

# perspectivas de diálogo

**11**

20. año  
enero/  
febrero  
1967

- perspectivas pastorales (1)
- qué nombre dar a la existencia cristiana (3)
- problemas post-conciliares (10)
- el episcopado francés responde (17)
- esto quieren nuestros obispos (20)
- información (25)
- correspondencia (26)
- libros (26)

c p f / monte video / uruguay

# PERPECTIVAS PASTORALES

## EDITORIAL

La Oficina de Prensa del Arzobispado ha dado a conocer un comunicado donde consta el trabajo que la Pastoral de Conjunto ha llevado a cabo en la Arquidiócesis durante el pasado año. Lo realizado es mucho y bueno y bastan doce meses para que se sienta que el clima es ciertamente otro.

No obstante, y mirando hacia adelante, existe una tarea relacionada con el ritmo que debe tener la transformación pastoral de nuestra comunidad cristiana.

Al llevarse a cabo ésta, se va notando que la obligada lentitud del esfuerzo va originando como dos polos de rigidez en los extremos de ese gran cuerpo que es la comunidad.

Un polo, lógicamente, está formado por los que tienen más razones, razones humanamente muy válidas, para no poder cambiar su manera de hablar, de pensar y de actuar. En efecto, el laico es pocas veces consciente de la relativa facilidad que tiene para él el cambio exigido, sobre todo si esa exigencia se compara con la que experimenta el sacerdote. Los cambios que la Iglesia pide podrán desorientar al laico y, en algunos casos, hasta angustiarlo. Y no obstante, por lo menos en lo inmediato, su vida económica, familiar, social, no dependen en gran medida de ese cambio. Para el sacerdote, por el contrario, amén de todo lo otro, el cambio le exige una transformación radical de su misma ocupación en relación directa con sus medios de vida; un esfuerzo de comprensión intelectual lo suficientemente vasto y profundo como para informar nuevas tareas pastorales, un nuevo lenguaje y nuevas responsabilidades; y finalmente un exponerse a nuevas maneras de concebir éxitos o fracasos, prestigio o desprestigio, desprendiéndose de toda la seguridad que significa una larga y metódica experiencia...

El justo respeto por esta situación no ha de impedirnos, por otro lado comprobar su gravedad. Si existe un lógico rechazo de la inseguridad proporcional a la edad y a los méritos, tendremos, sociológicamente hablando, este polo de rigidez ubicado frecuentemente en puestos de responsabilidad, en parroquias, organizaciones clericales, congregaciones, etc. Y no se diga que esto no es nuevo. Es nueva la potencia a la que el cambio se ha elevado, sobre todo en un país como el nuestro, con el salto que significó el Concilio.

En el extremo opuesto tenemos otro polo eclesial amenazado de una rigidez contraria. Son laicos, y quizás también algunos sacerdotes, que experimentan los problemas de la fe en forma más o menos honda, pero ciertamente aguda. Es una realidad que cualquier pastor puede experimentar si quiere, que en el Uruguay hoy se separan de la Iglesia o de la práctica sacramental militantes cristianos, en razón misma de las exigencias de una formación no común.

No es que tengan una fe débil. Es lo suficientemente fuerte y madura como para exigir de la Iglesia una presencia, una significación, un mensaje en relación con la urgencia del diálogo con el mundo. Por qué llamar despectivamente impaciencia a ésto, a menos que llamemos impaciencia a la actitud decidida del Señor, encerrado por el inmovilismo y en la exterioridad de su propio pueblo escogido?

Son, al fin de cuentas, los que más necesitan de la Iglesia y de la transformación de sí que la Iglesia busca. Para ellos, y por tenerlos presentes (junto con los no creyentes) hizo la Iglesia su "aggiornamento" en el Concilio.

Parece claro pues que una pastoral de conjunto no puede ignorar los plazos por los que se ha de llevar poco a poco a los cristianos en general, laicos y sacerdotes, hacia una Iglesia transformada y significativa. Pero parece igualmente claro que es necesario un ritmo mucho más acelerado para tratar esos dos polos que amenazan rigidez en la comunidad cristiana.

Será menester sin duda mucha delicadeza y energía para que se establezca entre todos los sacerdotes un verdadero diálogo que posibilite la transformación de las funciones sacerdotales. No es posible que los nuevos catequistas, que los nuevos cristianos formados teológicamente, que los mismos catequizados por una catequesis renovada, encuentren en la Iglesia un lenguaje que no por ser de ayer reconocen ya.

Y será necesaria también una gran abertura y confianza para que dentro de la vieja casa eclesial, grupos más exigentes, más urgidos, más problematizados, puedan hallar eco, flexibilidad y acogida como para sentirse en su propia casa, aun si es necesario para el resto del pueblo cristiano guardar estructuras más sólidas y cambiarlas más lentamente.

## — IMPORTANTE — \* \* \*

Recomendamos a las personas que deseen seguir recibiendo PERSPECTIVAS renueven su Suscripción a la brevedad posible.

### Suscripción 1967

	URUGUAY		EXTRANJERO
Un año (10 números)	\$ 180 m/n	Correo ordin.	U\$S 3
1/2 año (5 números)	\$ 100 m/n	Correo aéreo	U\$S 5
Suscripción de apoyo	\$ 300 m/n		

Las suscripciones se reciben en:

- Centro Pedro Fabro, Agraciada 2974, tel. 2 74 66
- Librería América Latina, 18 de Julio G, tel. 41 51 27
- Librería APOCE, Soriano 1465, tel. 40 61 31

El importe de las suscripciones del extranjero debe enviarse por cheque a nombre de Andrés Assandri a la siguiente dirección:  
PERSPECTIVAS, Agraciada 2974, Montevideo - Uruguay

REFLEXIÓN

## QUE NOMBRE DAR

## A LA EXISTENCIA

## CRISTIANA

Con la primera entrega de 1967, comenzamos una nueva serie de reflexiones. Tendrán por objeto la existencia cristiana. Si lo que dijimos sobre la Iglesia es cierto, una vez en la vida por lo menos tenemos que realizar ese viaje al "antes" de la decisión de ser cristianos. Ninguna costumbre social puede darnos hecha la respuesta a la pregunta: ¿Cómo va a ser mi existencia en el Cristianismo? ¿Qué dimensiones va a tener?

Para los contemporáneos de Jesús que aceptaron su persona y su mensaje, el pasaje a la nueva existencia fue más bien gradual, sin nombre especial. La existencia cristiana se confundía con los recuerdos que conservaban del Maestro, de sus palabras y de sus acciones.

Pero hubo quienes, como Juan, quisieron ir más hondo y se preguntaron, o preguntaron a sus propios recuerdos, lo que podría caracterizar en profundidad la nueva existencia que había comenzado con Cristo. Los cuatro primeros capítulos del cuarto evangelio responden precisa y explícitamente a esta pregunta. Por eso han sido llamados por algunos exégetas "el libro de los nuevos comienzos".

Otros, como Pablo, tenían una obvia razón suplementaria para proponerse el problema: eran convertidos. No habían seguido paso a paso a Cristo y comprendido poco a poco lo que significaba vivir con Cristo y "en Cristo". La vida cristiana se les había presentado, toda entera, de golpe, como una elección que se hace en bloque. Y eso supone resolver el problema que planteábamos: ¿qué significa ser cristiano?

Se puede decir que Pablo no se planteó ningún otro problema durante su vida. Toda su existencia consistió en ir sacando consecuencias de ese "ahora", que comenzó con su conversión y que separó su vida del "antes". Léanse, si no, sus cartas y se verá cómo, constantemente, afloran los dos términos contrapuestos: antes-ahora.

Pues bien, por ese ahora, Pablo entendía, claro está, la existencia cristiana. Pero al decir existencia cristiana, estamos definiendo esa realidad desde el exterior. Prácticamente no decimos nada más que: la existencia que llevó Pablo desde que se hizo cristiano. Ahora bien: ¿en qué consistió, intrínsecamente, esa existencia nueva?

Quizás porque Pablo fue el que empleó más esa contraposición entre el antes y el ahora, lo cierto es que el nombre que él más usó para designar la realidad interna de ese ahora, fue el que prevaleció en la tradición cristiana. Ese nombre fue: gracia.

Y justamente, para devolverle a esa palabra todo su poder significativo, tenemos que ponernos, con un esfuerzo de imaginación histórica, en el instante aquel en que, frente a una realidad existente, se busca, en el interior del lenguaje humano, la palabra que más hondo cale en su esencia.

Vamos pues, en esta reflexión introductoria, a asistir, por así decirlo, a un acto de creación, en toda su frescura significativa, de una de las palabras más esenciales del Cristianismo naciente.

#### 1.- La realidad designada con el nombre de "gracia" antes de Cristo.

La palabra castellana gracia viene del latín gratia y traduce el término griego charis, empleado en sus escritos por los primeros escritores cristianos.

La realidad designada por este término no es, ni mucho menos, simple, sino muy compleja, y esa complejidad ha pasado aún a nuestras lenguas modernas en el uso vulgar y laico de la palabra. Así decimos en castellano: "su modo de andar tiene una espontaneidad y una gracia..."; "le concedieron la gracia de..."; "el presidente agració a..."; "muchas gracias!"; "qué gracioso que estuvo..."

Es fácil advertir que cada uno de los significados de la misma palabra parece, a primera vista, no tener nada que ver con los restantes. Y sin embargo tienen evidentemente una raíz común, un núcleo primitivo común. Pues bien, todas esas acepciones que hemos encontrado en castellano, menos la última, estaban ya en uso en el tiempo en que los primeros escritores cristianos tomaron el vocablo gracia para expresar esa realidad religiosa del Cristianismo.

Homero en la *Iliada* (14,183) y en la *Odisea* (6,237) emplea la palabra en su sentido de belleza y de encanto, sentido que se prolonga en toda la literatura griega. También encontramos muchas expresiones en que "charis" significa benevolencia, como por ejemplo la de Eurípides "charin pherein eis tina" (*Fenicias* 1757). Lo mismo se puede decir de las múltiples expresiones usadas por la lengua griega en que "charis" tiene un sentido de agradecimiento, ya desde Homero (*Odisea* 4,695).

La otra fuente del lenguaje cristiano, o sea el Antiguo Testamento, presenta un equivalente la palabra griega "charis" en la hebrea "Qèn". Esta última palabra tiene un sentido algo más preciso que la griega e indica casi siempre la benevolencia del superior para con el inferior. Así Ester, por ejemplo, cuando a pesar de la prohibición es recibida favorablemente por Asuero, dice que ha encontrado "gracia" en sus ojos. (*Est.* 8,5). Pueden verse otros ejemplos en el Génesis (18,3; 19,19; 30,27), en los Proverbios (más de veinte veces), en el libro de la Sabiduría, etc. En el libro de la Sabiduría se da dos veces el caso especial en que esa benevolencia se muestra de una manera aún más gratuita, pues se ejercita sobre la miseria (3,9; 4,15), y así tenemos la equivalencia entre gracia y misericordia.

Así tenemos que cuando los primeros escritores cristianos se deciden a emplear la palabra "gracia" para designar esa realidad nueva y única, ese vocablo reúne en su significación nociones tan diferentes como encanto, benevolencia, misericordia, gratitud.

Ahora bien, en la formación del lenguaje, especialmente en cuanto a los términos que señalan propiedades o estados del alma, hay que atender normalmente a un origen poético, y a un origen poético que parte de una experiencia más simple y corporal que luego se aplica por analogía a la cualidad o al estado espiritual. Partiendo de allí podremos rehacer el camino que lleva a cada uno de los significados y concebirlos a todos dentro de una unidad humana.

Esa experiencia inicial es, en nuestro caso, indudablemente, la del encanto corporal. Inmediatamente unimos lo encantador a lo juvenil o infantil. Si hablamos de algo que es viejo y encantador, es porque ha conservado algo de juventud en su interior. Pero una cosa totalmente vieja podrá ser hermosa, solemne, sublime, pero no encantadora. Por aquí nos damos cuenta de que, para calificar así a una cosa, exigimos de ella una ausencia de rigidez y una abundancia de vida. Lo que es rígido no es encantador, ni lo que se sujeta a reglas, ni lo que siempre continúa inmutable. Ni tampoco lo que es escaso, discreto, opaco, lo que carece de ese impulso que proviene de la abundancia interior. Por eso sólo lo que es joven, reciente, fresco, puro, puede ser encantador.

Es fácil hacer la trasposición de estas cualidades al alma en el plano individual. Podemos decir, con palabras de Péguy: "El germen es el mínimum de residuo; es el mínimum de lo ya hecho; es el mínimum de hábito y de memoria. Y, por lo tanto, el mínimum de envejecimiento, de rigidez, de endurecimiento, de amortiguamiento. Y, por el contrario, el máximum de libertad, de juego, de agilidad y de gracia. El germen es lo menos habituado que existe. Es donde hay la menor cantidad de materia acaparada, fijada por la memoria y el hábito. El germen es aquello donde hay menos cantidad de materia consagrada a la memoria. Donde hay menos legajos, memorias. Donde hay menos papelería, menos burocracia. O, mejor aún, lo que está más cerca de la creación, lo más reciente en el sentido latino de la palabra "recens". Lo más fresco. Lo más reciente y salido verdaderamente de las manos de Dios" ("Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana" Emecé. Bs.As., 1946, p. 102).

Pero es más interesante aún, para la elaboración del concepto actual de gracia, examinar ese encanto no ya en el plano individual (en donde casi se identifica con la experiencia del encanto corporal), sino en el plano de las relaciones humanas.

Las relaciones humanas pueden ser, tomadas en general, beneficiosas, nocivas, o pueden no existir. Es decir, que con respecto al prójimo un hombre puede hacer el bien, hacer el mal o simplemente no hacer nada y quedarse indiferente. Claro está que la palabra gracia no se usa para las relaciones nocivas ni para las indiferentes, sino para las beneficiosas. Pero no toda relación beneficiosa es gracia. No todo beneficio es encantador. Conviene analizar en qué está la gracia, el encanto en un beneficio.

Todo beneficio consiste seguramente en dar algo que el beneficiado no poseía. Pero si el beneficiado tenía derecho a ello, no se habla nunca de don o regalo, y apenas si se puede hablar de beneficio, puesto que el tener derecho a una cosa es como poseerla. Pues bien, el encanto está sólo en lo que es don, beneficio gratuito. No diré nunca que es encantadora la persona que me paga lo que debe, estando obligada a ello. Será quizás encantadora la sonrisa con que acompaña el pago, puesto que esa sonrisa no era obligatoria y yo no tenía derecho a ello. Pero no es de ningún modo encantador

el simple hecho de devolverme el dinero. Y en realidad, esto se podría haber deducido de lo que decíamos antes sobre la experiencia del encanto en el cuerpo: nada que sea rígido, predeterminado, mediano, discreto, justo, es encantador. Y por el contrario, el encanto lleva siempre consigo una abundancia, una libertad (puesto que la libertad es por esencia una abundancia de ser que supera lo meramente necesario, deducible), una gratuidad. Ya Aristóteles señalaba en su Retórica (2,7) que gracia es sinónimo de regalo, porque todo regalo es a su vez sinónimo de abundancia, de libertad, de gratuidad.

No es pues extraño que se llame gracia a la benevolencia, a la misericordia, y a los bienes que brotan de esa benevolencia y de esa misericordia. De ahí las expresiones como "hallar gracia (benevolencia)" y "recibir una gracia" (es decir, un regalo).

De aquí se deriva finalmente, y por un proceso muy simple, la tercera significación de la palabra "gracia". Decimos actualmente que hay que dar las gracias por los regalos. En realidad, la expresión primitiva era más lógica: había que "devolver las gracias" o "devolver la gracia". Es decir, que había que devolver algo equivalente al don recibido, e igualmente gratuito, ya sea con un don del mismo precio, ya con una expresión de afecto o reconocimiento que equivaliera al regalo. Y así, poco a poco, la simple palabra "gracias", que sólo tenía lógica razón de ser con el verbo "devolver", pasó a significar el cumplimiento de una deuda de gratitud.

También es este significado importante para comprender lo que el Cristianismo quiso poner en la expresión teológica contenida en la palabra "gracia", pero son las dos significaciones primeras, más directas, las que son más determinantes de la elección del vocablo.

## 2.- La palabra "gracia" en el Nuevo Testamento.

"Parece que el vocablo "gracia" no perteneció al lenguaje de Nuestro Señor", dice Bonnetain en el Suplemento del Diccionario de la Biblia (c. 716 t.III). En efecto, los Evangelios de Mateo y de Marcos no usan esa palabra. El Evangelio de San Juan, que, con las epístolas que lo acompañan, son los últimos escritos del Nuevo Testamento, no pone tampoco nunca en labios de Nuestro Señor la palabra "gracia". Pero como esa palabra era ya conocida y usada por los cristianos, San Juan hace ver en el prólogo de su Evangelio que la palabra "vida" era la usada por Cristo para expresar la misma realidad.

El Evangelio de San Lucas emplea la palabra gracia, cosa natural, pues siendo Lucas discípulo de Pablo tenía que conocer esa palabra y su significado especial en el Cristianismo. Pero es notable que en los cuatro lugares más importantes, en que la palabra gracia tiene un sentido que excede el del lenguaje ordinario (Lc. 1,30; 2,40; 2,52; 4,22) no es Jesús quien la pronuncia, sino el mismo evangelista o el ángel en la Anunciación. En cambio en los dos casos en que San Lucas pone la palabra "gracia" en labios de Cristo, se trata del contenido vulgar del vocablo. Pero es interesante que los leamos, porque en ellos encontraremos un eco del análisis que acabamos de hacer de la palabra misma y que explica su uso para la nueva realidad. En el sermón del monte, Cristo dice (Lc. 6,32-34): "Si amáis a los que os aman, eso qué gracia tiene?... Y si prestáis a los que sabéis que os han de restituir, eso qué gracia tiene?... Y si beneficiáis a los que os



benefician, eso qué gracia tiene?". En donde se ve cómo la palabra gracia, en el caso de que Cristo la haya pronunciado, y si no en la mente de San Lucas, un sentido de gratuidad, de sobreabundancia. Acaso hay algo de gracia en medir lo que se da según el derecho, sea de la persona a quien se da (amar a los que nos aman, beneficiar a los que nos benefician), sea de la persona que da (prestar la cantidad que puede ser restituida). No hay en ello nada de espontáneo, de abundante, de gratuito. Y por lo tanto no merece esa gracia o recompensa que se debe a todo lo que se da "gratis". Por eso San Mateo, en el pasaje correspondiente a Lucas, dice que no se ha de esperar "recompensa" por amar a los que nos aman (5,46), y la razón que da de ello nos confirma en el sentido que tenía la palabra gracia para los evangelistas: "si sólo saludáis a vuestros parientes, qué tiene eso de extraordinario?" (4,47). Es decir, qué hay en ello de gratuito, de espontáneo, algo que no sea el resultado de una obligación, de una regla?

Como se ve, si la palabra gracia, lo que no parece probable, formaba parte del lenguaje de Cristo, no tenía en él un significado particular y nuevo; pero conservaba los elementos fundamentales que van a servir para denominar la nueva realidad.

Quedaría el problema de saber si los otros cuatro pasajes de San Lucas en donde aparece la palabra gracia y que no son atribuidos a Cristo, entienden esa palabra en su sentido vulgar o en un nuevo sentido. Pero para resolver esto es mejor comenzar por estudiar el nuevo sentido en San Pablo, varias de cuyas cartas son anteriores, si no todas, al Evangelio de Lucas. Si se tiene en cuenta, por otra parte, que San Lucas es discípulo de Pablo, se comprenderá mejor aún el que se comience por el maestro.

Y, en efecto, Pablo usa frecuentemente en sus cartas el término "gracia", y entiende por este vocablo la realidad nueva que Cristo trajo al mundo. Y cuál es esa realidad? "San Pablo - escribe Rousselot - parece concebir la gracia sobre todo como una ayuda divina, que el Cielo concede por pura misericordia, que sana la voluntad herida, la cambia, la trae del mal al bien con una dulzura y, sobre todo, con una fuerza maravillosa" (La grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul. Rech. Sc. Relig. 1923, p. 87).

Uno puede preguntarse qué fue lo que llevó a Pablo a elegir el término gracia para designar esa realidad. De entre los múltiples elementos mencionados, cuál o cuáles han originado, por su analogía con el uso vulgar de la palabra, la elección de ese vocablo por San Pablo? Aparentemente, sólo uno: el que Rousselot designa con las palabras: "una ayuda concedida por pura misericordia". La gracia es un don, es decir, algo gratuito, algo no merecido, algo a lo que el hombre no tiene derecho.

Por qué de entre todos los elementos es éste y no ninguno de los otros el encargado de elegir, por así decirlo, la palabra que ha de representar la realidad total? La respuesta la encontramos en el hecho de la conversión de San Pablo y quizás más particularmente en las circunstancias de aquella visión que a las puertas de Damasco lo derriba en tierra y lo transforma repentinamente, violentamente, de perseguidor de la Iglesia en vaso de elección y evangelizador de los gentiles. Leamos el relato que él mismo hace a los Gálatas de ese acontecimiento: "Vosotros habéis oído decir cuál era mi conducta antes, cuando era judío, y cuán violentamente perseguía y devastaba la Iglesia de Dios" (1,13). Este es el primer elemento del cuadro. Como lo dice en el versículo siguiente, nada en este cuadro hacía presagiar un



cambio, todo venía de un entusiasmo y de una convicción interna y juvenil. "Pero cuando le pareció bien a Aquel que me había ya tomado (para sí) desde el vientre de mi madre y que me llamó por su gracia, el revelar a su Hijo en mí para que yo lo predique entre los gentiles, entonces..." (1,15-16). San Pablo tiene conciencia de que nada de él tuvo parte en su conversión, que todo vino de Dios directamente, como ya lo sugeríamos en la frase anterior. Luego su conversión es verdaderamente un don, una "gracia" como él dice. Y lo acentúa todavía más al hacer remontar esa gracia al momento mismo en que comenzó su existencia. En efecto, si nada en su vida pasada podía exigir o preparar esa gracia, era menester que el don de Dios fuera un regalo personal, un favor hecho a la persona de Pablo, no un premio a su virtud. San Pablo quiere subrayar, con el empleo de la palabra "gracia", que toda esa nueva realidad que ha traído a su vida el encuentro de Damasco con Cristo, ha sido un don gratuito. "Lo que San Pablo nos presentó - escribe Rousselot - es una experiencia espiritual, es la historia interior del convertido... Para un convertido (sobre todo en las condiciones de Pablo) es natural que la gracia sea ante todo y sobre todo un perdón. La gracia es siempre misericordia... pero lo que es verdad en todos, él lo siente en sí mismo más fuertemente que los demás" (Ib. p. 98).

La razón, pues, de que el Cristianismo haya tomado la palabra "gracia" para designar la nueva realidad traída a los hombres por Cristo, se debe a la experiencia, formulada ante todo por Pablo, de que esa realidad es algo gratuito que Dios nos da, algo que no viene de nuestro mérito, que no se funda en nuestras obras, algo a lo que no tenemos ningún derecho. Este aspecto de la realidad llamada "gracia" será el que dará origen al nombre técnico de "sobrenatural": lo que no le es posible conseguir a nuestra naturaleza, lo que no le es posible exigir a nuestra naturaleza: lo esencialmente gratuito, el don por excelencia.

### 3.- Sinónimos de la gracia en el Nuevo Testamento.

Como se ve, el que a la existencia cristiana se le llame gracia ha dependido de la conciencia, preferentemente paulina, de su gratuidad en su dador, Dios. Es decir, del regalo libre de Dios que ella significa.

Podría parecer entonces que es el segundo contenido de la palabra gracia el que ha sido aquí determinante. El primero, es decir, el del encanto, el de la juventud, el de lo reciente, fresco, espontáneo, pareciera no haberse tenido en cuenta o estar ausente en esta elección del vocablo que había de designar la nueva realidad. Y hasta parece ello normal porque, si recordamos la lógica propia del vocablo, la gracia, esto es el regalo, apunta más bien al encanto de quien lo hace, de quien es capaz de esa gratuidad.

En otras palabras, si Dios nos da su regalo, y ese regalo es nada menos que su propia vida, él es, en su actuar mismo, el imprevisible, el juvenil, el "excesivo", el "lleno de gracia" (Juan 1,14).

En cambio del hombre habrá que decir, siguiendo a Pablo, que "ha sido objeto de gracia". Y, de hecho, de María dice el original griego de Lucas, no que es "llena de gracia", sino que "ha sido llenada de gracia", que la gracia la ha colmado.

Pero, por otro lado, ya hemos tenido ocasión de ver en reflexiones pasadas que ese regalo que Dios nos da es su propia vida. No será ello para

volver también al hombre capaz de gracia, de gratitud? No será para introducir en él esa actitud, esa cualidad, esa potencia, de tal manera que la gracia recibida se le convierta al hombre, no en capital ciertamente, pero sí en fuente de vida, es decir, en gracia?

Precisamente, si Pablo designa la nueva existencia con el título de gracia, hallamos otros sinónimos en sus mismos escritos, así como en otros del Nuevo Testamento, especialmente en los de Juan. Ellos son principalmente: Vida, Espíritu, Nueva Creación, Adopción Filial, Hombre interior.

Pues bien, todos ellos apuntan justamente al hecho de que el regalo de Dios, su "gracia", convierte la existencia humana en "gracia", es decir, le da el carácter de lo "gratuito" y de lo "gracioso", encantador, a la existencia profunda del hombre.

La lógica que liga estos sinónimos se verá en las reflexiones que siguen de un modo más detenido y preciso. Bastará aquí indicarla someramente, aunque ya los lectores la habrán notado.

Que poseer la vida de Dios sea una llamado creador a una nueva vida en el amor, es claro (I Jn. 2,5-6). En esa vida, Juan y Pablo señalan la oposición a lo muerto (Rom. 6,12-14), a lo literal (Rom. 7,5-6), al legalismo de las obras (Rom. 8,3-13), que posee lo que procede de la vida misma de Dios, lo que es Espíritu, ese gran viento (eso significa espíritu) divino que sopla en nosotros y nos lleva (Jn. 3,8). La nueva existencia tiene la frescura de todo comienzo absoluto, constituye una nueva creación (II Cor. 5,17; Gal. 6,15), un nuevo nacer (Jn. 3,3). Pero para que esta novedad se abra paso en la existencia del hombre, dentro de un universo que lo domina y lo abruma, el Espíritu que sopla y crea tiene que volvernos de esclavos, libres y de ejecutantes, creadores. Lo consigue dándonos y haciéndonos sentir el "espíritu de hijos" (Rom. 8,14-21; Gal. 4,6; I Jn. 3,1-3), constituyéndonos no jurídica, sino existencialmente en "herederos y dueños del universo" (Gal. 4,1-3). Y sólo así, en lugar de ser dominados por el exterior, por las cosas, el interior del hombre se abrirá a su plena espontaneidad (Rom. 7,21) y lo gratuito brotará también del hombre.

Así se realiza la síntesis de la "gracia" que el Concilio nos describe con esta frase: "El hombre, única creatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma (gracia), no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás (gracia)" (GS 24).

Este es el tema general de nuestras reflexiones de las próximas entregas. Lo hecho aquí es sólo reconocer los términos con que nuestro problema se expresa en las primeras fuentes cristianas y mostrar el porqué de la atribución de tales términos a esa realidad.

Muchos problemas, y de la más honda actualidad se nos presentarán a medida que, con estos elementos, tratemos de puntualizar y de concretar eso que llamamos existencia cristiana, eso que los primeros cristianos llamaron "gracia".

Por supuesto que uno de tales problemas, familiar al lector de DIALOGO, es el de saber, mirando esta "gracia" desde la historia completa de la Humanidad, lo que de ella estaba ya presente en los hombres aun antes de convertirse en el "ahora" de los cristianos. Pero cuando vamos a preguntar a las fuentes cristianas no nos debe extrañar que la Revelación de Dios les haya

(Continúa en la pág. 24)

# PROBLEMAS

## POST-CONCILIARES

(II)

### INTERCAMBIO

En el N. 9 de DIALOGO señalamos y comentamos algunos hechos que parecen indicar una tendencia en ciertos sectores de retornar a lo pre-conciliar. La formulación de ciertas inquietudes doctrinales allí mencionadas, parecen, al ser analizadas, difícilmente compatibles con una Iglesia que ha vivido el Concilio.

Recordemos brevemente nuestro razonamiento de entonces. El Concilio fue consciente de inaugurar un nuevo espíritu en la Iglesia que podría caracterizarse por la aceptación de un universo en evolución que impone hacia el futuro una tarea de búsqueda, una continua reflexión sobre la vida de fe en cuanto condicionada por los cambiantes signos de los tiempos. Tarea ciertamente riesgosa, como es riesgosa toda búsqueda de la verdad cuando se la concibe dinámicamente. Pero, podríamos anotar, ¿no es aún más riesgosa la posición de creer que se permanece en la verdad por el hecho de aceptar una fórmula abstracta transmitida de generación en generación que no interpela y cuestiona la existencia humana y no la enfrenta a la opción radical por el Reino?

Los Padres del Concilio no podían ignorar que ese camino por el que lanzaban a la Iglesia no por concesión a la debilidad humana -como algunos en forma extraña parecen suponer- sino por un urgente llamado a la madurez, iba a producir ciertas fluctuaciones y desconciertos propios de todo momento de transición. Esto era previsible y por tanto no puede menos de causar extrañeza que cuando lo previsible sucede aparezcan aquí y allá manifestaciones de temor. Más aun, esa extrañeza se convierte en inquietud profunda cuando se pretende enjuiciar la situación presente con fórmulas que responden a una visión estática del universo, como las mencionadas en el artículo anterior.

Y sin embargo debemos también situar esta reacción post-conciliar en su justa perspectiva, sin magnificarla, tratando de comprender que también ella era previsible. Para esto debemos enfocar el problema desde el punto de vista más general de las tensiones inherentes a todo grupo religioso y en particular a la dificultad propia de toda iglesia institucionalizada -y por ende, también de la Iglesia católica- de vivir en un clima carismático (1). Este será el tema de la presente reflexión.

.....

Comencemos por algunas precisiones. Aunque en el presente análisis se hará referencia explícita a la Iglesia Católica, ese análisis es también válido para todo grupo religioso que inevitablemente debe institucionalizarse en la medida en que desea subsistir.

Esa asimilación del Cristianismo a todo grupo religioso, no pone en cuestión su verdad con respecto a las otras religiones. Nuestro análisis no se refiere inmediatamente al contenido del Cristianismo sino al hecho de que en cuanto grupo humano tiende a seguir los mismos procesos psico-sociológicos que los demás grupos religiosos.

Y, una última aclaración: al asimilar el Cristianismo a otros grupos religiosos, no se pretende aquí tomar posición sobre el problema del cual se ocupó Darío Ubilla en el N. 6 de DIALOGO: "Es el Cristianismo una religión?" Tampoco se pretende tomar posición sobre el Cristianismo de la "diáspora" que el P. Rahner analiza en "Cristianos del mañana" (Ver DIALOGO N. 5, 6 y 7) y en el cual, reducida a un mínimo la realidad sociológica de la Iglesia, el problema que vamos a analizar no se presentaría o se presentaría en forma muy diversa. Desde el punto de vista preferentemente sociológico que vamos a adoptar, interesa el hecho de que el Cristianismo ha sido vivido por siglos en un contexto religioso y en un contexto de cristiandad, y en ese contexto, la tensión entre institución y carisma, común a todas las religiones, tiene su lugar.

Esto supuesto, podemos analizar en un primer nivel, el momento primero y original que constituye la fe, es decir, la respuesta de la totalidad de la existencia humana a la comunicación de Dios en Cristo. Es una respuesta a una experiencia que, según el testimonio del Nuevo Testamento presenta un aspecto liberador y creador: la curación de los males físicos que acompaña el acceso a la fe -particularmente en los Sinópticos- no es sino el signo de una liberación más profunda, que la elaboración teológica de S. Pablo explicitará en toda su radicalidad: se trata de una liberación de todas las mediaciones objetivas que impidan el encuentro personal del hombre con Dios que se da a sí mismo (liberación de las prácticas judías, de los elementos del mundo, de la persona que transmite el mensaje, sea Pablo, Cefas, o Apolo etc.). S. Juan acentúa más el aspecto creador de ese encuentro: Dios nos amó primero (I Jn. 4,10), nos amó en Cristo "hasta el fin", es decir, sin medida (Jn. 13,1). Y ese amor, a su vez, nos convierte a nosotros en centros de irradiación hacia los demás: "Si Dios nos ha amado tanto, nosotros debemos también amarnos los unos a los otros", (I Jn. 4,11) prescripción positiva que deja abierta la puerta a todo el esfuerzo creador del hombre.

Ahora bien, esta experiencia liberadora y creadora del encuentro primero de la fe -interpelación y respuesta- nunca queda limitada a su aspecto subjetivo. Desde su primer momento, Dios se comunica a través de la Palabra que utiliza necesariamente para expresarse, los elementos objetivos de la cultura, y el hombre, a su vez, expresa su respuesta a través de los símbolos provenientes de la misma cultura. Lo objetivo aparece por lo tanto en el origen mismo de la expresión de la fe personal como una necesidad por un lado, pero a la vez como una amenaza a la autenticidad de la fe. ¿Por qué una amenaza? Porque los símbolos que en su relatividad de instrumento cultural -el lenguaje en este sentido es siempre relativo- buscan expresar lo absoluto del encuentro, tienden, en el momento social de la transmisión del mensaje, a convertirse en modeladores y normas de la experiencia y en última instancia, a sustituirse a ella. Es decir, que la experiencia del encuentro en la fe, es sustituida por la aceptación de una fórmula que al desconectarse de los elementos subjetivos que le dieron origen deja de ser expresión de una liberación creadora para convertirse en un instrumento de alienación en lo mágico.

En un segundo nivel debemos considerar que esa fe surgida bajo el signo de una tensión, es vivida en una comunidad, y que esa comunidad se reúne originariamente en torno a su jefe (2).

Mientras el jefe vive, la cohesión de la comunidad está dada por la adhesión de todos a la persona del jefe, y a través de él, a su mensaje. Lo que legitima su autoridad dentro del grupo religioso no es el hecho de que pertenezca a una jerarquía ya establecida (como en el caso de una burocracia) o que represente y encarne una tradición (como en el caso de un monarca hereditario). Todo lo contrario, el fundador de un grupo religioso legitima su autoridad por sus cualidades personales sobrehumanas, divinas, que deberán manifestarse y justificarse. Son precisamente esas cualidades (que Max Weber llama "carismáticas") las que arrancaban de los apóstoles expresiones tales como "Verdaderamente, tu eres el Hijo de Dios" (Mt. 14,33) o "¿Quién es éste que aun el viento y el mar obedecen?" (Mt. 8,27), y son ellas las que fundamentan la originalidad del jefe carismático: así como la autoridad burocrática se funda en la legalidad y la reafirma, y la autoridad tradicional se funda en los valores del pasado que trata de perpetuar, la autoridad carismática se presenta siempre cuestionando la tradición y el orden existente en función de un mensaje nuevo. La expresión "Habéis oído que se dijo... Pero yo os digo" que Jesús repite con insistencia en el sermón de la montaña (Mt. 5,21 y sign.) manifiesta el carácter revolucionario del jefe carismático y de la comunidad que él funda.

Esa fue la actitud de los profetas de Israel que en nombre del Señor se oponían al sacerdocio establecido en nombre de una autenticidad religiosa que cuestiona lo legal y lo tradicional. Y esa fue sobre todo la actitud de oposición irreductible de Jesús contra los jefes religiosos de Israel, oposición que lo llevó finalmente a la muerte: "Nosotros tenemos una ley, y según nuestra ley debe morir". (Jn. 19,7)

¿Cómo se organiza la comunidad en torno al jefe carismático? Los colaboradores inmediatos son elegidos no por méritos previos, ni por un status ya adquirido sino por pura predilección, y la respuesta parecería indicar una capacidad de adhesión incondicional a la persona del jefe que supera todas las incomprensiones, y más fuerte que todas las decepciones. Los apóstoles, en efecto, no parecen haber comprendido gran cosa del mensaje de Jesús. "¿Todavía no comprenden Uds?" (Mt. 16,9) debe decirles Jesús, poco después de la segunda multiplicación de los panes. Y sin embargo Pedro encuentra la fuerza para decir con toda verdad en nombre de sus compañeros: Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna". (Jn. 6,68)

En el grupo de apóstoles que rodean a Jesús, existen ciertamente tensiones debidas al deseo de prominencia propias de todo grupo humano, pero esas tensiones (ver por ej. Mt. 20,20-24) son superadas por Jesús en virtud del contenido mismo del mensaje nuevo que él encarna: "Uds. saben que los jefes de las naciones las gobiernan como maestros, y que los grandes hacen sentir su poder. Pero entre Uds. no debe ser así: al contrario, el que desea ser grande se hará el servidor de Uds., y el que quiera ser el primero, se hará esclavo. Es así que el Hijo del Hombre no vino para ser servido sino para servir y dar su vida..." (Mt. 20,24-29). La vida de la comunidad está, pues, toda ella en función del mensaje, y la presencia del jefe carismático corrige de continuo todas las desviaciones que una psicología de grupo trata de introducir dentro de la comunidad, desvirtuando, precisamente, el mensaje.

Hasta aquí hemos analizado el momento originario del grupo religioso,

que podría definirse por la frescura, la autenticidad, la novedad propia de todos los orígenes. Es como un polo de un segundo dilema que debemos analizar. Porque cuando el jefe carismático desaparece y cuando la comunidad comienza a crecer, surge una tensión que acompañará en adelante al grupo religioso haciéndolo oscilar entre dos exigencias: por un lado, las exigencias de una Buena Nueva que por definición surgió y deberá seguir existiendo como fuente de una existencia nueva que juzga y pone en cuestión constantemente la autenticidad del orden establecido. Y por otro lado, las exigencias de estabilidad de un grupo en expansión que son como la condición de su supervivencia. El mensaje, de por sí liberador y creador, se enfrenta a la imposibilidad de ser vivido por un número creciente de adherentes sin generar instituciones que aseguren su continuidad, es decir, sin generar una organización y una administración.

Ahora bien, la institución que en su origen tiene como finalidad la supervivencia del grupo carismático (que debe seguirlo siendo en la medida que sea fiel a la intención de su fundador), tiende a operar en sentido contrario al del mensaje mismo cuya autenticidad debe salvaguardar. Porque al ponerse el acento en el elemento "estabilidad" del grupo, la institución introduce una nueva motivación y una finalidad paradójicamente opuesta a la autenticidad de la Buena Nueva liberadora y creadora: la de reducir el margen impredecible de las conductas a formas establecidas y rutinarias. Es decir, la institución tiende a polarizarse en su función normativa, de regularizar las conductas de sus miembros, de definir sus status y roles, de fijar metas y prescribir o proscribir medios para lograr la estabilidad del grupo. Y es obvio que esta función entra en conflicto con las conductas carismáticas, demasiado impredecibles para ser el fundamento de una comunidad cuyo número se acrecienta.

Cuando en el proceso histórico de un grupo religioso se produce este desplazamiento de finalidades (que por supuesto, no significa exclusión positiva de la original), comienzan a entrar progresivamente en juego todos los elementos que caracterizan la vida de un grupo social: tensiones y conflictos por el liderazgo, búsqueda de poder, y de posición en la estructura del grupo religioso, búsqueda de seguridad en las posiciones adquiridas. Es decir, las motivaciones auto-interesadas, prevalecen sobre las motivaciones desinteresadas.

Y por supuesto que en este contexto, la selección y promoción de personas dentro de la institución se hará más en base a cualidades administrativas que carismáticas, porque sólo las primeras son funcionales para la estabilidad del grupo.

Es evidente que este proceso que acabamos de analizar nunca se da en estado puro. Nuestro análisis constituye lo que se ha dado en llamar en sociología siguiendo a Max Weber, un "tipo ideal", del cual la realidad histórica participa en mayor o menor grado. Pero sí se puede decir, que aplicando este esquema a la Iglesia Católica, ella se ha movido históricamente entre esos dos polos: el carismático y el institucional, y que las reformas, tanto la protestante como las realizadas al interior mismo de la Iglesia, han sido siempre una reacción contra el exceso de institucionalización en nombre de lo carismático. El aggiornamento del Concilio Vaticano II, lejos de ser una excepción, constituye uno de los esfuerzos más auténticos de la historia de la Iglesia por lograr un desplazamiento de acento hacia lo carismático. De ahí que, para volver a nuestro tema inicial, era previsible la reacción del polo institucional frente a lo que aparece como una amenaza para la estabilidad de la institución.

Estas reflexiones nos ayudan a comprender las reacciones de temor de quienes inconscientemente sin duda, desearían poner rápido coto a las inquietudes suscitadas por el Concilio -o de quienes quisieran considerar el Concilio como un "texto" a aplicar y no como un espíritu nuevo que recupera elementos importantes de la Buena Nueva liberadora y creadora durante mucho tiempo pasados a un segundo plano.

Nos ayudan a comprender, pero, agregamos, nos dejan quizá con más interrogantes que al comienzo. ¿Hemos de concluir del análisis de este segundo dilema que la situación creada por el Concilio no es más que un momento de ese continuo vaivén entre lo carismático y lo institucional, y que, para consuelo de quienes lucharon, sin lograrlo, por imponer sus convicciones todo volverá rápidamente a estar "bajo control"? En otras palabras, ¿hemos de interpretar este segundo dilema como una tensión dialéctica inherente a la naturaleza misma de la Iglesia, y que ella jamás podrá superar?

La respuesta a estos interrogantes supone que distingamos el plano de lo sociológico del plano dogmático.

El análisis del dilema carisma-institución se refiere -como lo indicamos en las aclaraciones previas- al contexto religioso y de cristiandad en que históricamente fue vivido el Cristianismo. Es por tanto, un análisis sociológico que no nos exime de una reflexión teológica ulterior.

En efecto, por un lado sabemos dogmáticamente que la Iglesia no es simplemente la comunidad espiritual de los creyentes sino una institución visible con sus notas propias, su jerarquía, su magisterio etc. Pero, por otro lado, no hay que confundir esas notas esenciales de la Iglesia -orden dogmático- con las formas que históricamente ha tomado esa visibilidad -orden sociológico.

La Iglesia fue dogmáticamente una institución visible tanto en la época en que vivió oculta en las catacumbas como en la Edad Media en que llegó al máximo de su visibilidad sociológica, y sin embargo podemos sospechar que sólo en esta última situación se presentó el dilema que hemos analizado. Esto equivale a decir que la necesidad que hemos afirmado del dilema carisma-institución no se refiere al concepto dogmático de institución, sino a la forma sociológica en que se expresó la institución en determinadas circunstancias.

Porque la Buena Nueva, (debemos suponerlo), en su autenticidad original, contiene todos los correctivos necesarios para contrarrestar los mecanismos sociológicos ya señalados, que operan en sentido contrario.

¿Por qué de hecho, no siempre lo logró adecuadamente? Para comprenderlo debemos retomar nuestro análisis del primer dilema: el de la experiencia de una fe subjetiva que se expresa necesariamente a través de los objetos de la cultura: lenguaje, gestos, ritos etc. Esta sí es una tensión necesaria e ineludible que pone al cristiano constantemente frente a una alternativa que oscila entre la autenticidad de la fe y la alienación en las mediaciones objetivas en que se expresa. El cristiano se encuentra, pues, en la incómoda posición de un continuo proceso de conversión: él no ha recibido la fe de una vez por todas, sino que la Palabra que le fue revelada debe ser recibida constantemente en una comprensión cada vez más profunda, y suscitando una respuesta siempre nueva. Pero para que este proceso pueda realizarse el cristiano necesita, paradójicamente del diálogo con los paganos no sólo para to-



mar conciencia de su carácter esencial de signo frente a los no-cristianos, sino además, para descubrir en sí mismo lo que hay de común entre él y el pagano, es decir, lo que aun hay en él de pagano, de no creyente, de zonas de la existencia humana a evangelizar.

Esto es precisamente lo que no sucedió en ese período histórico que conocemos con el nombre de Cristiandad, en que los límites de la Iglesia coinciden con los de la sociedad de Occidente. En esas circunstancias, se es buen o mal cristiano, pero no pagano. El mundo pagano es el mundo con quien no se tiene contacto inmediato, es el mundo al cual se envían "misioneros" para su evangelización, tarea ésta que deja de ser propia de cada cristiano para convertirse en vocación especial de unos pocos. El paganismo es, en ese contexto, una categoría sociológica, no teológica. Ser pagano significa nacer en un país pagano, así como ser cristiano, significa nacer en un país cristiano.

Ahora bien, nacer y vivir en una sociedad cristiana significa que muchos no pasan por el momento crucial de la conversión, del acceso a la fe y de esta manera se destruye la tensión ya indicada del primer dilema en beneficio de la objetivación, que si bien originariamente expresa la fe, no puede, con todo, producirla automáticamente.

En estas circunstancias se produce el fenómeno analizado en el segundo dilema: la institución tiende a convertirse en una finalidad autónoma y los mecanismos sociológicos ya indicados comienzan a actuar en sentido contrario al de la Buena Nueva, es decir, en sentido contrario al de la libertad y la creación.

Esto supuesto, volvamos ahora a nuestra pregunta: El Concilio, ¿será sólo un momento dialéctico en que lo carismático que él aporta será nuevamente reabsorbido por el polo institucional?

Hay elementos que en lo que precede justifican una respuesta negativa. El fenómeno "cristiandad" lejos de representar una situación ideal para la Iglesia, constituye un hecho cultural fruto de una serie de circunstancias, externas todas al ser mismo de la Iglesia. Ahora bien, la historia de los últimos cinco siglos parece indicar un proceso sociológico y cultural irreversible de disolución de la cristiandad, de modo que podamos afirmar, que aunque la mentalidad de cristiandad subsista aun en muchos sectores de la Iglesia, -con una nota de nostalgia respecto a un pasado que se desearía reproducir- el hecho sociológico ha o bien definitivamente desaparecido en algunos lugares, o bien está en vías de desaparición.

No es extraño, por tanto, que el Concilio, al confrontar la Iglesia con esta situación radicalmente nueva -éste es su aporte fundamental- es decir, al repensar la fe en cuanto condicionada por ese proceso sociológico irreversible (los signos de los tiempos) haya reencontrado los elementos carismáticos de la Buena Nueva y haya señalado una dirección hacia la superación del dilema carisma -institución, mediante, precisamente, la restitución de la tensión entre la fe y su objetivación. En efecto, una sociedad pluralista es como la condición para que los cristianos tomen conciencia de su función de signo. Parte integrante ellos mismos de la sociedad, y confrontados con los no-cristianos, los cristianos experimentan la exigencia de cuestionar constantemente las formulaciones objetivas para llegar, más allá de las fórmulas, a la autenticidad de la Buena Nueva que es Palabra de Dios hoy para que los que marchan junto a él en la historia.

En estas circunstancias, el momento de la conversión es ineludible; más aún, la vida cristiana toda se convierte en un proceso de conversión continua, de "metanoia" por usar la palabra del Nuevo Testamento. Y no es difícil prever en base a lo que precede, que la institución, en la medida en que sea fiel a su función de signo y de evangelización, irá necesariamente desplazando su preocupación por su estabilidad (en cuanto búsqueda de conductas regulares para el gran número) hacia lo carismático (en cuanto búsqueda de la autenticidad de una fe vivida en función del mundo y su servicio).

Esta reflexión no tiene ninguna pretensión profética. Entiende solamente señalar la dirección de un proceso hacia el futuro que parece justificarse por lo que sabemos del pasado.

Mientras tanto, vivimos en la transición y debemos contar con las lentitudes propias de toda evolución vital; sin pretender en nombre de la teología, un purismo utópico (los procesos sociológicos opuestos a la Buena Nueva seguirán existiendo en la Iglesia como grupo, y en cada uno de nosotros sus miembros); pero también sin hacer de las ambigüedades de lo sociológico la base de una teología que lo justifique y perpetúe. Porque la reflexión teológica será siempre la que en última instancia deba juzgar las realidades sociológicas de la Iglesia.

Ricardo Cetrulo

- (1) El término "carisma" designa en S. Pablo los dones espirituales que el Espíritu Santo otorga a los miembros de la comunidad para "la construcción del Cuerpo de Cristo". Se mencionan listas de ellos en I. Cor. 12, 27-31, Ef. 4, 11-13: apostolado, profecía, don de lenguas, de curaciones etc. Los carismas, ausentes hoy bajo las formas espectaculares con que se presentaron en la primitiva Iglesia, siguen sin embargo actuando hoy, al menos algunos de ellos, y las conductas que suscitan son importantes para la autenticidad del ser de la Iglesia.

Por otra parte, Max Weber utiliza también el término "carisma" en sus análisis sociológicos de la religión. Lo define así: "El término "carisma" será aplicado a una cierta calidad de un individuo por virtud de la cual se lo considera distinto de los hombres ordinarios y se lo trata como dotado de poderes y cualidades sobrenaturales, o al menos específicamente excepcionales. Estas cualidades son consideradas como no accesibles al hombre ordinario, como de origen divino o ejemplar. Y sobre esta base el individuo es considerado como jefe". (The Theory of Social and Economic Organization. Glencoe: Free Press. 1947, p. 358-359).

Este sentido de carisma, es, por tanto, más amplio que el del Nuevo Testamento. En el presente artículo, la palabra carisma se usará en ambos sentidos, fácilmente distinguibles por el contexto.

- (2) En el análisis de los dilemas o tensiones del presente artículo se ha tenido en cuenta el esquema conceptual presentado por Thomas O'Dea: "Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion", en Journal for the Scientific Study of Religion Vol. I, N. 1, october 1961.

# EL EPISCOPADO

FRANCÉS

RESPONDE

## DOCUMENTOS

En el N. 9 de DIALOGO publicamos un comentario sobre la carta del Card. Ottaviani a todas las Conferencias Episcopales, preguntando sobre la existencia de ciertas opiniones "singulares y peligrosas" en los distintos países.

Hoy ofrecemos un extracto de la respuesta del Episcopado francés traducido del diario francés "Le Monde", en su edición del 2 de febrero de 1966.

Pensamos en el interés que tendría para los católicos uruguayos el conocer el diagnóstico del Episcopado uruguayo sobre la situación doctrinal en nuestro país.

.....

La conferencia episcopal francesa, habiendo recibido autorización del cardenal Ottaviani, acaba de hacer público el texto de su respuesta a la carta de la Congregación por la Doctrina de la Fe del 24 de julio. Esa carta señalaba diez opiniones "singulares y peligrosas" que podían concernir a los fundamentos de la doctrina y de la Fe.

La conferencia episcopal no se ha contentado con responder a los puntos determinados señalados por el cardenal Ottaviani, sino que aborda también, el conjunto de dificultades de orden doctrinal que se presentan hoy día en Francia.

Se lee en la primera parte:

"Es únicamente por una presentación reflexionada de la verdadera doctrina, y por una sana reacción del trabajo teológico que se salvaguardará y fortalecerá la Fe de los fieles y de los sacerdotes".

"Ahora bien, uno puede preguntarse si frente a los laicos -jóvenes y adultos- y, en primer lugar, frente a los seminaristas, disponemos de una enseñanza suficientemente lúcida para estructurar desde dentro la conciencia religiosa del cristiano en función de sus dificultades".

Después de haber reconocido la existencia de "imprudencias pastorales o culturales que podrían llevar consigo un desvío de la doctrina" y evocado, "la dificultad real expresada y sentida por muchos de resolver de una manera coherente con la Fe, los problemas intelectuales y morales de nuestra época", la carta afirma "que no se puede impedir este interrogante de las conciencias, ni reprimir por el solo camino de la autoridad las respuestas riesgosas dadas aquí o allá".

Los obispos reconocen que ellos no pueden remediar fácilmente el mal que ven, y declaran tener "conciencia que no sería suficiente denunciar la discordia para hacerla desaparecer: algunas veces, por el contrario, se la agravaría. El deber de los obispos es positivo".

Por otra parte habitualmente se trata de "una indecisión del pensamiento". "No estamos en presencia de un sistema coherente. Considerando el conjunto de la situación, no hay lugar a hablar de un resurgimiento del modernismo en el sentido histórico del término".

"La mayor parte de los obispos franceses tomen que la simple enumeración de diez errores o tendencias peligrosas hecha en la carta romana, forme la idea falsa de un sistema coherente, o bien endurezca posiciones todavía indecisas, o provoque inútilmente dudas sobre materias que no ofrecen dificultad. Con mayor razón, hay que descartar la hipótesis de una lista de errores a condenar. Se paralizaría la búsqueda, sin corregir el error".

Por otra parte, los obispos declaran: "En un país tradicionalmente católico como Francia, quizá no hemos caído suficientemente en la cuenta de las exigencias de renovación en la estructura personal y en la expresión objetiva de la Fe impuestas por el contacto cotidiano con medios ajenos a toda vida religiosa".

. . .

Urgencia de una investigación  
filosófica y teológica.

La segunda parte de la carta está dedicada "a los principales puntos de preocupación" divididos, a diferencia de los documentos romanos, en tres puntos: Dios y Jesucristo; la Iglesia; el Hombre. Los obispos afirman "la urgencia de la investigación filosófica, teológica y espiritual para reintroducir a Dios en vastos sectores de la vida y del pensamiento contemporáneos". Señalan la necesidad de evitar los equívocos presentados por términos como "naturalidad" y "persona" cuya significación no es bien comprendida hoy día; las dificultades aparecidas en la interpretación de la Escritura; las imprudencias litúrgicas y los riesgos de immanentismo.

A propósito del dogma se lee: "En cuanto a las fórmulas dogmáticas, si bien algunos obispos temen un peligro de subjetivismo, la mayor parte juzgan que el peligro no se encuentra en el subjetivismo dogmático. Por el contrario, un problema real es aquel que nos presentara Juan XXIII en la apertura del Concilio y recientemente, Pablo VI: la relación entre la substancia del dogma y su formulación. El lenguaje, en efecto, evoluciona. Ciertas palabras deben evidentemente permanecer; pero es justo y urgente ir al encuentro del lenguaje de hoy día para exponer a los fieles una doctrina permanente".

Los obispos constatan, por otra parte, "la insuficiencia de ciertas enseñanzas tradicionales y la urgencia de profundizar la teología moral". Solamente si se toma en consideración los verdaderos problemas humanos de este tiempo, ella (la teología moral) podrá ser salvadora. "No se trata tanto de denunciar al mal, como de buscarle remedio".

. . .

Una tercera parte trata sobre las responsabilidades doctrinales del Episcopado. "La raíz del mal es a menudo de orden filosófico y metafísico". Por esta razón los obispos se esfuerzan por constituir estructuras de trabajo colectivo y entienden ser su deber "sostener más eficazmente el trabajo de los teólogos y exégetas, cuya colaboración es indispensable". La formación doctri-

nal de los seminaristas debe ser incitada así como la catequesis y la predicción "que dejan mucho que desear todavía". Es juzgada muy importante la colaboración de los laicos. La carta menciona la semana de intelectuales católicos y se alegra del diálogo instaurado con los no-creyentes. Hay una mención especial hecha a la prensa cuya "influencia es considerable".

El documento termina con una nota de optimismo: "Los síntomas de vitalidad son múltiples y reconfortantes. La orientación pastoral del Concilio y la apertura al mundo han suscitado un esfuerzo misionero y una esperanza espiritual que predominan de lejos sobre los motivos de inquietud".

\* \* \*

AVISO

SEMINARIO sobre

## LOS SACRAMENTOS

Algunos de los aspectos que se tratarán:

- = Crisis actual de la vida sacramental.
- = Sacramento versus autenticidad? Sacramento versus fraternidad humana?
- = Los sacramentos, ritos mágicos?
- = Hay lugar para el sacramento en un mundo desacralizado?
- = Qué significan hoy el bautismo de los niños... la eucaristía... la confesión... el sacerdocio?

Equipo expositor: P. Justo ASIAIN, P. Andrés ASSANDRI, P. Ricardo CETRULO, Mario KAPLUN, Carlos ROJI, P. Juan L. SEGUNDO, P. Roberto VIOLA.

Fechas y Horario: Sábado 18 de marzo a las 15.30 hs.

Domingo 19	} de 9 a 13 y de 16 a 20 hs.
Lunes 20	
Martes 21	
Miércoles 22	
Jueves 23, de 9 a 13 hs.	

Lugar: Casa de las MM. Esclavas del S. Corazón - 26 de marzo 964, esq. Ellauri

Matrícula: \$ 100.-

Período de inscripción: Del lunes 6 al sábado 11 de marzo.

Lugares de inscripción:

- Librería América Latina, 18 de Julio 2043, local G (horario comercial)
- Librería y Editorial A.P.O.C.E., Soriano 1465 (horario comercial)
- Centro Pedro Fabro, Agraciada 2974 (lunes a viernes de 13.30 a 17.30)

Informes: Tel. 2 74 66 (lunes a viernes de 13.30 a 17.30 hs.)

INSCRIPCION LIMITADA A 50 PARTICIPANTES. La inscripción se cierra indefectiblemente el sábado 11.

# ESTO QUIEREN

# NUESTROS OBISPOS

Hemos de agradecer al CELAM, Conferencia Episcopal Latinoamericana, que se haya adelantado a otros muchos y haya aplicado a nuestras condiciones locales los principios que enunció el Concilio Vaticano II sobre la educación cristiana.

Al hacerlo así, el CELAM, no ha hecho más que cumplir, por medio de su Departamento de Educación, el encargo que lo hiciera el Concilio al fin del Proemio de aquella Declaración.

## DECLARACION DEL ECUADOR

Del 5 al 11 de Junio de 1966 se llevó a cabo una reunión en Baños (Ecuador), presidida por Monr. Larrain, Presidente del CELAM a la que fueron convocados los responsables de los Departamentos de Educación Apostolado de seglares y Acción Social de las Conferencias Episcopales de los distintos países de América Latina.

Nosotros los Obispos latinoamericanos responsables de la educación, la acción social y el apostolado de los laicos, reunidos en Baños (Ecuador), queremos expresar juntos nuestro pensamiento, fruto del Primer Encuentro de Pastoral de Conjunto organizado por el CELAM. No se trata de "conclusiones" sino de una "apertura" de nuestra inquietud pastoral, convida en relación al mundo y a la Iglesia de nuestro continente, que queremos hacer llegar sencillamente a nuestros hermanos en el Episcopado dentro del espíritu Conciliar, dentro del espíritu de servicio que caracteriza al CELAM.

## CON RELACION A LA EDUCACION.

1. Conscientes del grave problema de la educación en nuestro continente, hemos querido centrar nuestras reflexiones sobre este punto desde la perspectiva pastoral de renovación de la Iglesia a la luz del Concilio Vaticano II, movidos a la vez por la angustia y la esperanza que nos inspira la presente coyuntura de nuestros pueblos latinoamericanos.

Para lograr ese "despertar primaveral de inmensas energías espirituales y morales latentes en el seno de la Iglesia", es evidente que la educación debe ser uno de los agentes fundamentales, tal y como expresamente se lo ha confiado el Concilio. Esta renovación interna, favorecida por la educación, será la fuente del servicio que el Pueblo de Dios, peregrino con todos los hombres a través de la Historia, debe prestar a la edificación de la ciudad terrestre en América Latina.

La preocupación educadora de la Iglesia no puede aislarse de sus demás preocupaciones pastorales, centradas en torno a la renovación que Cristo pide en los momentos presentes. En consecuencia hemos de ser nosotros Pastores colocados por Dios a la cabeza de su Pueblo, los primeros en tomar conciencia y las exigencias de esta renovación en el campo de la educación para el bien total de la Iglesia Latinoamericana.

## 2. La educación Cristiana.

El Concilio ha sido bien explícito al declarar que la educación cristiana, busca sobre todo, que los bautizados se hagan conscientes cada día del don recibido de la fe, mientras son iniciados gradualmente en el Ministerio de la Salvación; aprendan a adorar a Dios Padre en espíritu y en verdad (cf. lo. 4,23.), ante todo en la acción litúrgica adaptándose a vivir según el hombre nuevo en santidad y justicia de verdad (Eph. 4,22,24), y así lleguen al hombre perfecto a la edad de la plenitud de Cristo (cf. Eph. 4,13), y contribuyan al crecimiento del Cuerpo Místico.

Nosotros los Obispos, sentimos como urgente, imperativo y continuo este "deber de anunciar a todos los hombres el camino de la salvación". De varias maneras la Declaración Conciliar subraya el derecho de todos los bautizados a recibir una educación cristiana, en los términos anteriormente anunciados, junto con el deber correlativo para los Pastores de impartirla.

Esto nos lleva a la necesidad de revisar a fondo los medios que para ello emplea la Iglesia en América Latina, con el fin de encontrar los más aptos, sobre todo entre "los que le son propios, el primero de los cuales es la instrucción catequística, que ilumina y robustece la fé, anima la vida con el espíritu de Cristo, lleva a una consciente y activa participación del misterio litúrgico y alienta a una acción apostólica.

## 3. La tarea educativa de la Iglesia, al servicio de los hombres.

En nuestra reflexión sobre tan trascendentales asuntos, hemos cobrado conciencia, además, sobrepasando la función de educación cristiana en múltiples formas al servicio del mundo. Como en otros muchos campos, también en el cultural y el educativo, la Iglesia "servidora de hombres" ha prestado al continente latinoamericano y debe seguir prestándole valiosa contribución civilizadora.

Para que este servicio sea eficaz en el servicio de nuestros pueblos, creemos de suma importancia que se tenga debida cuenta de los factores que condicionan su autenticidad y eficacia. Entre éstos quisiéramos mencionar en particular: el reconocimiento que la Iglesia hace de la justa autonomía de las realidades e instituciones terrestres que nos obliga a los cristianos a respetarlas honradamente y así proyectar sobre ellas la luz nueva de la fé; el carácter crecientemente comunitario de nuestra sociedad en la que se desarrolla la acción civilizadora de los cristianos, que nos obliga a integrar nuestra iniciativa en los justos y nobles fines que persigue la sociedad civil en su conjunto, así como nos compromete a formar la conciencia social de nuestra juventud; y la variación que los cristianos debemos percibir perspicazmente para prestar nuestra colaboración civilizadora en los campos que requieren mayor atención para el desarrollo de nuestra sociedad en tránsito.



#### 4. Dos orientaciones pastorales concretas.

Reflexionando sobre la realidad concreta de América Latina y sobre la manera como podemos acelerar la deseada renovación de las tareas de la Iglesia en el campo educativo, creemos que es necesario imprimir a estas tareas dos orientaciones precisas.

A. En primer lugar, por lo que hace la educación cristiana debemos intensificar nuestros esfuerzos para llegar a todos los niños y jóvenes bautizados que asisten a las escuelas públicas, sobre todo en aquellos países donde estas no ofrecen la posibilidad de instrucción religiosa, la educación y formación a que tienen derecho como cristianos (8). En concreto:

- es urgente preparar un personal adecuado, impuesto en la metodología catequética moderna, que permita la multiplicación de los esfuerzos;
- habrá que distribuir responsabilidades en orden a la formación religiosa de los alumnos que estudian en centros no católicos, a partir de los mismos centros católicos y del personal que en ellos trabaja, particularmente religiosos y religiosas;
- sería conveniente, como se viene ya experimentando en algunos países, que religiosos y religiosas entraran en centros oficiales para ejercer ahí sus labores docentes y, donde sea posible, encargarse de la formación religiosa lo mismo puede suceder en centros privados dirigidos por laicos;
- ahí donde el Estado laico no permita tales actividades, ni la formación religiosa en los centros oficiales, deberá existir una actitud de diálogo y de franca colaboración, en la medida de lo posible;
- en todo caso, es de particular importancia la atención espiritual que debemos ofrecer al profesorado secolar, oficial o privado;
- igualmente, se manifiestan de importancia creciente los movimientos juveniles, los clubes o centros de juventud, los medios audio-visuales, etc., que permiten una transmisión del Mensaje salvífico usando del nuevo lenguaje que hoy llega tan directamente a las gentes;
- por último, todas las sugerencias anteriores, la urgencia del problema y, una vez más, lo imperativo del mandato, requieren una planificación de las actividades en orden a la educación cristiana, teniendo en cuenta las necesidades, el personal y los medios con que se cuenta. La virtud sobrenatural de la prudencia, que gobierna el ejercicio de la Pastoral, debe encarnarse en este sentido planificador de nuestras preocupaciones y actividades.

B. En segundo lugar, en cuanto al servicio que la Iglesia presta a la sociedad para la promoción cultural, dos criterios deben regir su actividad: la misma idea de servicio desinteresado y el testimonio que tiene que dar la Iglesia al manifestar su presencia en los medios más abandonados y en los sectores educativos más descuidados y más prometedores.

En concreto, pensamos que se debería tener en cuenta lo siguiente:

a) Es de particular importancia en los momentos presentes, en función de la situación de cambio de nuestros pueblos, la formación de adultos dentro de las líneas del desarrollo comunitario, la preparación de responsables rurales, de capataces agrícolas, de obreros especializados, de técnicos intermedios, y de normalistas;

b) Igualmente, en orden a esta educación ampliamente entendida, queremos llamar la atención sobre el uso de los medios de educación asistemática, que no hemos valorado suficientemente hasta el presente: colaboración con los padres de familia, con los movimientos juveniles, uso de técnicas audio - visuales, todo lo cual exige la preparación del personal, con posibilidades multiplicadoras cada vez mayores:

5. En cuanto a la escuela católica, creemos conveniente subrayar la importancia que conserva en el mundo de hoy, pues ella debe constituir las preocupaciones educadoras de la familia, de la sociedad, de la Iglesia y de los diversos grupos intermedios. Ella es el lugar ideal en el que la cultura es inspirada por los valores cristianos.

Pensamos que es importante, ante todo, que entremos en un diálogo profundo y sincero con los Superiores de Institutos religiosos, que tan abnegadamente se consagran a estas tareas, para compartir con ellos la inquietud de la Iglesia en orden a la extensión de la educación cristiana, de tal forma que con la colaboración de los religiosos se pueda llegar a todos los bautizados. Así mismo, queremos estudiar con los Superiores religiosos el mejoramiento de la escuela católica mediante la debida titulación de los religiosos y de la modernización de las técnicas pedagógicas. Creemos de suma importancia revalorizar la vocación apostólica docente abriendo nuevos horizontes a la actividad educativa de religiosos y religiosas, colaboradores nuestros muy apreciados.

Es indispensable, igualmente, la integración del elemento secolar dentro de la escuela católica, siendo él directamente, aunque no exclusivamente, responsable de la ordenación temporal, uno de cuyos elementos fundamentales es la promoción de la cultura.

Todo lo anterior nos hace pensar en la importancia no tanto de multiplicar los centros educativos de la Iglesia, cuanto de mejorar su calidad, orientarlos a los campos de educación hoy día más importantes, teniendo en cuenta el mandato de "atender sobre todo a las necesidades de los pobres, a los que se ve privados de la ayuda y el afecto de la familia o que no participan del don de la fe" (9)

#### 6. En cuanto a la Universidad Católica.

a) Dada la influencia que tiene el estudiantado universitario en la marcha de los países latinoamericanos, parece urgente prestar una mayor atención pastoral a este grupo, tanto en las universidades católicas como en las oficiales y privadas no católicas.

b) La Universidad Católica debería desarrollar su espíritu de servicio, tratando de superar la simple línea de docencia, para pasar a la investigación y al desarrollo de las especialidades universitarias que mejor pueden solucionar los graves problemas de nuestra sociedad, estableciendo un diálogo constructivo con las universidades estatales en orden a no duplicar los esfuerzos, sino a favorecer aquellos estudios que menos existen y más pueden contribuir al desarrollo.

En esta misión no deberá olvidarse el rol específico de la Universidad Católica, en cuanto llamada a procurar la formación integral de la personalidad de los estudiantes, mediante la integración de los valores cristianos en la cultura cambiante, pues sólo así puede lograrse un auténtico compromiso temporal de los profesionales cristianos, con un creciente sentido de responsabilidad política constructiva.

Más que una multiplicación de las instituciones universitarias católicas, parece necesaria una consolidación y mejora de las que existen en A. Latina.

En cuanto a la Universidad Estatal y privada no católica, la preocupación debe llevar a un planeamiento de la acción pastoral, coordinando las múltiples posibilidades que hoy día se ofrecen para atender a los alumnos que las fre-

cuentan y fomentar la presencia en ella de profesores católicos que den testimonio de vida y pensamiento auténticamente cristianos.

b) Esta preocupación de los Obispos reunidos en Baños los lleva a solicitar del CELAM que, por medios de sus departamentos correspondientes, organice un estudio profundo sobre el rol de la Universidad Católica en la presente conjuntura latinoamericana y sobre la presencia Pastoral de la Iglesia en toda la vida universitaria, según las orientaciones conciliares, que urgen una renovación radical en sus instituciones. (1)

7. En fin, pensamos que las anteriores exigencias deben hacernos valorar la importancia de centros de investigación y estudio de los problemas educativos, así como la necesidad de contar con una oficina nacional de planificación y pastoral educacional al servicio del Episcopado, para hacer más eficaces todos nuestros esfuerzos.

---

(1) El CELAM ha respondido a esta solicitud realizando en la segunda semana de Febrero una reunión en Colombia sobre el rol de la Universidad Católica.- N. de la R.

\* \* \*

(viene de la pág. 25)

cas unas Jornadas catequéticas con la misma finalidad que las de Toledo, dirigidas por los PP. Orlando Romero, Miguel Brito, Roberto Viola, y las HH. María de la Cruz y Dominique.

No puede menos de asombrarnos la intensa actividad desplegada por el Oficio Catequético en un trabajo tan urgente como la renovación de la formación en la fe a todos los niveles de edades. Nuestras felicitaciones!

**JORNADAS DE LITURGIA PARA SACERDOTES.** Organizada por la Comisión Nacional de Liturgia se tuvo del 31 de enero al 3 de febrero una reunión sobre la liturgia de la Palabra, bajo la Presidencia de Mons. Marcelo Mendiharat y la colaboración de los PP. Alfredo Trusso, Orlando Romero, Andrés Assandri, Roberto Viola y Piaggio. Aunque lamentablemente el número de sacerdotes fue exiguo, el interés suscitado por la jornada ha decidido a los organizadores a reiterarla en la segunda semana de Julio.

.....

(viene de la pág. 9)

revelado en primer lugar "todo", es decir, la "novedad total". Sólo en un segundo paso podían preguntarse si el "antes" no poseía ya elementos de esa novedad, de ese "ahora". De la misma manera que el entendimiento madura del hombre "descubre" los instintos a partir de una intelectualización, y sólo poco a poco cae en la cuenta de su carácter primigenio y decisivo.

Juan L. Segundo

\* \* \*

# INFORMACIÓN

**SEMINARIO.** El 7 de enero se hizo cargo de la dirección del Seminario el equipo de sacerdotes diocesanos que habrán de regentearlo. Está integrado por los Presbíteros Silvano Berlanda, Rector; Mario Hernández, Vicerrector; Miguel A. Barriola, Prefecto de estudios; Cnar Ferro, Director espiritual; y Miguel A. Curto, Ecónomo y responsable del seminario Menor.

Quisiéramos señalar la importancia para la Iglesia uruguaya de este acontecimiento tan legítimo y tan esperado. La capacidad del equipo de sacerdotes mencionados permite esperar que la formación de los seminaristas responda a la imagen del sacerdote propia de una Iglesia post-conciliar.

**INSTITUTO DE TEOLOGIA.** La Comisión Episcopal del Uruguay y la Conferencia de Religiosos han llegado a un acuerdo importante sobre la creación de un Instituto de Teología común para la formación de los estudiantes del clero diocesano y religiosos. Este hecho es la expresión de una búsqueda de diálogo al interior de la Iglesia, diálogo incipiente, es verdad, pero lleno de esperanzas. El hecho de reunir en una formación común a los futuros sacerdotes en un clima de fraternidad y reflexión, pone las bases verdaderas de un presbiterio realmente unido en torno al Obispo.

Esperamos que, poco a poco el Instituto se convierta en un centro de reflexión teológico-pastoral sobre los verdaderos problemas del hombre de hoy y de nuestra sociedad latinoamericana; en un lugar de inquietud y de diálogo donde se tenga en cuenta lo señalado en el Concilio: "... la Iglesia necesita de modo muy peculiar la ayuda de quienes, por vivir en el mundo, sean o no creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden claramente la razón íntima de todas ellas. Es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, escuchar, discernir, e interpretar con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida, y expresada en forma más adecuada (Caudium et Spes N. 44).

**INTENSA ACTIVIDAD FORMATIVA DURANTE EL VERANO.** El Oficio Catequético ha organizado diversos cursos en el orden nacional y en el arquidiocesano.

En el orden nacional: Curso de iniciación para catequistas parroquiales en Tacuarembó del 9 de enero al 4 de febrero, dirigido por los Presbíteros Juan Costa, Carlos M. Bernardi, Solón Verissimo y Morán, por la Srta. María P. Benthacour y el Sr. Antonio Pérez García.

- Curso de Catequesis de adultos en Nueva Helvecia del 7 al 17 de enero, con la dirección y colaboración de los Padres J. Baquer, Lassègue y Cetrulo, la Srta. Toresita Varela, Sor María de la luz, Srta. Ulvia Mederos y Sor Dominique.
- Cursos para responsables de catequesis de Colegios del interior del 15 al 28 de febrero en Nueva Helvecia, con la dirección y colaboración de los Pbro. Orlando Romero, Miguel Brito, Silvio Frugone, Srta. Mireya Matonte y Sor Regina y Sor Máxima.

En el orden arquidiocesano:

- Jornadas para religiosas y religiosos responsables de catequesis de colegios en Toledo del 17 al 27 de enero, dirigido por los miembros del Oficio Catequético: PP. O. Romero, Techera y Olivera, las HH. Regina Sofía y Emilia y la colaboración de los PP. R. Viola, D. Ubilla, J. Asiaín, A. Assandri y R. Cetrulo.
- Del 28 de febrero al 4 de marzo comenzarán en el Colegio de las HH. Domini-

(continúa en la pág. 24)

## CORRESPONDENCIA

La sección CORRESPONDENCIA se reabre en este primer número de PERSPECTIVAS, cuyo nuevo nombre no debe hacer olvidar que es el N. 11 de una publicación que quiso ser desde el comienzo una invitación al DIALOGO, a la reflexión común.

Pero para que esta sección no se convierta en una simple "Cartas de los lectores" que recoge todo tipo de inquietudes personales (por más válidas que sean), recordamos a nuestros lectores que es una sección abierta para que temas ya tratados en la revista puedan eventualmente ser completados, discutidos, o simplemente suscitar preguntas que requieran una aclaración.

La posibilidad de una reflexión personal más extensa sobre temas de interés queda siempre abierta en la sección INTERCAMBIO.

## LIBROS

"Un Uruguayo en el Concilio" - Leonel Veríssimo

He aquí un libro modesto -prácticamente un folleto- que llena ampliamente su cometido.

Como su autor lo explica en el prólogo, se trata de una crónica de la última sesión del Vaticano II, en la que se destaca la acción de los obispos uruguayos.

Llega luego de un año... Como crónica algo atrasa, ¿no es cierto? Leonel Veríssimo no ha dejado de percibir ese desfase en el tiempo.

Leyendo el trabajo de Veríssimo nos ha parecido encontrarle otro valor. El valor inherente a ese género literario de crónica: recrear un ambiente.

Los textos conciliares comienzan a llenar nuestras bibliotecas, así como los comentarios y traducciones; pero existe algo esencial que difícilmente retienen esos textos y comentarios. L. Veríssimo -un año después- evoca la inspiración que llenó el aula conciliar: nos referimos a la frescura del Vat. II, a la libertad de expresión, a la visión mundial con que se abordaron los problemas... al diálogo...

"Un Uruguayo en el Concilio" puede ayudarnos a revivir ese clima y hacernos comprender que el aggiornamento a que está abocada la Iglesia en general, y la uruguaya en particular, solamente puede hacerse en ese espíritu. De lo contrario, esos textos inspirados pueden fosilizarse y perderse en un nuevo y sutil legalismo.