

CRISTIANDAD

Año XIX - Núm. 381

BARCELONA

NOVEMBRE. 1962

AL REINO DE CRISTO POR LOS CORAZONES DE JESUS Y MARIA

Depósito legal: B. 15860 - 1958

LAS ESPERANZAS DE LA IGLESIA

LA UNIDAD MATERIAL DEL MUNDO PREPARA SU UNIDAD ESPIRITUAL



SUMARIO

EDITORIAL

ESPERANÇA I TRADICIÓ

Jaume Bofill Bofill

RESUMEN MENSUAL DEL CONCILIO

EL VATICANO II ANTE LOS PROTESTANTES

Francisco Canals Vidal

LA INFORMACIÓN

Jesús Sainz Mazpule

UNA «UNIÓN INTERNACIONAL»

Francisco Segura, S. I.

EL AMOR DE JESUCRISTO

Roberto Cayuela, S. I.

EL PROCESO DE LIEJA

LA MUJER EN LA SOCIEDAD MODERNA

Roberto Tucci, S. I.

REDACCIÓN: Lauria, 15, 3.º - Telf. 21 27 75

ADMINISTRACIÓN:

Diputación, 302, 2.º - Telf. 22 24 46

Transcribimos el siguiente fragmento de LES ESPERANCES DE L'EGLISE, de Enrique Ramière, S.I., cuya versión ha editado recientemente PUBLICACIONES CRISTIANDAD.

¿Quién no ve, en efecto, que para preparar el establecimiento de la feliz unidad que debe juntar los espíritus y corazones de los hombres en una misma fe y en una misma caridad, era indispensable que primeramente se estableciese en el mundo una gran unidad material? La materia es para los hombres el vehículo del espíritu; la verdad y la gracia, independientes en su existencia propia de las condiciones del espacio, están sometidas a estas condiciones en su transmisión a la sociedad humana; pues la fe, dice el Apóstol, entra por el oído: *Fides ex auditu* (1); pero nadie puede oír si nadie va a predicarle. Ahora bien, a menos de hacer un milagro, es decir, si no es por una rara excepción, el predicador no puede desempeñar su misión sino en la medida en que la sociedad a que pertenece le suministra los medios de llegar a las almas que debe iluminar.

De esta forma, Dios ha hecho triunfar desde el principio la verdad; las grandes revoluciones que han amalgamado los pueblos entre sí han tenido siempre por resultado acercarlos a la luz que no buscaban. Los reyes de Babilonia, extendiendo su imperio sobre todo el Oriente y trasportando a continuación a sus Estados a los hijos de Judá e Israel, creían no servir más que a su ambición, mas, en realidad, secundaban los designios de Dios. Esos cautivos eran misioneros a quienes la conquista había preparado un inmenso auditorio, y que ella, sin saberlo, trasportaba al escenario de su misión. El verdadero Dios parece vencido junto con su pueblo, y su culto parece destruido con el templo; mas aguardad y veréis pronto a su profeta encargado de gobernar el imperio vencedor, y veréis a los pueblos unirse al monarca para adorar al Dios de Daniel.

Más tarde, cuando Grecia al mando de Alejandro, se precipitó sobre Persia y fundó la tercera gran monarquía, tampoco soñaba en la conquista de la verdad; y, sin embargo, esa gran evolución debía tener por resultado no sólo hacer que el conquistador mismo conociese el verdadero Dios, cuya venida habían anunciado los profetas, sino también propagar los libros de Moisés entre los griegos y fundar sinagogas en todas sus principales ciudades.

Nadie ignora cuanto contribuyeron las victorias de Roma al establecimiento del reino espiritual de Jesucristo. "Dios — dice Bossuet (2) —, que había resuelto reunir en el mismo tiempo el nuevo pueblo de todas las naciones, unió primeramente las tierras y los mares bajo este mismo imperio. El comercio de tanta diver-

sidad de pueblos, antes extraños unos a otros y luego reunidos bajo la dominación romana, fue uno de los más poderosos medios de los cuales se sirvió la Providencia para dar curso al Evangelio”.

Al mismo resultado condujeron los impulsos misteriosos que, en el siglo v, hicieron salir del fondo del Septentrión a innumerables enjambres de bárbaros y los lanzaron sobre el imperio romano. Los mismos jefes confesaban que eran arrastrados por una fuerza irresistible que no comprendían. Pero seguramente que el objeto que menos soñaban conseguir, era encontrar, en el seno del imperio que iban a destruir, el glorioso yugo de Jesucristo. Sin embargo, hacia ese blanco les encaminaba la mano de la Providencia, y la Iglesia, que el comienzo había creído ver en ellos los más terribles perseguidores, quedó bien pronto gratamente sorprendida de encontrar en los mismos a sus más sumisos hijos y a sus más intrépidos defensores.

En el siglo xvi, la tierra tiembla de nuevo; es descubierto el mundo desconocido; los continentes más separados se aproximan, y los pueblos hasta entonces más extraños unos a otros se estrechan la mano. Una vez más la unidad material preparó el camino para la unidad moral. Francisco Javier seguirá de cerca a Vasco de Gama, y los apóstoles acompañarán por todas partes a los atrevidos navegantes hasta las playas más apartadas.

¿Dudaremos todavía de los designios de Dios? Y cuando vemos que todos los acontecimientos concurren en nuestros días a apretar más y más la unidad material del género humano, ¿no comprenderemos que esa unidad no tiene otro fin que preparar los caminos a una unidad

moral mucho más estrecha todavía? Sí, todas las señales del tiempo anuncian que se aproxima el momento en que esta unidad, fuente de todos los progresos vendrá a la tierra. Parece que han llegado los días de un nuevo Pentecostés: “He aquí la gran señal: que nosotros, miembros de la familia humana, *estamos hoy todos reunidos en un mismo lugar*”. El globo ha quedado convertido en una sola morada de los hombres.

“Ahora bien, leo en los Hechos de los Apóstoles que, cuando llegaron los días de Pentecostés, los Apóstoles estaban todos juntos en un mismo lugar: *Erant omnes pariter in eodem loco*” (3). Y dice el sagrado texto que entonces el Espíritu Santo descendió sobre ellos para la conquista del mundo.

“Nosotros, pues, en el momento en que todos los miembros de la Iglesia, en que todos los pueblos de la tierra están por fin juntos en un mismo lugar, tenemos hoy más que nunca el derecho y el deber de decir a nuestro Padre: “Enviad vuestro Espíritu y se hará una nueva creación, y la faz de la tierra se renovará”.

“Sí, en este siglo, la ardiente plegaria puede producir grandes novedades; pues, en este siglo, por primera vez, el género humano puede rezar en común.”

“Maravillas de propagación evangélica, imposibles hace cincuenta años, se han hecho posibles el día de hoy.” (4)

(1) *Rom.* 10, 14-17.

(2) Boussuet. *Discours sur l'Histoire Universelle*, 3.^a parte, cap. 1.

(3) *Ac.* 2, 1.

(4) R. P. Gratry, Carta al autor del *Apostolado de la Oración*, E. Ramière, S. I.

NUESTRA PORTADA DEL NUMERO ANTERIOR

Reproduce el fragmento de una página del “Codice Urbinate Latino número 19” que contiene el texto íntegro de los cuatro Evangelios y se entroniza solemnemente en cada una de las Sesiones del Concilio Ecuménico Vaticano II. Es obra de Mateo de Cantugí, que en los años 1475-1482 ejecutó esta copia por orden del duque de Urbino, Federico de Montefeltro. Contiene mil ochenta y dos letras capitales en oro. Las letras marginales y sus cuatrocientos cuarenta y nueve títulos son igualmente dorados. Las miniaturas de los cuatro Evangelistas — la de S. Juan constituye nuestra portada — son obra de Guillermo Girardi y Franco de Russi de la escuela ferrarense. En 1627 pasó, junto con otros manuscritos, a formar parte de la Biblioteca Vaticana. Al terminar las Sesiones del Concilio algunos días se lleva también en solemne procesión — igual que cuando se entroniza al principio de la Sesión — a la custodia de la Biblioteca Vaticana.

ESPERANÇA I TRADICIÓ

*En l'aparició de la traducció castellana de
"Les Esperances de l'Eglise" de H. Ramière, S. I.*

Un problema de «sistemàtica» filosòfica

En la versió del "Catecisme romà" que estudiàvem quan jo era noi, es conservava l'esquema agustinian de les "potències de l'ànima". "Les potències de l'ànima — dèiem — són tres: memòria, enteniment i voluntat".

És curiosa aquesta sobrevivència, perquè estava en desacord amb els textos de filosofia escolàstica vigents aleshores; els quals havien deixat en oblit aquesta divisió. La qüestió de "sistemàtica" filosòfica que això planteja dista força d'ésser purament "formal": esperem que el lector que ens segueixi ho veurà també.

L'esquema agustinian de l'estructura de la "mens" — nivell espiritual de l'ànima — es constitueix en el cor d'una meditació que l'entronca amb el mateix Misteri Trinitari, amb el Secret de la Vida Íntima de Déu. La "mens" o esperit humà és entès, fonamentalment, com "imago Trinitatis"; les realitats inferiors — les "coses" o l'home mateix en el seu nivell corporal i sensible — són només un "vestigium Trinitatis".

Succeí, però, que la irrupció de l'aristotelisme en la filosofia d'Occident superposà un nou esquema a l'anterior; un esquema que, almenys en apariència, constarà de dos membres, no de tres, com l'agustinian. El nou esquema reforça "enteniment" i "voluntat", mentre deixa en canvi, la memòria al nivell de la sensibilitat; no s'atén ja, a la complexa activitat "memorativa" que es desenvolupa al nivell de la "mens", de la vida pròpiament espiritual.

«Dos» o «tres»?

La filosofia ha treballat contínuament amb esquemes duals. En trobaríem ja en la filosofia grega; en el pensament contemporani, podreu veure'n exemples en el pròleg que Joan Estelrich va escriure pel llibre de Berdiaef "*La destinación de l'homme*".

La filosofia escolàstica hi recorre en totes les seves branques: així, en teoria del coneixement, el d'"objecte-subjecte"; en ètica, el de "bé-mal", "valor-contravalor"; en ontologia, "essència-existència", "substància-accident"; en teodicea, "immanència-transcendència"; en psicologia, el mateix que ens ocupa d'"enteniment-voluntat". I tants d'altres.

El lector que tingui algun coneixement de filosofia ens entendreà si diem que l'esquema dual està justificat quan es recolza en la dualitat fonamental que contraposa "acte" a "potència". Noteu, en relació amb això, com

sempre que s'elaboren esquemes duals per la comprensió d'una realitat donada, es tendeix a reduir-la a una estructura acto-potencial, atribuint a un dels seus extrems el valor d'"acte", és a dir, de perfecció, de plenitud difusiva, i a l'altre el valor de "potència", és a dir, de límit, de "buid" que té horror d'ell mateix. Es comprèn que l'esquema "enteniment-voluntat" hagi fet sorgir la qüestió de la prioritat d'una d'aquestes funcions o facultats sobre l'altra, i que hagi contraposat, en conseqüència, "intellectualisme" a "voluntarisme". (Notem, però, que l'esquema dual és inadequat en aquest cas; el problema que origina és un pseudo-problema, que, com a tal, no té solució.)

L'estructura "acte-potència" fonamenta i expressa un ordre jeràrquic, de prioritats absolutes. Dóna raó de l'"Escala dels éssers", segons una diversitat de plans o nivells. El seu ús, en teodicea, ens condueix al Déu "U". Però no pot ésser vàlidament aplicada, en canvi, per conceptualitzar l'estructura interna de l'"ens" en cadascun dels seus "modes" o graus; no serviria, en Teologia, per tractar del Déu Tri. Des d'aquest segon angle, la unitat de l'"ens" exigeix que el seu dinamisme intern reflecteixi sobre ell mateix, mentre que la dualitat originària, ben al contrari, tensions dialèctiques, situacions d'"inquietud" que comprometrien aquella unitat. Un ordre "rectilini" de prioritats absolutes cedeix el lloc, ara, a un ordre "circular" de prioritats relatives. Però un ordre "circular" és triàdic, no dual. ¿No caldrà, segons això, si es vol donar una descripció correcta de la vida interior de la ment, revalorar-ne aquella tercera funció, la "memòria", que ha estat tant de temps deixada en oblit?

Altres aspectes de la qüestió

Una concepció "dual" de l'estructura de la ment perd la seva connexió amb la Teologia trinitària. La "ment" no és ja la "imago Trinitatis" de la concepció agustiniana. I perd, igualment, tota connexió amb una Teologia de les virtuts teològals. No mostra ja, en el subjecte natural de la Gràcia, cap possible obertura, cap negativa prefiguració de l'organisme sobrenatural compost de "Fe", "Esperança" i "Caritat". En realitat, la doctrina resultant s'ha constituït, ara, dintre dels límits d'una especulació purament racional. En aquest nou clima, han de perdre, lògicament, llur antiga importància, per una banda les qüestions que dèiem sobre el segell que la Trinitat mateixa ha imprès en la creatura (perspectiva de la "imago" i

el "vestigium"), però també la qüestió correlativa de les "apropiacions" en la qual, no obstant, s'actualitza aquella "certa intelligència dels misteris que pot obtenir la raó humana, il·lustrada per la fe, quan s'aplica a aquesta tasca amb constància, pietat i sobrietat", que ens parla la Constitució "De Fide" del Concili Vaticà I.

Però, fins considerant el problema des del pla d'una filosofia que prescindeix de tota subalternació a la Teologia revelada, la teoria "dual" de l'estructura de la ment no està lliure de dificultats. S'ha desenrotllat, certament, en unitat amb la doctrina ontològica dels atributs "transcendentals" de l'"ens", dels atributs de l'"ens" com a tal; i així, es diu que "verum" i "bonum" es prediquen de tot "ens" en tant que polaritzen a mode d'objecte, una doble referència intencional de la ment, per via, respectivament, d'"enteniment" i de "voluntat".

Però, per altra banda, es perd tota connexió orgànica amb la doctrina de les "causes"; i s'impossibilita, segons el nostre criteri, una fonamentació suficient de la doctrina de l'"analogia de l'ens", per la qual l'ontologia s'obre i es prolonga cap a una Teologia natural.

La noció de «memòria»

Les dificultats de sistematització que acabem de citar inviten a reflexionar sobre la complexa funció mental que Sant Agustí denominà "memòria".

Succeeix, ens sembla, que ja en el seu nivell sensible (l'únic que consideren els manuals escolàstics, en tractar de la "memòria") es sol caracteritzar incorrectament la seva funció; que seria: a) una referència al *passat* com a *passat*, referència que b) s'actualitzaria per la *fixació, conservació i reviviscència d'escenes* o "*imatges*". La primera d'aquestes dues connotacions és incompleta; la segona és incorrecta.

Comencem per la segona. L'activitat memorativa es distingeix de la de la "imaginació" perquè aquesta segona realitza associacions, síntesis, unitats "formals". La imaginació és, al nivell sensible, una funció "representativa". La memòria, en canvi, només indirectament es refereix a imatges, en la mesura que la seva activitat es desplega sinèrgicament amb la de la imaginació. De per ella, la memòria reté "vivències", l'impacte que els "fets" han produït en el subjecte. El seu acte es perfecciona, no pas en la referència intencional a una "forma", sinó en l'estabilització d'un "sentiment"; sentiment que no ha d'entendre's, ací, com un estat "afectiu" (amor, odi, joia o tristesa) sinó estrictament com un "sentir la presència" de les coses, per la immutació que, en virtut d'aquesta presència mateixa, produeixen en el subjecte.

D'aquí prové la constitutiva referència de la memòria al "temps", ella és el "temps originari". Reté les coses per llur dimensió d'"existència"; la qual, al nivell anímic que ara considerem, es presentarà com a "durada". D'ací la típica referència de la memòria al "passat com a passat". Però cal tanmateix notar que és fonamental, en l'activitat de la memòria, no que ço que ella reté "*no sigui ja*" "present a la percepció, sinó al revés: que

"*segueixi essent present*" al subjecte un fet que tal vegada no l'impressiona ja al nivell sensorial i perceptiu. Aquest mode de "presencialitat" per la memòria és un mode intermedi entre la "momentaneïtat" de la percepció i un mode superior de presència, consistent en la possessió "totum simul, et perfecte" del temps en un sol acte interior; acte que si bé és veritat que en una dimensió seva està en el temps i és mesurat per ell, en el que té, no obstant, de característic trascendeix el temps i el domina. "Present" en aquest nivell superior de memòria no ho és un fenomen, un "datum" empíric, sinó un "ens" — "*id, cujus actus est esse*". Quan la memòria es considera, no al nivell sensible en el qual es contradistingeix de la imaginació i de l'estimativa animal, sinó al nivell espiritual que ocupen l'enteniment i la voluntat, esdevé com aquests darrers una funció "ontològica".

La memòria agustiniana ateny aquest nivell superior, espiritual, en el qual la dimensió "discursiva" del temps, tot ço que el "viure en el temps" entranya de "relaxació", es supera, com es supera la "fragmentació" del temps en "moments" puntuals. És veritat que l'home no gaudeix de manera pura d'aquesta total auto-presència, per la qual li fóra donada a la vegada una experiència absoluta de l'ésser: tota la persona humana està amarada de temporalitat. Però no per això l'aspecte superior que indiquem pot ésser ignorat. Per ell, el mode humà de viure en el temps és justament aquell que sol anomenar-se avui "historicitat"; terme amb el qual designem un estar en el temps, no abandonant-se a ell, sinó reassumint-lo, totalitzant-lo contínuament per actes de tal condició, que el sentit total del meu viure està compromès en cadascun d'ells. Un exemple d'acte d'aquesta naturalesa és l'acte lliure.

La «memòria», funció existencial

Tenim, ara, dades suficients per entendre per què la "memòria" no figura en l'esquema "aristotèlico-tomista" de les "facultats" o "potències" de l'ànima. Aquest esquema té present els modes d'"intencionalitat" de la consciència, la seva referència i "obertura" a un "objecte" en el qual "terminen" l'activitat de pensament o de volició. Anomenem, si volem, "essències" l'objecte de l'enteniment, i "valors" el de la voluntat. Però la "memòria" no posseeix l'"ens" com a "terme" objectiu, sinó com a "co-principi" subjectiu de la seva activitat. L'actuació de la memòria no fa sorgir un tercer tipus d'"objecte", divers dels del coneixement representatiu i el de l'apetició. L'ordre objectual s'inaugura amb la funció "representativa" (no amb la memòria, que li és anterior) i es perfecciona finalment per l'activitat afectiva. La funció de la memòria, en canvi, és la de connectar les "essències" i els "valors" objectius amb la realitat "existent" en la qual radiquen. La memòria — sembla ben obvi — és existencial.

Bergson havia fet seva aquesta vivència fins a tal punt, que concebia l'existir com una memòria: "existir és recordar". La memòria seria, no sols el "temps origi-

nari”, sinó l’“existència originària”. Per això la doctrina teològica de les “apropiacions” que abans hem mencionat, referia al Pare la Memòria, com li referia l’Eternitat. És el mateix.

La memòria reté l’“existent” com una “presència esdevinguda conscient en la mesura que el subjecte és “immutat” per ella. És un pur “experiri” que s’obre, certament, a una activitat representativa, però que no consisteix formalment en una representació. És un “sentir-se viure, i ésser “com diu Aristòtil; i això en comunitat amb els altres i amb el “món”; un “persistir” junts, fora d’abast de l’acció corrosiva del temps.

“Immutar”, “persistir”, etc., son termes que podrien substituir-se per altres. Però sempre serà inevitable la connotació, en aquest “existir” que la memòria registra, d’un nou element: una dimensió de “tenacitat”, de “força” o “poder”. L’existir no és mai una pura situació passiva. Aquesta dimensió energètica confereix una necessitat intrínseca a l’existir de l’“ens”.

Cap ací apunta, de manera més o menys clara, l’intuïció filosòfica d’un Sant Tomàs, d’un Leibniz, d’un Fichte o d’un Marcel quan ens parlen, respectivament, de “virtus essendi”, de “vis”, d’“acció” o de “fidelitat creadora”. El desplegament d’aquesta dimensió ontològica dona compte que el viure de l’home sigui, no la d’un simple subjecte teorètic (com hauria volgut una filosofia “racionalista”) sinó un viure “històric”: un viure en una “tradicció”.

«Memòria» i «tradicció»

La tradició és “memòria” dels pobles, si en la memòria connotem aquesta dimensió energètica que hem dit. És (si és lícit parafrasejar una locució famosa d’Aristòtil) un “seguir éssent ço que s’era”, com a predeterminació, afegiríem, de ço que serà. La tradició no és “lògica” o “racional”; no és un “argument”, sinó una “força”. Es mama amb la llet materna, es contagia en aquell primer somriure que obrirà a l’infant del Pollion virgilià la possibilitat d’una futura convivència amb els deus i deesses. S’inscriu — per les faules, pels aforismes, pels “nursery rymes”, per les festes i rites — en el fons subconscient de l’individu i de la col·lectivitat. Perpetua actituds, constitueix llinatges. Està arrelada en la pròpia força generativa; es lliga, amb un jurament prestat amb la mà sota la cuixa del pare, a la terra i a la niçaga. Manté la fidelitat als amors i als odís; vincula als homes a vida i mort per llur comunitat genealògica. No tolera la raó racionalista, la filantropia edulcorant, ja que una i altra la dissolen: viu d’una autoritat que lliga les generacions; que possibilita tota la delicadesa d’amistat entre el vell i l’infant, la dialèctica viril entre el pare i el fill que fou rebut, en néixer, sobre els genolls, en reconeixement de la seva “genuïtat”. Per això la tradició, en tant és versió al passat i profunditza en la història en quant troba allí el fonament de la futurició. La tradició és esperança.

«Sum», «adsum», «possum»

En diversos passatges del seu llibre “La espera y la esperanza” i, en concret, en parlar de Sant Agustí, Laín Entralgo aproxima “memòria” i “esperança”. Ens interessa també a nosaltres, en la pobre mesura que permet aquesta nota, fer una confrontació d’aquestes dues dimensions de l’existència humana. La “memòria de futur” que Sant Agustí parla es funda, en efecte, sobre una “protensió”, preconscient, que és l’“esperança” mateixa, ontològicament entesa. El meu present s’amplifica cap al “demà”; soc present (“adsum”) a situacions que no són encara, precisament perquè són “futures”: quelcom que “futurum est”, que a la vegada “serà” i “ha d’ésser”. Aquesta necessitat radica en el meu propi “sum”; per ell, tinc el futur en la seva mà, ja sigui que s’exerceixi com a decisió lliure, ja com a pur determinisme de natura. Per això, com hem dit, no és únicament “presència” (adsum) sinó poder (possum). “Sum”, “adsum”, “possum” és l’estructura ontològica del jo en tant que pur principi, que subjectivitat pura.

L’esperança així entesa fonamenta el voler (“vull”). La voluntat elícita assumeix, en efecte, en el “vull” (per una reflexió sobre el seu propi fonament, que li és constitutiva) l’“ésser” mateix del subjecte entès com a poder (possum) i actualitza aquest poder en actes. Acte per acte, ço que serà perquè ha d’ésser — ço que “futurum est” — és successivament rescatat al temps i constituït “extra causas”.

«Esperança» i «tradicció»

L’esperança, entesa en el seu nucli originari, és un transcendir (per virtut pròpia o prestada) la contingència temporal; és la tradició en tant que projectada al futur. Treu mestrage del passat; però no per un argument, que no podria ésser altre que un argument — inconcloent — d’analogia: sinó perquè el passat m’ha donat consciència d’una força que sento encara operant i jove en mí (aquella “força tranquil·la” que diu Costa i Llobera en la seva oda a Horaci) i em fa encarar-me amb serenitat a l’amenaça de tota futura contingència. Aquest és el “magisteri” de la Història, “magistra vitae”, aquest és el missatge de la vellor; ja que la missió dels vells es confortar, en els joves, l’esperança.

On la raó no conclou, l’esperança espera. Més: l’esperança salta per damunt, no sols de la carència de raons, sinó de raons que eventualment se li oposin, acusant-la de temeritat o de fol·lia. L’esperança espera contra tota esperança: és la resposta de la fidelitat a la fidelitat. Abraham; Maria; l’històrica “esperança” que, al cap de dos mil anys, ha fet retornar Israel a Palestina han desafiat tots un i “quomodo fiet instud?” que no tenia resposta racional possible.

L’«esperança» teològica

Quan l’“esperança” — com la d’Abraham o de Maria — és sobrenatural es funda en el poder, la promesa

i la fidelitat de Déu, permanentment Present vora els homes: Jo sóc amb vosaltres fins a la consumació de la Meva obra. Per això en la base de la nostra Litúrgia ens acollim a un Déu "omnipotent" i "etern": "Omnipotens sempiterna Deus".

«Les esperances de l'Església»

L'estructura ontològica que hem pretès suggerir en aquesta nota reapareix clarament manifesta en les "esperances de l'Església" i, si voleu, en "les esperances de Joan XXIII". Recordem l'argumentació que es desenrotlla, per exemple, en la seva alocució en la inauguració del Concili.

Una tradició de vint Concilis celebrats en les circumstàncies més adverses a la llibertat de l'Església es continua ara en el Concili present. Ells han servit per actualitzar cada vegada, de manera solemne, la cons-

ciència de la força que l'Església troba en el "Braç de Déu" que la sosté, com l'Espòs a l'Esposa. Confia en la Providència del Pare, que obre camins imprevisibles. ¿No veiem com els esdeveniments i les obres dels homes (i ben sovint sense que ells s'ho proposin o ho esperin) reverteixen en bé de l'Església? Qui hauria pogut preveure que la malícia mateixa del laïcisme i del materialisme contemporanis donaria a l'Església una llibertat de moviments que la protecció civil li havia, altres vegades, impedit? Avui ja no és concebible un "veto" com el que, encara, en el Conclave que elegí a Pius X, posà Àustria al Cardenal Rampolla.

Per això l'Església marxa amb confiança cap al futur; el "petit ramat" no tem. I la seva esperança no és vaga i concreta: el Papa afirma que "l'Església farà que l'home, les famílies i els pobles dirigeixin efectivament llur esperit a les coses celestials". És l'esperança del Regne d'Aquell a Qui el Pare ha sotmès tota creatura.

Jaume BOFILL I BOFILL

RESUMEN MENSUAL DEL CONCILIO

ESQUEMA DE «SACRA LITURGIA»

Durante este mes de noviembre el Concilio ha celebrado diecinueve Congregaciones Generales (de la XII a la XXX).

En las siete primeras se continuó el debate del esquema de constitución sobre la sagrada Liturgia, que terminó en la XVIII Congregación General.

En la XIX, celebrada el 14 de noviembre, la asamblea votó la siguiente orden del día:

1) *El Concilio Ecuménico Vaticano II, examinado el esquema «de Sacra Liturgia», aprueba los criterios que le inspiran, puesto que se enderezan a hacer, con prudencia y comprensión, que las diversas partes de la Liturgia sean más vitales y formativas para los fieles, conforme a las modernas exigencias pastorales.*

2) *Las enmiendas propuestas en la discusión conciliar, tan pronto como sean examinadas en la debida forma y compiladas por la Comisión conciliar de la Liturgia, sométanse diligentemente a la votación de la Congregación General a fin de que sus decisiones sirvan para la redacción del texto definitivo.*

El resultado de la votación fue: votos favorables 2.162, contrarios 46, nulos 7. La discusión sobre dicho esquema ha ocupado 15 Congregaciones Generales (del 22 de octubre al 15 de noviembre).

Posteriormente, en la XXI Congregación General, se ha puesto a votación, párrafo por párrafo, el proemio de dicha Constitución, según ha quedado después de las enmiendas introducidas por la Comisión respectiva, teniendo en cuenta las propuestas hechas por los Padres en el aula conciliar. Los cuatro párrafos de dicho proemio fueron votados favorablemente por más de los dos tercios (el 98 %) de los Padres presentes.

• • •

ESQUEMA SOBRE LAS FUENTES DE LA REVELACIÓN

En la XIX Congregación General (14 noviembre) comenzó la discusión de este esquema de constitución dogmática, que continuó en los siguientes días, manifestándose en el aula diversas opiniones en pro y en contra de la formulación y estilo de dicho esquema. Por ello, en la XXIII Congregación General (20 noviembre), el Consejo de Presidencia sometió a votación de los Padres si había que in-

terrumpir el debate o continuarlo con la discusión de sus capítulos. Votaron por la interrupción 1.368 Padres, y por la continuación 822, con 21 votos nulos. Falta-ron, pues, 106 votos para la mayoría requerida de los dos tercios.

En la XXIV Congregación General, el Secretario Mr. Felici leyó una comunicación de la Secretaría de Estado de Su Santidad que, en vista del resultado nulo de dicha votación, decía: «*Ha parecido útil que una especial Comisión estudie de nuevo el esquema antes de seguir en su examen. Por deseo del Sumo Pontífice, esta Comisión estará formada por varios Cardenales y por miembros de la Comisión teológica y del Secretariado para la Unión de los Cristianos. La nueva Comisión deberá retocar el esquema, haciéndolo más breve y poniendo de relieve los principios generales de la doctrina católica sobre la Revelación, ya tratados en el Concilio de Trento y en el Vaticano I.*».

En la XXVI Congregación General se comunicó la constitución de dicha Comisión especial, que presiden los cardenales Ottaviani y Bea, y la integran, además, los cardenales Licart, Frings, Ruffini, Meyer, Lefevre y Browne, y varios miembros de la Comisión teológica y del Secretariado para la Unión de los Cristianos.

* * *

ESQUEMA SOBRE LOS INSTRUMENTOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL

En la XXV Congregación General (23 noviembre) se comenzó el estudio de dicho esquema, elaborado por un Secretariado preparatorio del Concilio que ha quedado integrado en la Comisión conciliar para el "apostolado de los laicos, prensa y espectáculos".

Se compone dicho esquema de un proemio y cuatro partes: 1) Doctrina de la Iglesia sobre aquellos instrumentos; 2) Su función apostólica; 3) Normas disciplinares; 4) Examen de los más importantes: prensa, cine, radio y televisión.

Se han dedicado a su estudio tres Congregaciones Generales (la XXV a la XXVII) y en la XXVIII se aprobó, por 2.138 votos favorables, 15 contrarios y 7 nulos, el siguiente acuerdo:

1) *El esquema queda aprobado en sus líneas generales. Es sumamente oportuno que la Iglesia, en el ejercicio de su magisterio conciliar, se ocupe de un problema de tanta importancia.*

2) *Teniendo en cuenta las observaciones hechas por los Padres conciliares, se da mandato a la respectiva Comisión para que tome del esquema los principios doctrinales de carácter general, con el fin de darles una formulación que, conservando toda la sustancia, resulte más breve y pueda ser propuesta a la votación de los Padres en su momento oportuno.*

3) *Todo aquello que se refiere concretamente al terreno práctico y ejecutivo, por mandato expreso del Concilio, ha de ser redactado en forma de instrucción pastoral, a cargo de la pontificia Comisión, para la radio, el cine y la televisión (cuya competencia ruegan al Sumo Pontífice extienda a todos los medios de comunicación, incluida la prensa) y con colaboración de especialistas de las diversas naciones.*

* * *

ESQUEMA SOBRE LA UNIDAD DE LA IGLESIA

En la Congregación General XXVII (26 noviembre) se comenzó el estudio del decreto sobre unidad de la Iglesia «*Ut omnes unum sint*», expresión de su solícito afán para la unión con los hermanos separados de Oriente.

Este esquema se refiere sólo a dichos hermanos. Fue elaborado por la Comisión preparatoria para las Iglesias Orientales, que tiene otros sobre ritos, participación en las funciones sagradas, etc. Se completará, además, con otros elaborados por la Comisión teológica y por el Secretariado para la "Unión de los Cristianos".

Consta dicho esquema de tres partes: En la primera, se explica en qué consiste teológicamente la unidad de la Iglesia; en la segunda, los medios de carácter teológico, litúrgico, jurídico, psicológico y práctico para llegar a la reconciliación; y en la tercera, los modos y condiciones de ésta, en el respeto del patrimonio religioso, histórico y psicológico de la Iglesia Oriental.

Su discusión ha ocupado cuatro Congregaciones Generales (la XXVII a la XXX).

EL VATICANO II ANTE LOS PROTESTANTES

(continuación*)

El problema de lo postridentino - Protestantismo, humanismo y contrarreforma - La Iglesia romana ¿maestra de confianza en el hombre? - La «dispensación» redentora según el Papa Damaso - La tensión dialéctica del error frente al Si divino y eterno - Efeso, Calcedonia y Constantinopla II en la rectilínea evolución del dogma - Los concilios antipelagianos, y Trento «sin problema» - Dualidades y separaciones en el catolicismo posttridentino. La divina «solución de todas las dificultades».

Sería difícil negar, sin ignorar toda la multiforme complejidad de un largo proceso histórico la existencia de un problema de lo postridentino. En nuestros días es fácil percibirlo y su afirmación constituye un tópico. Esto no significa que la tarea de caracterizarlo no resulte en gran manera problemática.

Desde una perspectiva teológica no se podría tampoco soslayar esta decisiva pregunta: ¿en qué relación está Trento, como Concilio Ecuménico de la Iglesia Católica, con aquel complejo de aspectos del «catolicismo» de los siglos del barroco, de la ilustración, y del romanticismo, en torno a los que se suscita nuestra contemporánea perplejidad sobre el problema de lo postridentino?

El planteamiento adecuado de esta cuestión exige mantener la mirada atenta a las antítesis y a las implicaciones que refieren y oponen entre sí, en lucha dramática, a la Reforma, el Humanismo y la Contrarreforma.

La visión que llegó a hacerse tradicional en la apologética católica contrarrevolucionaria señalaba una línea de conexión entre el Humanismo, la Reforma, el pensamiento ilustrado y la revolución política y social anticristiana. El «libre examen» era una protesta precursora de esta Revolución. Idéntico punto de vista, pero con signo de entusiasta valoración positiva, era profesado en común por el liberalismo masonizante y por el protestantismo liberal.

Tal conexión es hoy rechazada, en nombre del principio profundo y de la fuerza esencial de la Reforma, por el protestantismo ortodoxo en sus sectores más tradicionales. Warfield, denunciando el entronque del protestantismo liberal con el deísmo, el enciclopedismo y el *Aufklärung*, dio de él esta sugerente y significativa calificación: «Este neoprottestantismo que ha repudiado a Lutero y todos sus fervientes caminos, y vuelve a

buscar su ascendencia espiritual en la indiferente actitud religiosa de un Erasmo» (22).

Con tendencia parecida, y desde el enfoque de un calvinismo «integrista» ha notado Berkhof: «Los principios de la Reforma, con su énfasis sobre la dependencia absoluta del hombre respecto a la gracia de Dios en orden a su salvación, y sobre la necesidad de la fe en Cristo y el apoyo en su sacrificio redentor, chocan fuertemente contra los principios del Renacimiento, que puso su acento sobre la autonomía del hombre y sobre la suprema necesidad de la cultura humana. Bajo la influencia de estos principios humanistas fue considerado indigno del hombre someterse a una autoridad externa, ya fuese la voz de la Iglesia hablando por el Papa, ya la voz de Dios hablando por la Biblia» (23).

Para este mismo autor el modernismo no es nuevo sino en cuanto rompe con la doctrina tradicional en la Iglesia, expresada en los credos históricos; procede en realidad de una línea que tiene su punto de partida en la recepción de la filosofía griega por el cristianismo oriental, y en la que se incluyen Orígenes, Pelagio, Abelardo, los humanistas del Renacimiento, el socinianismo, Schleiermacher y Ritschl. Esta corriente se contrapone a la auténticamente cristiana, que de Tertuliano y San Agustín, pasando por San Anselmo, conduce a los reformadores y a los teólogos protestantes del siglo xvii (24).

Un protestantismo radical coincide así con el catolicismo ultramontano al condenar el espíritu antropocéntrico y anticristiano que inspiró el humanismo del Renacimiento y condujo a la contemporánea teología modernista. Incluso en la alusión al contagio helénico como inicio de aquella corriente desviada, podría notarse un curioso aspecto de coincidencia entre la actitud calvi-

(22) Benjamín Breckinridge Warfield, *Calvin and Augustine*, Philadelphia, Pensilvania, pág. 504.

(23) L. Berkhof, *Aspects of Liberalism*, Michigan, año 1951, pág. 89.

(24) *Ib.*, pág. 114.

* Véase CRISTIANDAD, número 379.

nista integral y la de ciertos sectores intransigentes del mavimientto ultramontano en la época romántica (25).

El contraste es por otra parte radical: el ultramontanismo consideraba la Reforma como una rebeldía frente a la autoridad confiada por Dios a su Iglesia, rebeldía que, apoyándose en el humanismo renacentista, intentaba destruir el orden teocéntrico que informó la cristiandad medieval; la Contrarreforma católica fue la afirmación de este tradicional teocentrismo frente a la revolución humanista y protestante. Para el protestantismo, por el contrario, aquella misma autoridad de la Iglesia, y muy particularmente la centralización romana de la cristiandad latina, que había triunfado en Florencia, y todo el conjunto de estructuras y doctrinas heredadas del catolicismo medieval, constituyeron la más grandiosa usurpación humana de la autoridad de Dios expresada en la Escritura: la Contrarreforma habría sido un movimiento antropocéntrico, enfrentado al radical teocentrismo propugnado por los reformadores.

* * *

La historia de las definiciones doctrinales y de las condenaciones de sistemas erróneos, emanadas del magisterio de la Iglesia católica a partir del siglo XVI, parece ofrecernos una relativa escasez de actos dirigidos a reprimir actitudes naturalistas, a reprobar tesis desconocedoras de la herida del pecado en el hombre caído, o defensoras de la autonomía de lo humano frente al orden "sobrenatural".

En el mismo siglo XVIII, se muestran como más características y de mayor resonancia histórica que las primeras reacciones contra las sociedades masónicas o contra la filosofía del siglo, las condenaciones antijansenistas de la celeberrima Bula *Unigénitus* de Clemente XI, o de la promulgada por el Pío VI contra el Sínodo de Pistoia.

Hasta las grandes luchas antiliberales del siglo XIX no parece haber llegado para la Iglesia romana el momento de reaccionar con insistencia y energía frente al optimismo naturalista que inspiró el racionalismo moderno. Las polémicas entonces suscitadas en torno al tradicionalismo filosófico actualizaron en un nuevo sentido, al proyectarlas sobre un horizonte histórico y sociológico, las antiguas cuestiones sobre la impotencia de la naturaleza caída, sobre el curso doloroso y desorientado de la humanidad como efecto de la corrupción del pecado, sobre la necesidad moral de la revelación y de la fe para la reordenación del orden mismo de las cosas humanas.

En aquellas polémicas los "tradicionalistas" fueron reiteradamente acusados de reincidir en las tesis de Ba-

yo y Jansenio — un pesimismo sobre la naturaleza caída fundado en la confusión entre la naturaleza y la sobrenaturaleza —, mientras que ellos mismos denunciaban a su vez el semirracionalismo de sus adversarios católico-liberales como un nuevo "semipelagianismo filosófico" (26).

La constitución "De Fide Catholica" promulgada por el Concilio Vaticano I, se dirigió ciertamente contra el racionalismo, pero al definir la posibilidad de un conocimiento natural de Dios, se enfrentó también contra el tradicionalismo filosófico, y utilizó así un lenguaje "dualista" que subraya con energía la distinción del doble orden natural y sobrenatural (27).

Si recordamos que el Concilio completó su tarea con la definición del primado e infalibilidad pontificia, podríamos atrevernos tal vez a resumir todo el conjunto de la obra doctrinal de los dos últimos Concilios Ecuménicos señalando dos líneas temáticas fundamentales: la defensa de la naturaleza, de la libertad y de la razón humanas, y la insistencia en los elementos sensibles de la obra redentora realizada en la Iglesia jerárquica, depositaria de la sucesión y la Tradición apostólica.

* * *

"Nous ne lisons point qu'il y en ait eu de repris pour avoir trop puisé a la source d'eaux vives" (28). Calvino, en carta al rey Francisco I de Francia que precede a su "Intitución cristiana", defendía así la Reforma contra las primeras condenaciones romanas.

Desde la perspectiva por él sugerida, aquella condenación de las tesis centrales del protestantismo, que sostiene la primacía y la exclusividad de la fe y de la gracia, y la secular insistencia postridentina en la vindicación del elemento humano, no podrían ser consideradas sino como manifestaciones de una tendencia naturalista y semipelagiana. La eclesiología católica de estos mismos siglos, y las definiciones vaticanas, de tan decidida orientación hacia lo jurídico y autoritario en la Iglesia visible, serían vistas como consumación del intento de suplantarse con doctrinas y mandatos humanos la autoridad de la Palabra divina contenida en la Escritura.

* * *

Si nos dejamos orientar por la sencilla y profunda sugerencia que pudimos leer en Bossuet: al afirmar la interna regeneración del hombre por la gracia no se obscurece ni se disminuye el mérito de la Sangre de Cristo, sino que se le ensalza y reconoce en toda su grandeza, comprenderemos que al minimizar o desconocer la

(25) El Abate Gaume denunció en *Le ver rongeur des sociétés modernes*, París, 1851 "la preponderancia del elemento pagano en la educación". En la polémica suscitada en torno a los clásicos paganos apoyaron a Gaume todos los dirigentes eclesiásticos y seculares del ultramontanismo: Mons. Parisis y el Cardenal Gousset, Donoso Cortés, Luis Veuillot, y el propio Montalembert, todavía no separado del partido católico intransigente.

(26) Ventura de Raulica. *La tradition et les semi-pelagiens de la philosophie, ou le semi-rationalisme devoile*, París, 1856.

(27) "La Santa Madre Iglesia enseña que Dios... puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana...; sin embargo plugo a su sabiduría y bondad revelar al género humano por otro camino, y éste sobrenatural, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad." "El perpetuo sentir de la Iglesia católica sostiene que hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio sino también por su objeto..." Denzinger, núms. 1785 y 1795. Ed. 31.

(28) Jan Calvin, *Institution de la Religion Chretienne*, libro I, pág. XXIV.

comunicación santificante del don divino al hombre caído, su interna regeneración y liberación, ciertamente oscurecemos y disminuimos el honor de la sangre redentora. Sería pues el "pesimismo" de la teología reformada el que, en dirección inversa a la que pretende denunciar en el catolicismo romano, parecería inspirarse en el temor de "trop puiser" en la fuente de aguas vivas.

Guiados por la genial indicación de Bossuet advertiríamos así en las tendencias fundamentales del protestantismo una sutil y peligrosa desviación, que se sitúa inarmónicamente respecto a la ley más íntima y radical de la misericordiosa economía de la redención del hombre por el Hijo de Dios hecho hombre. Aquella ley que formulaba ya el Papa Dámaso, al decir, contra los negadores de la integridad de la naturaleza humana en Cristo: "los arrianos enseñan que es imperfecta la divinidad en el Hijo de Dios, y éstos se engañan al afirmar que es imperfecta la humanidad en el Hijo del Hombre. Si ha sido asumido imperfectamente el hombre, es imperfecto el don divino y es imperfecta nuestra salvación, pues no ha sido salvado todo el hombre. Y ¿dónde queda la palabra del Señor: Vino el Hijo del Hombre a salvar lo que había perecido?... nosotros, que sabemos que somos salvados íntegra y perfectamente, profesamos con la Iglesia católica que Dios perfecto asumió perfecto lo humano" (29).

* * *

Desde la edad apostólica el error anticristiano viene a presentarse en una polaridad dialéctica, al oponerse al misterio revelado desde una doble tendencia de diversa y antitética actitud.

"Nec judaicum nec haereticum sequamur errorem" exhortaba en su tiempo San Jerónimo. Ni el error de un Mesías humano, exaltado a la adopción divina en méritos de su propia justicia según la Ley, Rey terreno de un reino mundano y carnal, ni el contrapuesto error "herético" negador de la carne de Cristo, despreciador de la resurrección y del reino, hostil a la Ley y a los Profetas.

Desde aquella primera antítesis que enfrentó el ebionismo milenario y las primeras gnosias, diríase que una corriente misteriosa, en sucesivas atenuaciones y evoluciones, mantiene en continuidad secular la interna dialéctica de las desviaciones religiosas.

El error judío, que pervivió en él "adopcionismo", y se atenuó en el dualismo separatista que hizo surgir la herejía nestoriana, tiene su vertiente soteriológica en el error pelagiano — neofarisaico y estoico — surgido también en las propias escuelas y autores en que se originó el nestorianismo. El error "herético", hostil a la obra y a la ley del Creador y Señor del mundo — que "viendo todo lo que había hecho juzgó que todas las cosas eran buenas" — parece haberse transformado sutilmente en una línea que, aún atenuando la estridencia de un

dualismo maniqueo, ha invocado lo divino contra lo humano, lo "pneumático" contra la plasmación histórica y sensible de la obra redentora, la redención y la gracia contra la ley y la autoridad, y que en el siglo del humanismo se vino a concretar en la antitética teología de la gracia sin la libertad humana.

En cierto sentido la fe ortodoxa y católica aparece siempre como una "vía media" entre opuestos errores. Pero en modo alguno podría ser considerada como "sintesis" conciliadora de contrarios. La contrariedad dialéctica es nota propia del error, precisamente en la medida en que todo error es una parte de verdad, esto es sólo una verdad parcial. La dialéctica es despliegue propio de la finitud cerrada sobre sí misma. Por lo mismo el tenso equilibrio exigido por la fe no se conseguiría por la tendencia conciliadora que tomase el pretexto de que todo error contiene una parte de verdad.

La fe se regula por la verdad plenaria y divina. Cristo, que es la Verdad, eterna afirmación, sintetiza por la Encarnación redentora el don divino que se comunica a las criaturas y la integridad de los elementos creados que asume y redime, destinados y llamados a la "recapitulación" en Él.

* * *

El evolutivo crecimiento y progreso del dogma cristiano no constituye en sí un proceso dialéctico: la verdad definida avanza objetivamente en línea recta. No se opone Calcedonia como "antítesis" a la "tesis" de Éfeso — de modo que el V Concilio Ecuménico viniese a ser una síntesis de contrarios —. Éfeso, Calcedonia y el II de Constantinopla, V Ecuménico, enseñaron respectivamente lo que en las fórmulas de nuestro catecismo se expresaba con este preciso lenguaje:

Jesucristo es la segunda Persona de la Santísima Trinidad, esto es el Hijo de Dios hecho Hombre (Éfeso).

Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre (Calcedonia).

En Jesucristo hay una sola Persona divina, y dos naturalezas, divina y humana (V Ecuménico).

Si tenemos en cuenta que Éfeso definió la unidad hipostática de Cristo mediante la afirmación de que María es Madre de Dios, que engendró, según la carne, al Verbo hecho carne, nos bastará recordar que la relación de maternidad supone la perfecta igualdad de naturaleza entre la madre y el hijo, para advertir que el "diofisismo" calcedonita no era simplemente compatible con la afirmación de que Cristo es uno, sino que estaba exigido implícitamente por la definición efesina.

Así el Concilio de 431, en cuya fecha conmemorativa se inauguró el Vaticano II, al legar a los siglos cristianos la fórmula de María, Madre de Dios, los iluminó con la más espléndida y sugerente manifestación del enlace de lo divino y lo humano, esencia de la dispensa-

(29) Denz. Ed. 32. n.º 146.

ción del misterio escondido desde la eternidad. Antes de proseguir nuestra reflexión sobre el sentido de Trento y el problema de los postridentinos, atenderemos a lo

que un prestigioso teólogo ortodoxo ruso expresó sobre este nuclear punto de la doctrina cristiana, que tan profundamente nos une con las iglesias separadas de Oriente.

MARÍA EN LA IGLESIA ORTODOXA, SEGÚN SERGIO BOULGAKOFF

Una fe en Cristo que no implique la veneración de su Madre es otra fe, es otro cristianismo que el de la Iglesia ortodoxa. El punto en que el protestantismo difiere más de la ortodoxia es el de la ausencia de la Virgen en la creencia y en la vida.

La perfecta unión de lo divino y de lo humano en Cristo está ligada a la santificación y glorificación de la naturaleza humana, es decir, ante todo a la santificación y glorificación de la Madre de Dios.

La Iglesia no separa nunca la Madre del Hijo, Aquella en quien se ha encarnado, de Aquél que se ha encarnado; al adorar la Humanidad de Cristo, venera a su Madre, de la que ha recibido esta Humanidad, y que representa en su persona al linaje humano entero.

En María se realizó toda la santidad a que podía alcanzar por la gracia divina la humanidad aún después del pecado, en la Iglesia del Antiguo Testamento.

Ahora bien la Iglesia del Antiguo Testamento tenía por fin elevar, conservar y preparar una humanidad santa, digna de recibir el Espíritu Santo, es decir, digna de la Anunciación, en la persona de María.

Por esto María no es meramente el instrumento, sino que es la condición directa y positiva de la Encarnación, es su aspecto humano. Cristo no podía encarnarse haciendo mecánicamente violencia a la naturaleza humana. Era preciso que esta naturaleza dijese ella misma, por boca del más puro ser humano: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra». En aquel momento el Espíritu Santo descendió sobre ella, fue el Pentecostés de María, por la Anunciación; y el Espíritu la santificó plenamente y permaneció en ella.

La relación entre la Virgen y su Hijo no se limita al solo nacimiento, subsiste en la medida misma en que lo divino y lo humano están inseparablemente unidos en Jesucristo. La Virgen — infinitamente humilde — queda en la sombra durante el ministerio terreno del Señor; no sale de ella sino para estar junto a la cruz en el Gólgota. Con su sufrimiento maternal, ha hecho

junto con Él el camino de la cruz, ha participado de su Pasión y ha debido también participar la primera en su resurrección.

La Virgen María es el centro invisible, pero real, de la Iglesia Apostólica. En ella está oculto el secreto del cristianismo primitivo, así como el secreto del Evangelio del Espíritu, el escrito por San Juan, que Cristo le dio por hijo desde lo alto de la cruz.

Habiendo muerto María con muerte natural, no fue cautiva el día de su Dormición de la corrupción de la muerte, sino que resucitada por su Hijo, permanece en su cuerpo glorioso a la diestra de Cristo en los cielos.

María es la justificación, el fin y el sentido de la Creación; ella es, en este sentido, la gloria del mundo. Dios es en María ya «todo en todos.»

Permaneciendo en el cielo en estado glorioso, la Virgen continúa siendo la Madre del linaje humano por el que ruega e intercede. Por esto la Iglesia le dirige sus súplicas y pide de ella el socorro. Ella cubre el mundo con su velo, rogando y llorando sobre los pecados del mundo; en el juicio final ella también intercederá ante su Hijo y le pedirá gracia.

María santifica el mundo natural todo entero, en ella y por ella alcanza el mundo la transfiguración. En resumen, la veneración hacia la Virgen marca con su sello toda la antropología y la cosmología cristiana, y toda la vida de la oración y de la piedad.

Las oraciones dirigidas a la Virgen ocupan en el culto ortodoxo un lugar tal que apenas podría ser delimitado. Además de las fiestas y de los días consagrados a la Virgen, cada oficio contiene plegarias innumerables dirigidas a María, y su nombre es constantemente pronunciado en el templo, junto al de Nuestro Señor Jesucristo.

Sus iconos se encuentran ante nosotros sobre el iconostasio y en diversos lugares del templo, y en los hogares de los fieles cristianos (30).

* * *

Como Calcedonia no fue la antítesis de Éfeso, tampoco podría sostener ningún católico, sin grave deformación de su fe, que las definiciones de Trento sobre el pecado original y sobre la justificación se enfrentaran a aquellos antiguos concilios, que el magisterio universal de la Iglesia y la autoridad de la Sede romana consideraron siempre como expresión de la fe cristiana, el testimonio, frente a los pelagianos y semipelagianos, del «evangelio de Pablo» contenido en las epístolas a los romanos y a los gálatas.

Sería no obstante desconocer el despliegue humano e histórico de la Iglesia visible, ignorar que el proceso polémico de defensa y formulación de la verdad revelada es condicionado, no sólo en cuanto a las querellas teológicas, sino en algún sentido en las mismas formulaciones dogmáticas, por las evoluciones antitéticas en que se despliega la dialéctica del error. Las definiciones de Trento suponen, y en muchos aspectos reiteran, las

(30) Sergio Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, págs. 164 a 167.

de los antiguos concilios antipelagianos; es obvio no obstante que su intención era "opuesta" precisamente por enfrentarse a posiciones antitéticas a las del pelagianismo.

Supuesta la misericordiosa dispensación del misterio redentor, por la que Dios quiso que sus dones fuesen también méritos nuestros, y el designio divino de mantener en una Iglesia visible la sucesión de los Apóstoles — enviados al mundo como Él fue enviado por el Padre —, las formas más sutiles y peligrosas del error son aquéllas en que la rebeldía humana no parece dirigirse sino contra los elementos inferiores y creados, sensibles e instrumentales, de la comunicación de la gracia; entonces la misma rebeldía se presenta como fidelidad a la soberanía de Dios, apoyo exclusivo en su omnipotente misericordia y rechazo de toda idolatría y de toda confianza en el hombre.

Por esto podía aludir San Ignacio de Loyola, el más grandioso probablemente de los espíritus dirigentes de la Contrarreforma católica, al "peligro de los tiempos" al advertir que:

"No debemos hablar tan largo instando tanto en la gracia, que se engendre veneno para quitar la libertad, de manera que de la fe y gracia se puede hablar cuanto sea posible mediante el auxilio divino, para mayor alabanza de la su divina majestad, mas no por tal suerte ni por tales modos, mayormente en nuestros tiempos tan periculosos, que las obras y libero arbitrio reciban detrimento alguno o por nihilo se tengan" (31).

Por esto también, como la más urgente e indispensable norma de obediencia a la soberanía de Dios insistía en sus Reglas "para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener" en el acatamiento y estima por los aspectos más concretos y aún contingentes de la vida de "nuestra Santa Madre la Iglesia jerárquica".

El apóstol de la mayor gloria de Dios sentía claramente sin duda que el tener en nada las obras y el libre albedrío en ningún modo conducía a la alabanza de la majestad de Dios; puesto que con no menor claridad advertía que era efecto de la gracia misma la buena voluntad y la buena obra del cristiano, y así exhortaba en sus Ejercicios Espirituales:

"...pedir a Dios Nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer..., que más su alabanza y gloria sea" (32).

Frente a una "teología de la gracia sin la libertad" la actitud esencial y profunda de la Contrarreforma no representaba una "antítesis" sino la reafirmación de la verdad tradicional y plenaria. "Non ego autem, sed gratia Dei mecum." Pensar al hombre como el autor del bien merecedor de vida eterna es craso error pelagiano; creer que Pablo afirma que el hombre y la gracia de

Dios, o si se quiere, que la gracia de Dios y el hombre, son causas entre sí coordinadas y concurrentes del bien obrar, es propio de posiciones semipelagianas; la antitética posición que olvida la "salvación", en el hombre adulto, del mismo libre albedrío por la gracia que mueve a obrar meritoriamente al justo, y aún excita al pecador a que coopere activamente en su justificación, es el error protestante; la gracia de Dios conmigo es la fórmula paulina y católica.

* * *

Si hemos reconocido la existencia de *un problema de lo postridentino*, no deberemos retroceder ante la pregunta acerca de si ha habido en el "catolicismo" de los últimos siglos, diríamos tal vez con toda precisión en el *catolicismo postrenacentista*, actitudes y tendencias "antitéticas" al protestantismo y al jansenismo, *no puramente ordenadas a la defensa de la verdad plenaria*, sino implicadas ellas mismas en la dialéctica que contrapone y a la vez refiere entre sí a la protesta de la Reforma y al antropocentrismo humanista.

Hemos formulado a lo largo de este artículo interrogantes cuya respuesta en uno u otro sentido no nos atreveríamos a proponer. *La decisiva pregunta que acabamos de plantear creemos que debe ser respondida, y por cierto afirmativamente.*

Momentos de plenitud humana y aún de floración y progreso de la vida cristiana en tantos y tan significativos aspectos, carecieron no obstante los siglos postridentinos de la capacidad para el desenvolvimiento armónico, y vieron frustrarse el ideal de la síntesis de la religión y de la vida. Efecto y causa a la vez de tal escisión vino a ser el hecho de que en las más fundamentales cuestiones de la "teología" y de la "espiritualidad", se revelara como carácter propio de los más auténticos productos de la época la dificultad, todavía insuperada, para las actitudes y las expresiones unitaria y plenariamente comprensivas.

Enumeremos rápidamente algunos centrales ejemplos de aquella dificultad de síntesis. En primer término, el parcial obscurecimiento producido en torno a la idea de la Iglesia, al ponerse de relieve polémicamente por la teología católica aquellos puntos más especialmente atacados por el protestantismo, mientras se desdibujaban los aspectos más íntimos y sobrenaturales, y la realidad eclesial venía a ser concebida como distinta de algún modo de la obra redentora de Cristo. Por esto se ha podido hablar de un "redescubrimiento de la Iglesia", por la renovada atención al dogma de la comunión de los santos y a la contemplación de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo (33).

Aludamos también a la falta de conexión explícita de una teología moral que aspiraba a adaptarse a las nuevas necesidades de los tiempos, respecto de los fines y de los valores más propia y vitalmente cristianos; al cre-

(31) San Ignacio de Loyola, Ejercicios Espirituales, n.º 369.
(32) Ib., n.º 180.

(33) P. Bartomeu M. Xiberta, O. Carm. *Redescubrimient de l'Esglesia tasca de la teologia actual*. Criterion, "El Concili vivent", págs. 49 a 52. Barcelona, 1962.

ciente predominio de las dualidades, demasiado propensas a transformarse en separaciones, entre la dogmática y la moral, la teología y la espiritualidad, la mística y la ascética, el apostolado y el gobierno jurídico de la sociedad cristiana.

* * *

Análoga dificultad para la síntesis, efecto de la inspiración, desenfocada y antitética en ciertos aspectos, de la teología antijansenista y antiprottestante, se manifestó sobre todo en los mismos puntos centrales sobre los que habían versado las definiciones tridentinas. Se ha hablado a veces de la "utilidad popular" de las "nuevas" explicaciones que, para la concordia del libre albedrío con la gracia y la predestinación, se propusieron a impulsos de un movimiento doctrinal que vino a ser el más representativo de la época del barroco, y que Maritain definió como "la teología del gentilhomme cristiano" de aquella edad. Jansenistas y protestantes acusaron durante siglos el "escándalo" de la tolerancia por la Iglesia romana de un sistema como el "molinista", que para ellos aparecía como de neta inspiración pelagiana.

Contra estas acusaciones se pudo replicar, en ocasiones incluso por ilustres adversarios del molinismo, que en este sistema se debía siempre reconocer, conforme a las disposiciones de la propia Iglesia romana, que es la gracia divina la que obra en el hombre el querer y el obrar bien (34).

El Papa Pío VI, al condenar los errores del sínodo jansenista de Pistoya, denunció como *herética* la tesis que afirmaba: "en estos últimos siglos se ha esparcido un general obscurecimiento sobre las verdades religiosas de más grave importancia, que son la base de la fe y de la doctrina moral de Jesucristo" (35). Tal acusación des-

(34) Es digno de notarse no obstante que desde las posiciones molinistas se tendía a acusar a la escuela agustiniana e incluso a la tomista como luteranas, calvinistas o jansenistas. Benedicto XIII, vindicando la escuela tomista de tales acusaciones escribió en su Breve *Demissas preces* a la Orden de Predicadores: "Despreciad las calumnias levantadas especialmente contra vuestra doctrina sobre la gracia por *si misma e intrínsecamente eficaz*, y sobre la predestinación gratuita a la gloria sin previsión alguna de los méritos; doctrina que vuestra escuela... se gloria de haber recibido de los Santos Doctores Agustín y Tomás y de ser conforme a la palabra de Dios, a los Decretos de los Papas y Concilios y a las palabras de los Santos Padres". Véase *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, por el P. Antonio Astrain, tomo VII, págs. 177-178, Madrid, 1925.

La central posición que ocupaba la escuela "tomista" en la vida de la Iglesia (es a todas luces insuficiente decir que gozaba de plena libertad), bastaría para probar que Trento no fue nunca interpretado "oficialmente" por el magisterio romano en el sentido del sinergismo dualista de que lo acusaba Calvino.

Conviene recordar a este respecto la advertencia de Billuart: "el problema de si la eficacia intrínseca de la gracia debe explicarse por una predeterminación física *es meramente filosófico e incidental* con respecto al dogma capital de la eficacia de la gracia por sí misma... Pero que la *gracia es por sí e intrínsecamente eficaz* — con independencia del consentimiento de la criatura y de la "ciencia media" — lo sostenemos los tomistas como un dogma teológico conexo con los principios de la fe y próximamente definible. Y con nosotros lo sostienen casi todas las escuelas, a excepción de la molinista". (*De Deo, diss.* VIII, a 5).

(35) Denzinger. Ed. 31, n.º 1501.

conocía la asistencia divina prometida a su Iglesia que la mantiene libre de error y hace de ella siempre testimonio fiel del mensaje revelado.

Situándonos al margen de las polémicas seculares, y rechazando el enfoque parcial con que los adversarios de la Iglesia católica insistieron, con exageración e injusticia, en concretar en una escuela determinada la culpabilidad de las desviaciones naturalistas de que acusaban al catolicismo, reconoceremos como innegable que en nuestros días, tras siglos de pensamiento y cultura emancipados de la inspiración cristiana — y mientras sería muy difícil advertir en los católicos el peligro de un pesimismo o rigorismo jansenistas, o el de un predestinacionismo fatalista — es bastante general la ignorancia, aún en católicos religiosos e intelectualmente formados, sobre los más nucleares puntos del misterio de la salvación del hombre por la gracia de Jesucristo. ¿Para cuántos no se nos ha hecho a veces un acertijo indecifrabla la palabra del apóstol San Pablo: "si el hombre se justifica por las obras de la Ley, en vano Cristo murió"?

* * *

Si antes aludíamos a un redescubrimiento de la Iglesia, fue el propio Pío XII quien habló de un "reencuentro con el Evangelio, con el corazón mismo del Evangelio", refiriéndose al mensaje espiritual de aquel infantil y grandioso profeta que fue Santa Teresa del Niño Jesús (36). En su espiritualidad parece haberse complacido una paternal providencia en ofrecernos la "solución de todas las dificultades" suscitadas en nosotros por *el problema de lo posttridentino*.

"Habría que ser ciego — ha dicho un influyente teólogo alemán contemporáneo — para no ver que la doctrina del «caminito» está frecuentemente rozando las líneas fundamentales de los reformadores, y que contiene en amplia medida la respuesta audaz y segura, de la Iglesia frente a la espiritualidad protestante..." (37).

* * *

Nos atrevimos a poner por escrito las torturantes y audaces preguntas que pusieron en marcha las reflexiones sugeridas en estas líneas. No tendría sentido que quisiésemos atrevernos a responderlas. Una sola cosa nos parece debe quedar en claro: la insistencia "en lo que nos une" con los separados que pertenecen al protestantismo en sus diversas ramas, sería precisamente, en un plano nuclear y profundamente cristiano, la reiteración del mensaje, siempre urgente y esperanzador, de la soberanía de la gracia, de la iniciativa omnipotente y gratuita del amor misericordioso de Dios.

Francisco CANALS VIDAL

(36) Véase Radiomensaje de S. S. Pío XII de 11 julio 1954.

(37) Hans Urs von Balthasar, Teresa Lisieux, *Historia de una misión*, Barcelona, 1957, pág. 291.

LA INFORMACION

El relieve informativo con que en la prensa y radio de todo el mundo se sigue el Concilio Vaticano II, después de aquella espléndida difusión de la ceremonia inaugural, presenta un rasgo de positiva singularidad para este Concilio Ecuménico, de consuelo y esperanza, y plantea ante la consideración el tema de la acción informativa, tan eficaz en el sentido del bien como en el del mal, es decir, el problema de la ambivalencia de la información.

El mundo a la escucha del Concilio

Al través de las estaciones de radio y de televisión muchos millones de católicos y de cristianos en general, y aun de no creyentes, habrán reaccionado con devoción, alegría, esperanza o sorpresa, ante la invitación del Vicario de Jesucristo y la solicitud con que de todos los extremos del mundo llegaron centenares de obispos y altos dignatarios para asistir en la basílica Vaticana a esta grandiosa Asamblea. La radio Vaticano difundía en todas las direcciones, con todos sus transmisores de onda corta y media el reportaje de las ceremonias públicas y las palabras del Papa. Estas emisiones estaban ligadas, en Italia con la "Radiotelevisione Italiana"; en Francia con la "Radio Diffusion-télévision française"; en Bélgica la "Radio-diffusion-télévision belge"; Holanda, "Katholieke Radioomroep"; en España la "Radio Nacional"; en Portugal la "Emissora Nacional"; en Suiza, la "Société de Radiodiffusion" (secciones italiana y francesa); en Irlanda, la "Radio Eireann"; en Mónaco, la "Radio Montecarlo"; en Alemania, la "Radiodifusión de Baviera"; en Austria, la "Radio Austríaca"; la

"Radio de la Europa Libre" conectó sus secciones húngara, checa, rumaná, búlgara; los Estados Unidos, la "National Broadcasting Co"; Canadá la "Radio Canadá" y la estación C.K.A.C. Muchas emisoras de la América hispana se unieron también a las grandes transmisiones. La Radio Vaticana transmitió el mensaje del Papa en 29 lenguas. No es, pues, exagerado suponer que el mundo entero quedó envuelto en la espléndida onda informativa que arrancaba del Concilio Vaticano.

Salvada la natural diferencia de relieve entre este acto inaugural y el desarrollo cotidiano de las sesiones conciliares, conforta todavía ver como la prensa, habitualmente impermeable a las informaciones de este tipo, mantiene todavía su atención para los actos conciliares.

El tema de la ambivalencia

Su Santidad Pío XII señalaba en la Encíclica "Miranda prorsus" el extraordinario poder de los medios técnicos puestos hoy al servicio de la información que pueden conducir lo mismo al reino de la luz, hacia lo noble y hacia lo bello, que a los dominios de las tinieblas.

Hoy se reconoce que la técnica informativa amenaza la propia autonomía espiritual del hombre. Bajo la presión de un cierto dirigismo informativo y mediante la seducción de imágenes y la obsesión de la propaganda con la acción conjunta de prensa, radio, cine y televisión, la conciencia individual se siente invadida por todas partes y tan profundamente sacudida, que puede sentir cegada la propia actividad mental, ya que las respuestas y actitudes espontáneas se ahogan en la ola de las que le vienen sugeridas.

La información bien dirigida de-

be orientarse a formar la conciencia, preparar las mentes y dar al hombre la posibilidad de reaccionar a estas tremendas presiones y de juzgar los hechos descritos por la prensa o la radio, de forma que el juicio sea ayudado y la propia conciencia no pierda su dignidad. Su Santidad el Papa, Juan XXIII ha indicado también en su Carta Apostólica "Boni pastoris" que la información debe contribuir a una mayor elevación de la dignidad humana. Efectivamente, los descubrimientos humanos y la técnica de la información entre ellos, aún en su ambivalencia, hay que considerarlos como dones de Dios, según la expresión de Pío XII, y utilizarlos para contribuir mejor al perfeccionamiento cultural, político, económico y social del hombre mismo.

La información en la Declaración universal de derechos humanos

En diciembre de 1948 aprobaron las Naciones Unidas la Declaración universal de los derechos humanos entre los que figuraba el derecho para todos los hombres de "buscar, recibir y difundir, sin consideración de fronteras, las informaciones e ideas con cualquier medio de expresión". En esta época inició la UNESCO una indagación sobre los medios informativos de todo el mundo, empezando por los países devastados por la guerra. Como resultado de aquella información se llegó a la conclusión de que dos tercios partes de la población mundial no pueden estar al corriente de los acontecimientos porque carecen de medios materiales para la información. Desde entonces ha cambiado mucho este estado de cosas, e incluso en el interior de África donde antes casi nadie sabía leer ni escribir, existen hoy a lo largo de las

carreteras polvorientas servicios de transporte que llevan al fondo de las provincias más atrasadas periódicos, cintas cinematográficas y documentales de todo tipo. En la India donde se hablan más de cien lenguas y dialectos, son las emisoras de radio las que informan a los ciudadanos sobre las noticias de actualidad y los ilustran con espectáculos recreativos. En 1948 sólo cuatro países poseían emisoras de televisión, mientras que hoy mantienen programas regulares 65 países y el número de aparatos de televisión en uso pasa de los 100 millones.

El «mínimo vital» universal para 1975

A pesar de estos notables progresos conseguidos en la información, la UNESCO considera que ésta sólo es accesible a una minoría privilegiada en todo el mundo. Para remediar esta deficiencia la UNESCO ha realizado los estudios pertinentes, llegando a la conclusión de que el "mínimo vital" para un grupo humano sería el disponer, por cada 100 personas de diez ejemplares por lo menos de un periódico; de cinco puestos de radio y de dos puestos cinematográficos. La mayor parte de la población mundial no llega a ese "mínimo vital". Como es lógico, los países subdesarrollados son también los más deficientes en el aspecto informativo.

El director del Departamento de Información de la UNESCO, Tor Gjesdal ha presentado ante la Comisión de Derechos Humanos en las Naciones Unidas un plan de desarrollo informativo para 10 años con el cual se espera que para 1975 todo el mundo habrá alcanzado aquel "mínimo vital". Se trata de que la mayoría de las gentes tengan a su disposición los medios necesarios para estar al corriente de los acontecimientos, tomar conciencia de los mismos y tener la posibilidad de una participación activa en la vida de la comunidad de las naciones.

El medio más cómodo actual para

difundir la información y el menos costoso es la radio. Las emisiones radiofónicas no encuentran barreras para su difusión, ni necesitan el perfeccionamiento de las carreteras o de los aeropuertos. Incluso, superan el obstáculo del analfabetismo que es indudablemente el más grave. Un hombre que no puede leer un periódico puede oír y comprender la radio cuando los programas están adaptados a su diverso nivel de formación. El inconveniente del precio de los aparatos puede subsanarse mediante la cooperación internacional y ahora, merced al desarrollo de los transistores, incluso hay la posibilidad de servirse de la radio en las regiones a donde no llega todavía la electricidad. En las aldeas y poblados pueden instalarse aparatos con alta voz, alimentados con baterías o generadores de petróleo. La Unión Internacional de Comunicaciones se preocupa desde hace un año, a petición de la UNESCO, de estudiar tipos de aparatos de menos de cinco dólares para ser difundidos ampliamente por todo el mundo.

No obstante, la comodidad de la radio, ésta no sufre en muchos aspectos a la letra impresa, puesto que un periódico o una página escrita puede ser leída con toda tranquilidad y al ritmo y con la lentitud suficiente para permitir la reflexión. El periódico, además, ayuda a los pueblos atrasados a ejercitarse en la lectura y vencer su analfabetismo. Lo malo es que suelen imprimirse en las ciudades y responden sobre todo a las necesidades o preferencias ciudadanas. La información generalizada requeriría difundir pequeños periódicos adaptados al tipo de mentalidad y preferencias de pequeñas comunidades, con las que los redactores habrán de mantener un contacto vital para servirles temas de interés y en la forma más apropiada.

Como complemento de estos esfuerzos informativos en los países subdesarrollados voy a decir dos palabras sobre la forma de actuar de los países comunistas y de las misiones católicas, unos y otros, traba-

jando intensamente en los países más atrasados del mundo.

La presa comunista, arma de la guerra fría

El semanario católico "The Tablet" ha publicado un artículo de Antonin Buzek, corresponsal en Londres de la agencia checoslovaca de noticias CTK, del que tomaré algunos datos de interés. Según él las agencias de noticias del bloque soviético tienen un doble cometido, que no es el de la difusión objetiva, verídica y directa de los acontecimientos, sino satisfacer la necesidad de la propaganda del partido comunista, plasmando y modificando las noticias para adaptarlas a la "línea del partido". Las noticias o informaciones deben servir para la agitación, ser "combativas" y persuasivas. Por eso van siempre acompañadas de una explicación. Previendo la dificultad psicológica del lector para formarse una opinión personal sobre los hechos, estas agencias le dan ya, junto con la noticia, el juicio elaborado sobre la misma, su interpretación y a poder ser, el impulso dirigido a desencadenar la respuesta o las cargas emocionales que la noticia desarrolle en un sentido bien calculado por los dirigentes de la propaganda. El partido "piensa" por los propios lectores y esto con una férrea disciplina. Para la mayor eficacia de estos servicios, los corresponsales chinos o soviéticos en África y en el Oriente Medio, son cuidadosamente escogidos entre los más seguros y "activos" de la propaganda comunista. En todos los países comunistas, las agencias informativas dependen de algún departamento gubernamental — Ministerio de Información, Ministerio de Cultura, etc. —. Así, la actividad en el exterior de estas agencias está cuidadosamente sometida a una planificación y coordinación con la propia Secretaría del Partido, que es la que fija para cada región o país los objetivos políticos que se pretende conseguir.

Al final de la guerra el primer

objetivo señalado fue el Asia sudoriental; en los años de 1953-56 se dio la preferencia a la América Latina y en el período 1955-58 se marcó como objetivo el África, aprovechando e impulsando los movimientos hacia la independencia de estos países.

El sistema consiste en instalar una oficina de la agencia comunista en un país de la zona indicada y desde allí distribuir corresponsales por toda la región. Las grandes agencias comunistas como la

“TASS”, la “ADN” y la “CTK” ofrecen gratuitamente sus servicios informativos hasta conseguir eliminar a otras agencias occidentales como “REUTER”, “AP”, “UOI”, “AFP”.

También las misiones, aunque con una gran indigencia de medios, trabajan en el campo de la información a través de la prensa en los países de misión. El esfuerzo más organizado en este sentido es quizá el hecho por la “National Catholic Welfare Conference” fundada hace 40 años en los Estados Unidos. Más

de 600 publicaciones de 60 países reparten las noticias proporcionadas por esta agencia norteamericana, que las redacta en la forma más breve, simple y mejor adaptada a la mentalidad y en la lengua del país. Son informaciones prácticas y objetivas que interesan especialmente a los países donde deben difundirse. Juzgando la labor católica en este terreno, decía en su tiempo su Santidad Pío XII: “Si mucho se ha hecho en este campo, mucho queda todavía por hacer”...

JESÚS SÁINZ MAZPULÉ

LA «UNION INTERNACIONAL DE OBRAS DE FORMACION CIVICA Y DE ACCION DOCTRINAL SEGUN EL DERECHO NATURAL Y CRISTIANO»

Cuanto se interesan por la difusión del pensamiento católico en el mundo social y político de nuestros días acogerán con agrado la noticia de haberse constituido en Quebec (Canadá) el organismo que responde al nombre de “Unión Internacional de Obras de formación cívica y de acción doctrinal según el Derecho Natural y Cristiano”.

Integrado por elementos dispersos en diferentes países del mundo, la nueva entidad se propone despertar, aclarar y animar cuanto pueda contribuir a promover un renacimiento católico en el orden de las instituciones políticas y sociales. Sus núcleos iniciales serán las obras que en varias naciones funcionaban ya hasta ahora bajo el denominador común de la “Ciudad Católica”. La “C. C.” fue establecida no muchos años ha en París, por el conocido pensador católico Juan Ousset. Muy pronto rebasó las fronteras francesas y se estableció en Suiza, España, Portugal, “despertar, aclarar y animar todo cuanto pudiera ayudar a secundar un renacimiento católico en el orden de las instituciones políticas y sociales”. A nuestro juicio, la “C. C.” ha trabajado con tesón y con acierto en la prosecución

de tan noble fin. Para probarlo, ahí están las colecciones de la revista “Verbo” en sus distintas ediciones y una múltiple actividad editorial en distintos países y lenguas.

Al ampliar su estructura funcional, el benemérito organismo ha redoblado sus actividades. Para información de nuestros lectores digamos algo de las últimas publicaciones que han llegado a nuestras manos.

“Le Travail” (1) es una obra llena de plenitud y madurez doctrinal, síntesis de la doctrina pontificia sobre la materia, elaborada por Juan Ousset y Miguel Creuzet. La carta prefacio de Hamish Fraser es de particular interés si se tiene en cuenta que su autor era Comisario del Partido Comunista y luchó en España durante la Cruzada. Aunque bautizado en la Iglesia escocesa, fue militante ateo hasta su conversión al Catolicismo en la fiesta del Sagrado Corazón de 1948. Actualmente es un activo periodista, colaborador del “Scottish Catholic Herald”.

(1) Québec. La Cité Catholique. 19 × 12. 398 págs.

La obra de Ousset y Creuzet contiene cinco partes. En la primera, se aclaran y aquilatan las nociones de trabajo y propiedad, con los límites de ésta y sus deberes ante la sociedad y el estado. En la segunda, se ponen sobre el tapete los problemas del trabajo y se asientan las bases de una doctrina sobre las corporaciones y los cuerpos intermedios en general y particular. Se toca también lo referente a la empresa, la profesión, el oficio y la participación en la propiedad de las empresas. Una tercera parte estudia lo tocante a la organización de la economía y a su doble sentido vertical y horizontal. Al dilucidarse y criticarse la mentalidad socialista, se da la verdadera doctrina sobre la función del estado.

La cuarta parte discurre sobre el valor del trabajo y su remuneración; la justicia, la liberalidad y la caridad frente al valor y recompensa del trabajo, cuyo precio es no menos que la misma vida humana. La última y quinta parte expone y resuelve la problemática del trabajo en sus relaciones internacionales.

En edición ciclostilada y provisional, con el título de “Marxism-

Leninism" (2) se ha publicado en inglés la primera parte del libro francés del mismo Juan Ousset, que responde al mismo título. Precede un Prólogo del Cardenal Tien. Estudia el Marxismo en sus relaciones con la llamada "civilización moderna". El A. depura, con la precisión que ya conocemos, los conceptos de Marxismo y Comunismo. El primero es una manera de pensar, un sistema filosófico y una concepción del mundo. El segundo es la aplicación social y política del marxismo. El Marxismo es la "realización dinámica" de la "moderna civilización" entendida en el sentido que le dio Pío IX. El Marxismo es también el heredero y sucesor del Modernismo, si tenemos presente que el proceso de este último va desde Lutero hasta Marx pasando por Descartes y Hegel hasta provocar la crisis que ensombreció el Pontificado de San Pío X. Paso a paso llega el A. hasta demostrar ineluctablemente la perversión intrínseca del Marxismo y su carácter de inversión intelectual. Esperamos para muy pronto

(2) Québec. International Union of Societies for Civic Education and Doctrinal Action in accordance with Natural and Christian Law. 25 x 19. 52 páginas.

las tres partes restantes de libro tan actual e interesante.

También en Escocia ha irradiado el pensamiento de la "C. C." a través del libro de Marcelo Clément, Director del Centro Francés de Sociología, vertido al inglés por Frank Macmillan con el título de "The communist challenge to God" (3). Pocas veces hemos visto estudiada con tanta profundidad la actitud antirreligiosa del Comunismo. El libro contiene tres partes que estudian respectivamente el Marxismo, el Leninismo y la guerra revolucionaria. En la primera parte podemos estudiar el Marxismo en sus relaciones con la Filosofía (materialismo dialéctico), con la Sociología (Materialismo histórico) y con la Economía (teoría de la plusvalía). La segunda enfoca el Leninismo como estrategia de la revolución, como su instrumento y con sus tácticas preferidas de alianzas y compromisos con sus "compañeros de viaje". La guerra revolucionaria queda al descubierto tanto en sus técnicas psicológicas como en sus operaciones subversivas; en las cinco fases para la conquista del poder y en el enfrentamiento de dos mundos. La conclusión es una brillante

(3) Glasgow. John S. Burns & Sons. 17 x 11. 164 págs.

síntesis que alcanza cumbres casi donosianas. Las puertas del infierno no prevalecerán contra la Iglesia porque la última palabra la tendrán la Fe, la Esperanza y la Caridad.

Como era de temer, la "C. C." ha encontrado enemigos irreductibles entre quienes no gustan de que la verdad desnuda se abra paso. En todos los tonos y desde sectores muy diversos se ha atacado a la "C. C." con argumentos que pueden rebatirse con sólo cotejarse. A todos ellos sale al paso un libro que no procede de la "C. C.", pero que nos parece cargado de razón y de verdad. "La Cité Catholique aujourd'hui" (4) deshace serenamente el amasijo de cargos amontonados contra la "C. C." y contesta a todas las dificultades de los adversarios. Aunque quien conoce la historia y el programa de la "C. C.", no necesita de tales apologías, creemos que el libro puede ser muy oportuno en mano de quienes quieran llegar a prontas conclusiones sin apelar a largos procesos y que su A., Juan Madirán, ha prestado un buen servicio a la causa de la verdad.

Francisco SEGURA, S. J.

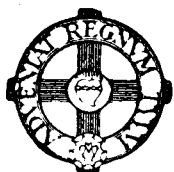
(4) Bris. Itinéraires. 19 x 12. 208 páginas. 6 NF.

1881-1962

LES ESPERANCES DE L'EGLISE, de Henri Ramière, S. I.

Versión castellana recién editada por PUBLICACIONES CRISTIANDAD

(Venta en las principales librerías)



Intenciones del APOSTOLADO DE LA ORACION

Diciembre - 1962

- GENERAL:** Que el Concilio Vaticano II ofrezca un admirable testimonio de la verdad, unidad y caridad de la Iglesia.
- MISIONAL:** Que el Evangelio de Cristo se difunda con mayor eficacia aún en los pueblos mahometanos

EL AMOR DE JESUCRISTO

(Glosa a la *Haurietis Aquas*)

En la Pasión

No conoce bien a Cristo quien no sabe que toda su vida, desde el primer instante hasta el último, fue, como gravemente dice el *Kempis*, vida de cruz y de martirio. — Antes había dicho un Santo Padre que si el Cuerpo de Jesús estuvo clavado tres horas en la Cruz, la Cruz estuvo clavada treinta y tres años en su Corazón. Gran misterio es éste, y dignísimo de toda nuestra reflexión.

Tuvo el Alma santísima de Jesús, desde el primer momento de su vida humana, ya en el seno de la Virgen Madre, un conocimiento perfectísimo de Dios, Uno y Trino; y conforme a este conocimiento, tuvo un amor ardentísimo a la Divina Majestad, a la Bondad Divina. — Se le dio juntamente un conocimiento del todo perfecto de todos los hombres, sus hermanos; y por obediencia y respeto y amor al Padre Celestial, ya que ésta era su voluntad, nos amó a todos con un amor intensísimo e inefable. — Por lo mismo conoció distintamente, y en toda su gravedad, fealdad y malicia, todos los pecados de todos los hombres en todos los siglos; vio con grandísima claridad el estado del mundo y la situación desgraciadísima de sus hermanos, los hombres, por la prevaricación del primer hombre; vio cómo Lucifer estaba enseñoreado del género humano, y le tenía en esclavitud. — Y este doble conocimiento, con este doble amor al Padre y a nosotros le causó, ya en el primer instante de su vida, terribilísimas penas e indecibles dolores, ya por ver tan ofendida y ultrajada la Majestad Divina, ya tan ingratamente correspondida la Bondad Divina, a la que tanto amaba, ya por la eterna perdición de tantos hermanos suyos, y por los indecibles e innumerables males de los demás en la vida presente. Este dolor interior fue el mayor y más terrible que jamás ha habido ni habrá en esta vida, juntándose en una misma Santísima Alma, por un misterio de inefable amor, sumo gozo por la vista de Dios, y suma tristeza por la vista de nuestros pecados. El celo de la gloria divina, que tanto deseaba, y que tan olvidada y ultrajada veía, le devoraba el Corazón.

Así comenzó Cristo su vida térrea; y así la prosiguió. Todos los instantes de su vida mortal los pasó en medio de profundísimas tristezas, de terribilísimas angustias, y de dolorosísimo quebrantamiento de su amantísimo Corazón. Y en vez de atenuar, ni menos rehuir, tan profundas y vivísimas penas, las abrazó Él con todo su amor, para que sus tormentos interiores, que procedían de su amor al Padre y a nosotros, fuesen sufridos con amor, amor de reparación afectuosísima, pues de continuo ofrecía el Corazón de Jesús al Padre Celestial aquellas sus consumidoras penas para reparar la gloria divina, y para reparar también nuestros males, y convertirlos en indecibles y eternos bienes.

A todo esto se añadió otro motivo de cruelísimos sufrimientos para el Corazón de Cristo; y fue que ya en el primer momento de su vida, y durante toda ella, tuvo el Alma Santísima de Jesús ante sus ojos la visión imponente y aterradora de la Cruz, con todo lo que sabía muy bien que le supondría de dolores y angustias, de afrentas y humillaciones. Mas no apartó Jesús los ojos de esa visión durísima, no se echó atrás; antes bien, se abrazó voluntariamente con la Cruz, la abrazó con todo el amor de su Corazón, porque era el instrumento de nuestra Redención, conforme a la voluntad de beneplácito del Padre Celestial, y porque la Cruz había de ser para todos nosotros fuente inexhausta de toda bendición y de toda gracia. — Por eso, en sus manifestaciones a Santa Margarita mostró Jesús su Corazón con la Cruz; la Cruz enhiesta, clavada en medio del Corazón; para indicar a las claras que su Cruz fue Cruz amada, Cruz querida. — Y por eso mismo, hacia la Cruz encaminó Jesús todos los pasos de su vida con animosa voluntad e intensísimo amor, mientras su Corazón palpita con las variadas emociones de amor intensísimo, y a la vez de temor, de consternación y de pánico. — Es lo que canta la Iglesia, entre las alegrías del tiempo de Adviento, en un hermoso himno del Oficio Divino: “Comunione qui mundi nefas — Ut expiaries, ad Crucem, — E Virginis Sacratio, — Intacta prodis Víctima”. Es decir: para expiar la universal maldad del mundo, sales del Sagrario de la Virgen (en tu Nacimiento) como Víctima purísima destinada a la Cruz. — Y es lo mismo que San Ignacio nos propone en sus Ejercicios, para que lo contemplemos al ver nacido a Jesús en el Portal de Belén: “Mirar y considerar lo que hacen (María y José), así como es el caminar y trabajar, para que el Señor sea nacido en suma pobreza; y a cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en Cruz; y todo esto por mí” (116).

Era convenientísimo, antes de llegar a la breve pero sentidísima exposición que Pío XII nos hace de las manifestaciones del amor de Cristo en su Pasión, esto es en lo que ya llamamos propiamente la Pasión del Señor, el Jueves y Viernes Santo, habernos detenido con meditación atenta y asombrada ante toda la vida de Pasión y Cruz del Redentor, ya que en verdad la Cruz estuvo clavada treinta y tres años, y todos los instantes de ellos, en su Corazón.

Sigamos ahora a Pío XII, que nos va a acercar al Corazón de Jesús, para que sintamos sus diversos latidos en la Pasión. — No parece sino que el Papa, imitando al Evangelista San Juan, se hubiese recostado confiadamente, en espíritu, sobre el pecho del Señor, y hubiese percibido clara y distintamente los latidos del Divino Corazón en aquellas horas amarguísimas, desde la noche del jueves hasta las tres de la tarde del viernes, para

así transmitirnos fielmente a nosotros las palpitations que él había sentido junto al más santo de los corazones.

Para ello escoge el Papa en su Encíclica tres momentos o pasos de la Sagrada Pasión: Gethsemaní, el beso de Judas, y las palabras de Jesús a las mujeres de Jerusalén que le lloraban en su ida al Calvario.

a) Gethsemaní: “Pero particularmente latió de amor y de pavor su Corazón, cuando vio inminente la hora de los cruelísimos padecimientos; y, cuando experimentando una repugnancia natural a los dolores y a la muerte, exclamó: ‘Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz’ (Mt., 26, 39)”.

Entremos también nosotros con Jesús en el Huerto de los Olivos. ¿Para qué después de la Última Cena, va Jesús a aquel Huerto, y se interna en lo más escondido de él? Lo sabe todo; sabe que ha llegado ya la hora de su Pasión; pero antes de ella, antes de que su Cuerpo sea destrozado con inauditos tormentos, quiere que su Corazón sea quebrantado con increíbles penas interiores; la Pasión del Corazón, antes de la Pasión hasta la muerte. Muy íntimas habían sido las efusiones de su Corazón en el Cenáculo; nunca había hablado con tanto detenimiento y con tan dulce afecto; parece que nunca acertaba a concluir aquella sobremesa de amorosísimas revelaciones. Pero había llegado la hora, y era preciso concluir: “Mas ha de entender el mundo que amo al Padre, y como me lo mandó el Padre, así lo hago” (Io., 14, 31). Y lo hizo; y muy sobreabundantemente, mucho más de lo que era necesario. Quiso tener una como concentración de penas interiores; quiso mostrarse verdadero Hombre, con todas las naturales resistencias de la humana naturaleza al dolor y a la muerte; quiso darnos ejemplo de fortaleza en la flaqueza; sintió tedio, hastío, pavor, pesadez, tristeza mortal; en su Corazón la cruz más amarga de sus días.

Deja a ocho de sus Apóstoles en la entrada del Huerto; se interna en él con sus tres más amados, Pedro, Juan y Santiago; y aun se arranca de ellos para postarse, a sus solas, ante el Padre, en afigidísima, desolada y larga oración.—Entremos en el Corazón de Jesús; es como un abismo infinito en el que brotan a torrentes los afectos y sentimientos más deprimentes que pueden levantar tempestades en un corazón sensible. Todo lo que le podría consolar lo deja atrás; muy cerca de Sí siente ya cómo rugen las olas de la persecución que pronto llegarán a cubrirlo. La Divinidad como si se escondiera, y le deja abandonado a la tribulación. Entremos en este misterio del Corazón de Cristo. Es realmente un misterio y un milagro el que sienta Jesús tristeza mortal, porque la Divinidad, connaturalmente, había de impedir todo dolor del cuerpo y del alma; pero este milagro Él lo quiere, y Él lo hace para poder padecer, para mostrarnos su amor. Y en medio de esta noche oscura clama diciendo: Padre, Padre mío: si es posible, pase de Mí este cáliz; pero con todo no se haga mi voluntad, sino la tuya; no lo que yo quiero, sino lo que Tú quieres. Y al aceptar la voluntad del Padre, hace un esfuerzo supremo; y suda sangre... Su Corazón que an-

tes latía lentamente, agotado por la tristeza, late ahora rápido, impulsado por el amor.

b) El beso de Judas: “Palpitó (prosigue el Papa) con amor invicto y con amargura suma cuando al recibir el beso del traidor, le dirigió aquellas palabras, que parecen la invitación última de su Corazón misericordiosísimo al amigo que con ánimo impío, cruel y obstinado le había de entregar a los verdugos: ‘Amigo, ¿a qué has venido aquí?; ¿con un beso entregas al Hijo del hombre?’ (Mt., 26, 50; Lc., 22, 48)”.—Al recibir Jesús aquel beso frío, sintió en su Corazón toda la amargura de todas las traiciones, apostasías, defecciones de los malos; y también las deslealtades, las infidelidades de los buenos...; las nuestras. Y se conmovió con profunda pena.

c) Las palabras a las mujeres que le lloraban: “Palpitó de compasión y de amor íntimo cuando dijo a las piadosas mujeres que lloraban su inmerecida condenación al suplicio de la Cruz: ‘Hijas de Jerusalén, no lloréis por Mí; llorad por vosotras mismas y por vuestros hijos...; pues si el árbol verde lo tratan de esta manera, ¿en el seco qué se hará?’ (Lc., 23, 28, 31)”. Son palabras de amor enteramente desinteresado. Enseña Jesús a aquellas mujeres a no llorar por sola compasión sensible, sino a ennoblecer sus lágrimas con altos sentimientos espirituales.—Padece Él, a pesar de ser puro e inocente; ¿qué deberá, pues, padecer el que es verdaderamente pecador? Es asombrosa la dureza humana para llorar las propias iniquidades, y más aún para llorar los pecados propios y ajenos en cuanto son causa de la Pasión de Jesús; y sin embargo por esto deberíamos llorar, a lo menos con lágrimas del corazón, como con lágrimas de su Corazón lloraba Jesús nuestros pecados, y los males que de ellos nos vienen.

En la agonía y muerte de Cruz

Con frase breve, pero a la vez de expresión acertadamente completa, nos describe Pío XII los más varios y vehementes afectos con los que el Divino Redentor, cuando pendía de la Cruz, sintió arder su Corazón.—Nos dice que fueron afectos “de amor ardentísimo, de consternación, de misericordia, de deseo encendido, de paz serena”; y nos añade que estos afectos nos los quiso manifestar Jesús en las palabras que dijo en su Agonía, y que nos han transmitido los Evangelistas. Se fija el Papa en las palabras 1.ª, 2.ª, 4.ª, 5.ª y 7.ª. Las dijo Jesús para que por ellas pudiésemos penetrar en lo interior de su Alma, en su mismo Santísimo Corazón.

Fue aquella durísima agonía del Divino Redentor, seguida de su muerte, el supremo misterio de su amor y de su dolor; y por lo mismo sus sentimientos y la expresión oral de ellos fueron amorosísimos y dolorosísimos.

Agonizaba Jesús, en medio de espantosos sufrimientos de su Cuerpo y de cruelísimos tormentos de su Alma, porque amaba al Padre, y nos amaba a nosotros; y quiso probar su amor humillándose a Sí mismo, hecho obe-

diente hasta la muerte, y muerte de Cruz, como nos dice S. Pablo (Phil., 2, 8). Amor de obediencia, obediencia por amor, obediencia amorosa hasta abrazarse con los más terribles sufrimientos y con la muerte más afrentosa para reparar todos nuestros males, destruir nuestra muerte, y darnos la verdadera vida.

Pero este supremo amor de Jesús, en medio de su dolor supremo, reviste un aspecto especial en cada una de las palabras que escoge y nos presenta el Papa.

a) En la primera: "Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen" (Lc., 23, 24) nos muestra Jesús su amor misericordioso, y nos hace saber que este amor misericordioso es infinito. — Llegaban hasta la Cruz y hasta el Corazón del Crucificado las olas bramadoras de los pecados, que provenían de todos los hombres, de todos los sitios de la tierra, de todas las edades del mundo. Estas olas sumergen el Alma de Jesús en un mar de indecible amargura; todas van contra Él porque todas van contra su Padre, y todas son mal nuestro; y sin embargo Jesús, anegado en un mar de dolor, perdona con misericordiosísimo amor; perdona a cuantos han intervenido en su Pasión, y nos perdona a nosotros, causantes de ella; y, además, pide al Padre que nos perdone; y encuentra en los senos de su bondad una excusa para que el Padre nos dé su perdón: que no sabemos lo que hacemos cuando ofendemos al Señor. Sabemos lo suficiente para que sea pecado lo que hacemos; pero no *todo* lo que significa y lleva consigo el pecado; oculta Jesús lo primero ante el acamiento del Padre, y alega lo segundo como excusa. — Tan sólo Dios puede amar así.

b) En la segunda palabra, dicha al buen ladrón: "En verdad te digo que hoy estarás conmigo en el Paraíso" (Lc., 23, 43), muestra Jesús, como olvidado de sus propios padecimientos, que su amor es no sólo de misericordia infinita, de bondad divina, de dulzura inefable, sino también de eficacia maravillosamente salvadora y santificadora. Por la virtud redentora de la Sangre de Jesús el bienaventurado ladrón pasa en un instante de las tinieblas a la luz, del pecado a la gracia, de los bordes del infierno a las dichas del cielo. Y lo mismo para nosotros, si no nos hacemos sordos a su divino llamamiento, antes somos prestos y diligentes para oír y seguir sus divinas inspiraciones.

c) La cuarta palabra: "Dios mío, Dios mío, por qué me has desamparado?" (Mt., 27, 46) es, en su insondable misterio, la asombrosa revelación que nos hizo Jesús del extremo de su dolor, por el extremo de su amor. Eran patentes las grandes penas del Señor, que se veían por de fuera; pero había otras mucho más amargas, inmensamente más terribles; y quiso el Señor hacérselas saber. Era la desolación espiritual, llevada a su grado más intenso; y Jesús nos da la expresión más justa de este dolor inexplicable: es el abandono de Dios. Así como entonces en el Calvario apagó el sol toda su claridad, de parecida manera Dios retiró del Alma de Jesús todo sentimiento de felicidad, todo lo que le pudiera consolar; y le dejó abandonado, desamparado, como si no

hubiera Dios, o como si existiera tan sólo para afligirle. Misterio de dolor, que sobrepuja infinitamente todos los otros misterios dolorosos de la Pasión del Redentor, y que por lo mismo nos revela, más que ningún otro dolor, la inmensidad de su amor, pues se abrazó voluntariamente también con esta indecible pena por amor al Padre, que así lo disponía, y por amor a nosotros, para que por su desamparo de aquella hora negrísima no fuésemos nosotros desamparados de Dios, ni en el tiempo ni en la eternidad.

d) En su quinta palabra, "Tengo sed" (Io., 19, 28), nos manifiesta Jesús una cualidad exquisitamente delicada y finísima de su amor. No dio este grito Jesús para pedir consuelo alguno; ni tan sólo para manifestar su martirio de sed, que fue ciertamente sed abrasadora, y por lo mismo martirio terrible; sino aún más para que en su martirio de sed corporal entendiésemos el símbolo de otra sed suya, sed espiritual, mucho más consumidora, amarga e intensa, para la cual pedía consuelo y satisfacción: era la sed del amor. Jesús muere de amor por las almas; y quiere, pide amor. El amor que nos muestra en esta palabra es amor de deseo; y este amor y este deseo, de que le correspondamos con nuestro amor, lo proclama delante de todo el mundo, y a la hora de su muerte, como el supremo y total deseo de su vida. Es que en el amor a Jesús tenemos todos los bienes.

e) Y, finalmente, al pronunciar su séptima y última palabra: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu" (Lc., 23, 46), nos quiso significar que así como había comenzado su vida terrena, en el momento de la Encarnación, con un acto de amor al Padre, amor de entrega para cumplir en todo su divina voluntad, y por lo mismo para redimirnos; así terminaba su vida mortal con otro acto de amor; amor de entrega de su vida, empleada ya en cumplir plenamente el beneplácito divino, en medio de inmensos sacrificios; amor de entrega de su Alma, cargada de satisfacciones y de merecimientos para todo el género humano; llena de gracia, llena de verdad, llena de dolor, llena de amor.

Terminemos; y aprendamos. El Papa de tal manera nos presenta las manifestaciones del amor de Cristo en su Pasión y Muerte, que juntamente nos enseña y nos invita a meditar y contemplar esa Pasión y Muerte, no limitándonos a lo exterior, aunque tan santo y tan importante, sino procurando adentrarnos en el interior de Jesús, en su Corazón. Así lo hacen los mejores autores de la Vida de Jesucristo, como un P. José M.^a Bover, un P. Fernando Prat, un P. Julio Lebreton; y con grandes ventajas sobre todos, el P. Luis de la Palma, en su "Historia de la Sagrada Pasión, sacada de los cuatro Evangelios", que es quizá la mejor que en todos los siglos y en todas las lenguas tiene la Iglesia de Dios, porque, además de ser fidelísima en narrar e interpretar los relatos evangélicos, tiene el incomparable mérito de haber penetrado en lo más íntimo del Alma de Cristo, en los pensamientos, afectos y sentimientos de su Corazón.

EL PROCESO DE LIEJA

“Vous êtes libres, si vous n’êtes pas rétenus pour une autre cause”. Con estas palabras el magistrado Paul-Émile Prouse cerró el proceso de Lieja.

Considerar este fallo como un mero caso de error judicial, siempre lamentable, o esgrimirlo contra un sistema de administrar justicia, cuestión siempre discutible, sería desconocer su verdadera dimensión: Es cierto; el hecho sometido a los doce jurados de Lieja planteaba una cuestión trascendental, y su veredicto, símbolo de una mentalidad materialista, ha causado innegable impacto en las conciencias. Lo que allí se juzgaba era el sacrificio de una vida ante el moloc de la felicidad terrena: *“Para esta niña terriblemente deformada no existía felicidad posible en la tierra”*, argumentó el defensor Jacques Paulus.

Por ello Corinne fue asesinada, porque para los Vandeput, el Dr. Casters o para todos aquellos que en el mundo piensan como el jurado, la razón de vivir es la felicidad terrena, para la cual — según ellos — no están capacitados los deformes, los débiles o, simplemente, los que sufren.

Un diario comunista de Lieja llegó a preguntar, con tan mala intención como tontería, *¿es que Dios exige monstruos?*

Negar a Corinne su fundamental derecho a la vida, porque aparentemente no podía ser feliz, es olvidar algo tan esencial como el respeto al misterio de la vida y a

la dignidad de la persona humana. Es ignorar que Dios es padre y que, si en su providencia permite una temporal desgracia, es siempre en aras de un bien superior, a veces incluso temporal. ¿Quién dudará de ello ante una Helen Keller, por ejemplo?

Corinne Vandeput no exigía la felicidad, ni tan siquiera la conocía. Sólo pedía amor, un superlativo amor.

Los aplausos con que el público fue jalonando las intervenciones — brillantemente desafortunadas — de la defensa y la ovación final, casi unánime, con la que se acogió el veredicto demuestran que en Lieja había más de doce jurados, quizá más de una madre identificada con la que se estaba juzgando: el desgraciado precedente ha tenido ya, como era de temer, su secuela.

Mas no todo ha de ser negativo en el balance de estos hechos: el impacto que el proceso de Lieja ha causado en las conciencias es algo positivo. La reacción del mundo cristiano ha sido unánime desde las voces más autorizadas de la Iglesia, Declaración del Episcopado belga, hasta el “Osservatore Romano”, la Radio Vaticana, o la más humilde hoja parroquial, sin olvidar las de los seglares en diarios y revistas, se han alzado sin excepción en defensa de un postulado esencial: que el hombre no es dueño de la vida del hombre, que ésta sólo a Dios pertenece.

El desconsolador veredicto de Lieja habrá servido para que muchos, tibios e indecisos, tomaran el verdadero pulso de su fe.

DECLARACION DEL EPISCOPADO BELGA

El proceso de Lieja ha conmovido profundamente la opinión pública no solamente de nuestro país, sino del mundo entero. Comprendemos perfectamente los sufrimientos de los padres, para quienes el acontecimiento feliz que esperaban se convirtió en una prueba dolorosa, y sentimos por ellos una profunda compasión. No pretendemos dar un juicio sobre la conciencia de los autores del censurable drama que vino a continuación. Pero, cualquiera que puedan ser las circunstancias atenuantes invocadas en su favor, tenemos el imperioso deber de recordar los principios de la moral natural y cristiana.

“No matarás”: ésta es la ley divina. Nadie, ni el individuo ni la sociedad, tiene derecho de atentar directamente contra la vida de un inocente. Como declaró Su Santidad Pío XII: “Ningún hombre, ninguna autoridad humana, ni la ciencia, ni ninguna indicación médica, eugenésica, social, económica y moral puede invocar o ser un título jurídicamente válido para disponer direc-

tamente y deliberadamente de una vida humana inocente”. (Discurso de Su Santidad Pío XII del 29 de octubre de 1951, A. A. S. 1951, pág. 838.) Nadie tiene derecho, porque estime que una vida humana será necesariamente desgraciada, para decidir que es preciso ponerle fin. La ley divina protege al pequeño ser que acaba de ser llamado a la vida humana, con el mismo título que el adulto que está privado de sus facultades mentales o que sufre de algún mal incurable. Cualquier derogación de esta ley abre el camino a la arbitrariedad, conduce a los más graves abusos que la conciencia humana no ha cesado de reprobare y constituye, por tanto, una grave amenaza contra la sociedad.

Los cristianos tienen el deber de no aprobar y condenar cualquier forma de eutanasia. Probarán que comprenden todo el valor que puede tener el sufrimiento humano; demostrarán cuánto aprecian la grandeza de alma y la delicadeza de corazón de aquellos que colman con un amor mayor a los seres no favorecidos por la naturaleza. La caridad y el espíritu de abnegación que inspiran esta conducta son el más bello homenaje rendido al misterio de la vida y a la dignidad de la persona humana.

LA MUJER EN LA SOCIEDAD MODERNA

Datos y problemas

(Continuación)

Pero la medalla tiene también su doloroso revés. Este nuevo estado de cosas, que tiende a generalizarse cada vez más, ha influido negativamente en su cometido familiar; el trabajo extradoméstico de la mujer la obliga en muchos casos a dejar los hijos al cuidado de otros, y hasta a abandonarlos a sí mismos en la calle, con daño evidente de su educación; hace que el hogar se convierta en casi una fonda, en el que se retiran para pasar la noche, después que todos los componentes de la familia han pasado fuera toda la jornada (el padre y la madre en el trabajo, los hijos en la escuela, con horarios no siempre coincidentes) y en vez de ser un centro de afectos, de descanso físico y espiritual y de solaz interior, disminuye en la mujer el amor hacia la familia y la estima de los trabajos domésticos.

Por otra parte, los ambientes de trabajo extradoméstico no contribuyen ciertamente a elevar la moral de la mujer. Bajo este aspecto son más bien deprimentes, ya sea por la monotonía del trabajo llevado a cabo, ya por la perspectiva del trabajo que le aguarda en casa. Sobre todo, si es madre de familia, la mujer trabajadora deberá emplearse en los quehaceres domésticos acumulados durante su ausencia, ocupando en ello todo el tiempo libre que una mujer sin familia puede consagrar al reposo o a trabajos distensivos. De ahí la tentación de cumplir las necesarias ocupaciones caseras sin cuidado y sin amor, con malestar del marido y de los hijos; de ahí también el creciente peligro de la ley moral en el matrimonio por lo que se refiere a la prole, la tentación de las jóvenes parejas de diferir las nupcias o de tener hijos lo más tarde posible... (7).

En consecuencia, la admisión de la mujer en el mundo del trabajo presenta gravísimos problemas morales, políticos, sociales y económicos que exigen ser afrontados y resueltos a la luz de rectos y adecuados principios directivos, mientras que por el contrario, se abren paso, también entre nosotros, orientaciones completamente equivocadas que pueden conducir a consecuencias fatales.

La emancipación femenina según el marxismo

Para comprender cuál debe ser el puesto de la mujer en la sociedad moderna, precisa tener siempre presente

(7) Las trabajadoras-madres ocupadas actualmente en Italia en trabajos fuera de casa son 2.385.000 y su número va continuamente en aumento, pero no se conoce con exactitud el número de las que tienen niños pequeños y que merecen una especial atención: "Quien ha tenido ocasión de trabajar en establecimientos u oficinas, donde se ocupan muchas mujeres, ha tenido modo de constatar innumerables veces, a costa de cuantos sacrificios y cuantas preocupaciones jóvenes trabajadoras-madres ejecutan su trabajo. Antes de ir al trabajo — a veces alejado que precisa tranvía o autobús — ya han ordenado la casa, preparado los niños para el colegio y acompañado el más pequeño a la guardería o a casa de algún pariente. En cuanto a la noche, acabado el horario de trabajo, vueltas a casa, em-

cuál es su misión en el plan de la creación querida por Dios. Ello es tanto más necesario en la hora presente, cuando nos encontramos ante la concepción marxista, según la cual la estructura social determina el deber de la persona y no viceversa.

Para el marxista, en efecto, la realidad es historia en perenne movimiento dialéctico, bajo el impulso de los factores económicos que determinan su curso y modalidad: por eso con el cambio de relaciones económicas, cambian también las relaciones y las estructuras sociales. Así, la familia fundada sobre el matrimonio monogámico e indisoluble... sería, según el marxismo, un producto de particulares situaciones económicas y por eso mudable con el mudar de éstas. En otras palabras, la estructura familiar no sería fundamentalmente inmutable, radicada en la misma naturaleza humana, porque la historia, que es evolución dialéctica, no reconoce realidad sustraída a mutaciones esenciales: la familia estaría pues sujeta a las transformaciones económicas de la sociedad y debería ponerse "a tono" con ellas.

Por eso, dado que la actual estructura social exige el trabajo extradoméstico de la mujer y dado que su participación es un progreso para la sociedad y para sí misma, puesto que la sociedad utiliza de tal modo fuerzas que un tiempo se esterilizaban entre las paredes domésticas, y la mujer adquiere con el trabajo dignidad, independencia y libertad económica, y siente que su existencia no es inútil a la sociedad, según los marxistas precisa favorecer el trabajo extradoméstico de la mujer, también de la madre, organizando la familia según un esquema diverso del burgués. Y en efecto, la historia de los primeros años del bolchevismo soviético y la actual de la revolución de China han presenciado la disolución de la convivencia familiar con la institución de mesas comunes, nidos de infancia y asilos estatales encargados de la crianza y educación de los niños y, por lo menos en los primeros tiempos de la revolución soviética, con la facilidad para el divorcio y la legalización del aborto, también por motivo del trabajo. Para el

pieza para ellas otra serie de ocupaciones puesto que deben preparar la cena, lavar la vajilla, atender un poco a los deberes escolares de los niños y después acostarlos y disponer algunas cosas para el día siguiente. En estas condiciones no se podrá condenar a una mujer si, en la preparación de la comida estará más preocupada de emplear manjares de pronta o rapidísima cocción, que escoger y cocinar alimentos variados y sanos para los hijos. Los médicos nos dicen la serie de consecuencias que este género de alimentación tiene en el desarrollo físico de tantos niños, consecuencias que les acompañarán toda la vida. Por otra parte, también durante el trabajo, para la mayoría de las mujeres el pensamiento de los hijos y de la casa es motivo de preocupación. ¡La encuesta realizada por A.C.L.I., resulta sólo el 99 % de las trabajadoras entrevistadas admite no tener preocupaciones por la familia durante el trabajo! Se consigue que también el sistema nervioso de la mujer resulte influenciado. Bossi. *El trabajo doméstico y extradoméstico en la mujer*; *La mujer en la familia y en el trabajo en Aggiornamenti sociali*, abril 1961, pp. 223-224.

marxismo el hombre es esencialmente — si es posible hablar de esencia a propósito del relativismo marxista — una unidad productiva, una entidad económica; por eso “el trabajo es la substancia de la persona humana” (8). De acuerdo con tales principios, Togliatti, dirigiéndose a las muchachas comunistas podía decir:

“El hombre se hace social cuando trabaja, y su personalidad se afirma y se desarrolla en la medida en que puede libremente escoger su trabajo. Por esto el hombre estudia, adquiere cierta capacidad laboral, la perfecciona. Lo mismo puede ocurrir con la mujer. Muchachas y mujeres deben tener acceso al trabajo, y en modo y condiciones tales que su trabajo sea apreciado y retribuido como el que hace el hombre. Esto es para nosotros y debe ser para todas las mujeres el punto de partida, la cuestión decisiva.” (9)

De ahí la lucha por la emancipación femenina entendida como liberación de la mujer de las cargas familiares y de la sumisión al marido, como derecho al trabajo y paridad de condiciones y de retribución con el hombre (10). Pero por trabajo, libre y emancipado, el marxismo entiende el trabajo extradoméstico y retribuido, especialmente el trabajo en las fábricas, en las oficinas, no el gratuito en la familia ya sea en el campo ya en la propia casa, porque sería una forma de explotación y no está fundado sobre una relación personal y no es retribuido justamente. Por consiguiente, el acceso al trabajo extradoméstico representa el núcleo de la emancipación femenina.

“De la antigua y medieval condición servil de la mujer trabajando gratuitamente en la familia aldeana o en el hogar doméstico, emerge la trabajadora moderna, que plantea reivindicaciones, estipula contratos reconocimientos y asistencia.” Ciertamente “liberada del viejo trabajo servil no retribuido, la obrera o empleada choca con el patrón, pero éste es un enemigo que se ve y contra el cual se puede luchar. La explotación camuflada primero

(8) M. A. Macciouchi. *El peso de la tradición conservadora*, en *Rinascita*, marzo 1961, pág. 176.

(9) P. Togliatti, Discurso de la II Conferencia Internacional de las muchachas comunistas, *Rinascita*, marzo 1961.

(10) Entre las tesis políticas aprobadas por el IX Congreso del P.C.I. la siguiente se refiere al problema de emancipación femenina: “La lucha por la emancipación femenina es parte decisiva de toda acción que tienda a la renovación del país. Su importancia es hoy más grande y más generalmente sentida. En el momento en que se dé más amplio ingreso de la mujer en la vida productiva, han tenido lugar grandes movimientos de masa de las mujeres... se hunden las tradicionales instituciones familiares que han sido ligadas durante siglos de modo exclusivo a la existencia de la mujer... el derecho al trabajo deberá ser un derecho también para la mujer... su ingreso en condiciones de paridad en la producción, en la escuela de todos los grados, en los institutos de educación profesional, y en todas las profesiones y carreras públicas y privadas. La organización de la sociedad civil y de la familia deben ser adecuadas a esta exigencia, a través de un amplio desarrollo de los servicios sociales y sanitarios, escuelas maternas en la ciudad y en el campo, nuevas formas de seguro, y una acción ideal con miras a destruir la concepción obscurantista y retrógrada que niega el puesto que le espera a la mujer en una sociedad moderna, sometiendo a unas costumbres caducadas y reaccionarias. La misma legislación que hoy rige el instituto de la familia deberá muy pronto ser sometida a revisión, para eliminar las normas atrasadas y más palpablemente viciadas de hipocresía, ante las condiciones de hechos y de costumbres que sufren sensibles transformaciones en todos los estratos sociales”. IX Congreso del P.C.I.: *Actas y resoluciones*. Roma, 1960, págs. 269-270.

con el manto de la solidaridad y tradiciones familiares revela su carácter de clase, suscita la rebelión organizada de la obrera consciente de los propios intereses y derechos... Naturalmente todo esto es todavía una tendencia que choca con resistencias económicas, jurídicas y sociales. La mujer convencida de sus derechos lucha contra esta organización económica, social y jurídica de la vida que es todavía la antigua fundada sobre la explotación ilimitada de su fuerza y de su sacrificio. A la presencia creciente de la mujer en la producción no corresponde la organización de la sociedad civil que es todavía antigua. Por eso el reconocimiento práctico del derecho de la mujer al trabajo requiere no sólo una nueva organización del trabajo a los progresos de la técnica, con la semana de cuarenta horas o el horario único, sino también una nueva organización de la casa, de los servicios domésticos, de la escuela de la asistencia social, y, en fin, una nueva organización de la vida familiar, nuevas costumbres, nueva conciencia, nueva moral.” (11).

La batalla que el marxismo ha emprendido para la emancipación femenina se identifica, en la lucha, “con una general transformación democrática de la sociedad”, porque “la mujer librando la propia batalla de su emancipación presta autónoma contribución a la victoria de la democracia y el socialismo” (12). Evidentemente para los comunistas la emancipación de la mujer significa lucha contra la concepción, a su parecer típicamente arcaica y burguesa, de la mujer “ángel del hogar”, porque “la fórmula del retorno al hogar constituye la pantalla tras la cual las fuerzas económicas y políticas, que son expresión de los grandes monopolios, ocultan su voluntad de poner a la mujer en condiciones de inferioridad, para explotarla doblemente, y negar sus derechos de trabajadoras, y de madres” (13). Significa también lucha contra la familia tal como está constituida. En las condiciones actuales, de hecho, el mayor peso de la vida carga sobre la mujer que está en plan de inferioridad jurídica y económica respecto al hombre; por eso la mujer debe ser descargada del trabajo doméstico y de la educación de los hijos y, por el contrario, convertirse en obrera retribuida, porque solamente la igualdad económica la llevará a la igualdad jurídica con el hombre:

“Si, de hecho, la igualdad entre el hombre y la mujer es uno de los presupuestos para construir una familia más unida y el trabajo representa para la mujer la condición fundamental para la conquista de tal igualdad, es necesario por otra parte que en la sociedad se operen todas aquellas transformaciones necesarias para liberarla de los cuidados de la casa.”

Por eso la solución plena del problema de la emancipación femenina requiere una nueva constitución de la sociedad. Mientras, los marxistas auguran la aplicación de alguna reforma de la actual legislación familiar, considerada como atrasada y contrastando notablemente con la evolución de costumbres. En realidad el Código Penal y el Código Civil sancionan la inferioridad de la

(11) G. Amendola. *El progreso de la emancipación*, en *Rinascita*, marzo 1961.

(12) *Ib.*, pág. 168.

(13) P.C.I. Dirección-Sesión Femenina, *Nuestra posición sobre algunos problemas inherentes a la familia*, Roma, 18 enero 1961 (ciclostilo), pág. 14.

mujer. El primero prevé, en caso de adulterio, sanciones más severas para ella, y el segundo establece en el matrimonio la preeminencia del hombre con la institución de la "patria potestad" y la organización de la familia bajo la base de relaciones jerárquicas, según las cuales la mujer ocupa una posición subordinada. Sin embargo, se prevé también que la patria potestad sea ejercida por ambos cónyuges que asumen la dirección de la familia, que en el requerimiento de separación el adulterio tenga el mismo peso en el hombre que en la mujer, que se supriman los términos "ilegítimo" y "adulterino", que se apruebe la proposición de la ley Sansone sobre "el pequeño divorcio" (14).

Esto es según la concepción marxista, el sentido y la extensión de la emancipación femenina. Se trata, evidentemente, de una perspectiva que en su conjunto, invierte el orden natural de la realidad humana y familiar. Sin embargo, es innegable, que pone al rojo ciertos errores de la sociedad contemporánea que no son naturales y que van eliminándose a su tiempo: en otras palabras, si la misión de la mujer no es la que el marxismo le asigna, la emancipación de la mujer es, sin embargo, un problema real que, para ser resuelto en sentido humano y cristiano, exige importantes reformas sociales (15). De hecho, rechazar la concepción marxista no equivale a aceptar como perfectas las estructuras vigentes, algunas de las cuales se resienten de una pretendida superioridad del hombre sobre la mujer, tan antigua como el mundo, y sobre todo de concepciones políticas y económicas, dominadas más por la preocupación de la ganancia que por la promoción humana y espiritual del hombre y de la familia. Como hacía notar Pío XII en 1945, si la política femenina de los regímenes totalitarios con sus brillantes promesas para la mujer no mejora su condición y no respeta la dignidad de su misión, "¿puede esperar la mujer su verdadero bienestar de un régimen predominantemente capitalista? No hay necesidad de describir las consecuencias económicas y sociales que de esto se derivan. Vosotras conocéis sus signos característicos y lleváis en vosotras mismas su gravamen" (16). O sea, que tanto el totalitarismo comunista

(14) Altamente significativos son con respecto al divorcio, las recientes declaraciones de Nilde Jott para explicar porque muchos comunistas esperan hoy superar las posiciones de 1946, cuando renunciaron a tocar la cuestión del divorcio, votando sólo contra la introducción del término "indisolubilidad" en la Constitución — para dejar abierto el camino a una modificación de la legislación con respecto a esto —, no considerando aún bastante madura la opinión pública italiana, sobre todo femenina: la parlamentaria comunista comparte la opinión de aquellos que consideran que conviene aún esperar, contentándose con apoyar el "pequeño divorcio" (*Unità*, 15 febrero 1962). Esta toma de posición al par que la de Togliatti, del socialista R. Lombardi, del radical F. Scalfari, del socialdemócrata C. Vizzini, es recogida en *Vida Nueva* (15 febrero 1962) bajo el significativo título *Los líderes políticos de la izquierda italiana responden a la pregunta de "Vida Nueva" sobre el momento del divorcio*. Esto hace prever una ofensiva de gran estilo, bajo la dirección comunista, por lo menos a favor del proyecto de ley Sansone.

(15) S. Lener, S. I. *Igualdad de los cónyuges en el matrimonio, desigualdad en el adulterio*. Civ. Catt., 1962, I, págs. 11-22.

(16) Pío XII. *La fundamental y multiforme misión de la mujer en el momento presente* (21 octubre 1945), en *Discursos y Radiomensajes de S. S. Pío XII*, vol. III, Milán, 1946, p. 232.

como el capitalismo ignoran deliberadamente la misión de la mujer en el puesto especial que le corresponde en la sociedad: para los dos sistemas el hombre y la mujer son entidades sobre todo económicas, cuyo valor se mide por su capacidad de contribuir a la producción de bienes materiales.

La auténtica «promoción» de la mujer

La tesis marxista sobre la emancipación femenina no son más que una de tantas formas en que se ha expresado el movimiento feminista que cuenta ahora casi dos siglos de historia: éstas son bastantes y no es preciso señalarlas aquí (17). Más útil resulta atenerse a los resultados obtenidos (y se trata de conquistas relevantes: derecho al voto activo y pasivo, capacidad jurídica igual a la del hombre, derecho al trabajo y a salario igual por trabajo igual, acceso a todas, o casi todas, las profesiones y carreras, al más elevado grado de cultura) hemos logrado la plena liberación de la mujer y superado la condición de inferioridad que viviera en el pasado.

Indudablemente, bajo el aspecto social y económico, su condición ha mejorado mucho, aunque subsistan todavía injusticias y errores que deben ser eliminados. Sin embargo, la consideración económica y social, aunque tenga su importancia, no es la única que debe constituir tema de emancipación femenina, y de ningún modo el más importante, porque la mujer es una persona y su promoción será auténtica y plena únicamente cuando no sea sólo económica y social, sino, de un modo especialísimo, personal. Así, solamente en esta perspectiva se puede hablar de promoción económica y social que no represente para la mujer una nueva forma de explotación: el mismo trabajo extradoméstico que no tenga en cuenta su ser personal, puede convertirse en pesada esclavitud (18). Por otra parte ¿cómo hablar de promoción femenina en un mundo que, con la complacencia y complicidad de la misma mujer, explota y utiliza en su perjuicio los atributos físicos como medio de reclamo y de provocación al abuso de ciertos instintos del hombre?

Por eso es necesario que el problema de la emancipación femenina sea resuelto a la luz de principios más elevados, que pongan de relieve su valor de "persona" y su "misión" de mujer: estos principios son dados por el cristianismo y de él esperamos, tomando más ampliamente el tema aquí apenas esbozado, la solución noble y coherente, del problema de la promoción femenina en el mundo de hoy.

ROBERTO TUCCI, S. I.

(*Civiltà Cattolica*, 1962, vol. I, n.º 6.)

(17) P. Gaiotti De Biase. *La mujer hoy*, Roma, 1957.

(18) "La igualdad de derechos con el hombre que, con el abandono de la casa donde era reina, ha sujetado a la mujer al mismo peso y tiempo de trabajo que él, hace que se juegue su dignidad, y el sólido fundamento de todos sus derechos, es decir, el carácter propio de su ser femenino y la íntima coordinación de los dos sexos; se pierda de vista el fin buscado por el Creador para el bien de la sociedad humana y sobre todo de la familia." Pío XII, *loc. cit.*