EL DESAFÍO DE LA IGLESIA AL MUNDO

FERNANDO MORENO

1. *La Iglesia como desafío para el mundo*

La *existencia* misma de la Iglesia comporta para el mundo un *desafío*, el cual se expresa, «mínimamente», como *tolerancia*, «máximamente», como apertura al *don de Dios*, que pasa por la Iglesia, y, «medianamente», como *colaboración en misiones y tareas* de humanización, o como *integración cultural* de los valores cristianos, por parte del mundo.

Independientemente de la mayor o menor conciencia que se tenga de ellos, y de su importancia relativa, estos cuatro aspectos del *desafío* en cuestión han estado siempre presentes desde el comienzo de la institución histórica de la Iglesia. Y esto, porque son constitutivos de la relación misma Iglesia-Mundo, aun cuando el historiador deba distinguir acentuaciones, según las épocas o los lugares. Así, la *misión* clásica plantea a las «tierras de misión» un desafío máximo, allí donde el desafío planteado a los países socialistas, desde 1917, se define más bien por la *tolerancia*. La colaboración humanista y la integración cultural (hoy cuestionada), constituyen, por otra parte, desafíos al mundo contemporáneo occidental, que parecieran comenzar a proyectarse en el mundo socialista.

2. *Momentos contemporáneos del desafío eclesial*

En este plano, el del *desafío cultural y humanista*, se pueden destacar, en primer lugar, dos momentos *contemporáneos* «fuertes»: *Rerum Novarum* (1891), y el *Segundo Concilio Vaticano* (1962-1965).

1. *Rerum Novarum* es un desafío que tiene tres «referentes» principales: los obreros, los patrones, y los gobernantes.

a) El desafío planteado a los primeros, es el de no dejarse tentar y llevar por la ideología socialista (marxista) en su reivindicación socio-económica, de suyo justa. El socialismo (marxista) es un «remedio» injusto y subversivo¹.

b) El desafío planteado a los segundos, es, sobre todo, el de cumplir con la *justicia* (en toda su profundidad: *justicia legal*, no sólo privada o conmutativa), en su relación empresarial con los obreros, los cuales deben ser respetados en sus fundamentales derechos.

c) El desafío planteado al Estado y a los gobernantes, es el de velar por el cumplimiento de esa justicia, protegiendo al mismo tiempo, y preferentemente, a la «clase pobre» (y desamparada), puesto que la «clase de los ricos», pudiendo protegerse con sus propios recursos, necesita menos «del amparo de la pública autoridad»².

En realidad, aquí el desafío se amplía, ya que el Estado debe asumir activamente su papel de rector del bien común, respetando, al mismo tiempo, «la facultad de obrar» de los particulares en todo aquello que, salvo el mismo bien común y sin perjuicio de nadie, puedan hacer³. Así, la clara y explícita oposición al liberalismo clásico, cuyas fuentes racionalistas habían sido criticadas por León XIII tres años antes⁴, no implica ninguna concesión al estatismo o al totalitarismo.

2. El Concilio último comporta para el mundo un desafío que puede resumirse en un juicio: aceptar que la Iglesia es experta en humanidad, y que, porque nada de lo humano le es ajeno, tiene «derechos» sobre ella; derechos que la sociedad civil debe reconocerle.

Este desafío conciliar tiene antecedentes no sólo en la convocatoria de Juan XXIII, sino aun en Pío XII y en Pío XI⁵. «El poder de la Igle-

1. Cf. N° 2-4; 9 y 11. El juicio de León XIII sobre el socialismo —como el de Pío XI, más tarde— tiene un vigor y una radicalidad, que reflejan la gravedad del mal que es preciso denunciar.

2. N° 25.

3. He aquí el primer enunciado del principio de subsidiaridad, hecho por el Magisterio eclesial.

4. En la Encíclica *Libertas Praestantissimus* (1888).

5. El estudio del proyecto para convocar un Concilio Ecuménico fue encargado ya por Pío XII a una comisión especial en 1948, como lo mostró el Padre Caprile en la *Civiltà Cattolica* (1966). Véase, RAIMONDO E. SPIAZZI, *Quante falsità su quel Pontefici*, p. 46. En «30 giorni», N° 3, marzo de 1988, pp. 40-46. Hay más

sia —decía Pío XII— abarca al hombre entero, su interior y su exterior, en lo que concierne a la obtención de su fin sobrenatural». Y es que, así como Dios mismo «no es nunca *neutro* frente a las cosas humanas», tampoco la Iglesia podría serlo⁶. Como se ha señalado en otra parte, es aquí donde reside «el fundamento más radical del derecho de la Iglesia a pronunciarse sobre las actividades económicas y sociales»⁷.

A este respecto, ya Pío XI, en *Quadragesimo Anno*, precisaba que el derecho de la Iglesia es un derecho a intervenir «en todo lo que toca a la ley moral». «En estas materias, en efecto, —sigue diciendo Pío XI— el depósito de la verdad que nos ha sido confiada de lo alto, y la gravísima obligación que nos incumbe de promulgar, de interpretar y de predicar, a pesar de todo, la ley moral, someten igualmente a Nuestra suprema autoridad, el orden social y el orden económico»⁸.

El Segundo Concilio Vaticano se sitúa en esta perspectiva, y procede de este dinamismo. Con mayor precisión, se puede afirmar que este *desafío* conciliar tiene al menos tres aspectos que deben destacarse aquí.

a) La Iglesia debe ser aceptada como *interlocutor*; se debe aceptar su invitación al *diálogo*. A pesar de su condicionamiento ideológico, el juicio (y título de libro) del neo-marxista francés, Roger Garaudy (hoy musulmán): «del anatema al diálogo», dice, a su manera, algo cierto; es, si se quiere, una simplificación no totalmente errónea.

b) La Iglesia debe ser aceptada como un «agente colaborador» en la misión y desafío humanizador. Y esto, tanto en el orden de las *ideas*, de la *orientación* de la acción, y su *regulación* normativa, como en el orden de la *asistencia* y *promoción* socio-económica (y, en alguna medida, también política).

c) Ahora bien, aquí está el núcleo más «revolucionario» y, por consiguiente, más problemático de la «reforma» conciliar (*Ecclesia semper reformanda*)⁹. ¿Qué podemos constatar a este propósito?

aún: Pío XII preparó «más o menos inconscientemente» el Concilio Vaticano II, en sus temas; «basta leer bien los textos conciliares para volver a encontrar allí mucho de su enseñanza, aun en cuanto a la novedad de sus planteamientos, del método, del estilo» (p. 46).

6. Cit. en, JEAN YVES CALVEZ y JACQUES PERRIN, *Eglise et société économique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1959, p. 37.

7. *Ibid.*

8. Cit. en *Ibid.* p. 41.

9. LOUIS BOUYER, *L'Eglise de Dieu*, Paris, Cerf, 1970, pp. 612-617.

Ante todo, que el *aggiornamento* conciliar, cuyos misteriosos impulsos y riquezas, no están aquí en discusión, significó de hecho, y en derecho, una «ampliación» del campo de *aplicación* de la fe y la doctrina, y, por consiguiente, de la práctica eclesial de la *prudencia*.

Para decirlo brutalmente (pero refugiándome en el juicio a la vez sabio y filial de mi maestro: Jacques Maritain), esta «ampliación», en su dimensión prudencial, ha como *delatado* (o dejado al desnudo) el hecho de que la Iglesia de Cristo no sólo existe *en* su «personal», sino también *a pesar de* su «personal».

Sirviéndonos del lenguaje del teólogo, y considerando más bien el ámbito de la «palabra» y del «pastoreo» particular (y, en cierto sentido, «intermedio») del rebaño, se puede afirmar que la *causalidad propia* ha operado en una proporción muy superior a la *causalidad instrumental*. Es decir, dicho más simplemente, la palabra episcopal —y esto no es ninguna crítica, es una simple constatación— ha llegado a ser, más la opinión de «Juan Pérez», que es obispo, que la *enseñanza* (magisterial) del «Obispo de Atlántida», que es «Juan Pérez».

Tal vez esta «inflación» de lo opinable, de la *doxa*, y de la «praxis» prudencial misma, sea algo normal, a partir del momento en que la Iglesia se asigna a sí misma el cometido del *aggiornamento*, y de la aplicación social de la fe, en términos de «acompañamiento» y de diálogo.

En todo caso, esto le da al *desafío* de la Iglesia al mundo un carácter particular; digamos, una problematicidad a la medida de su osadía.

Tratemos de precisar más a este respecto. Tal como nos aparece el problema, no podemos dejar de constatar que, a pesar de la diversidad de motivos, la dificultad de algunos, así como la facilidad de otros, para aceptar *hoy* (en este tiempo conciliar) a la Iglesia, se encuentran en un punto: la *opacidad*, o falta de transparencia que comporta la *aplicación particular*¹⁰ de la fe a *todo* lo humano (no sólo a la «cuestión social»; no sólo a la relación Iglesia-Estado, o a la educación, etc.).

Ahora bien, esta *opacidad* no es la del *misterio*; es una opacidad «metodológica», en cierto sentido *normal*, pero que puede ceder el paso a la

10. Somos conscientes, y al mismo tiempo asumimos la ambigüedad que comporta aquí este término: lo particular del Magisterio episcopal, y lo particular como singularidad y referencia objetivas.

anormalidad, a una opacidad tenebrosa, producida no por la *aplicación* de la fe en cuanto tal, sino por su *ideologización*.

Cuando esto ocurre, el dinamismo eclesial-doctrinal-pastoral ha sido suplantado por un dinamismo político-ideológico-«práxico». Al mismo tiempo, se habrá pasado de la *aplicación* de la fe, a la *génesis* de una acción que encierra en sí misma su *principio*, en comunión explícita o implícita con la pretensión marxista de una teoría-praxis. Es la «lógica» que subyace en esta pretensión, la que, desde hace casi un siglo y medio, viene reivindicando la inmanencia praxológica de un «principio» autopropulsivo y genético: la *dialéctica*.

Cuando un cierto «personal» de la Iglesia resbala hacia esta dinámica práxico-ideológica, o simplemente cuando la ambigüedad, que suele parasitar la aplicación social de la fe, no es permanente y decididamente purificada, o rectificada, con el *recuerdo* del *depositum fidei* (el cual es, él mismo, a menudo, manipulado ideológicamente), la Iglesia, en su dimensión humana, tiende a perder su rostro.

Para unos pasará a ser un aliado fácil; para otros, una instancia tentacular, si no totalitaria, intrusa, o competitiva en el plano político. Entonces, para el mundo, la Iglesia comporta un desafío político más que eclesial; en el mejor de los casos, puramente humanitario. Aquí, la trascendencia se ha esfumado.

El desafío que entonces se plantea, tanto para bien de la Iglesia, como para bien del mundo, es el de evitar la alteración político-ideológica del dinamismo eclesial, conservando, al mismo tiempo, su legítimo impulso evangelizador, y, *en él*, la aplicación social de la fe según el espíritu propiamente conciliar.

3. *La doctrina y la exhortación eclesial que desafían al mundo*

El desafío va de la *justicia social* a la *solidaridad*; de León XIII a Juan Pablo II. Pasando por la paz, la democracia, los derechos del hombre y el desarrollo. A estos (y otros) tópicos, el Magisterio pontificio y conciliar da una profundidad y una especificidad propiamente cristianas. Desde allí exhorta, a tiempo y destiempo.

1. La paz social encuentra en la paz del corazón (del hombre) su raíz y su energía más profunda. Una energía que se confunde con la fuerza del amor, de la caridad. Y que exige la práctica de la *justicia*, pero al

mismo tiempo la supera, y en cierto sentido la «corrige» (*Dives in Misericordia*). Es ésta una paz que se «construye», además, en la *verdad* y en el ejercicio de las libertades (*Pacem in Terris*).

Pero aquí, el desafío tiene la «dimensión» del *testimonio*: la Iglesia misma se ha hecho instrumento de paz en el orden político internacional. Juan Pablo II evitó la guerra entre Chile y Argentina.

2. La democracia, como institución y régimen político, es profundizada en los valores democráticos de las culturas, y en las virtudes democráticas del ciudadano, y del hombre, simplemente.

Pío XII sabía que no hay democracia sin demócratas, y que en definitiva la democracia, más allá del régimen político, se confunde con la normal organización de la relacionalidad social en vistas al bien común; con la «buena sociedad», en el sentido griego de la expresión.

Pablo VI precisa que la democracia actual se define por la doble *tendencia* a la *igualdad* y a la *participación*, lo cual equivale a una *profundización* y a un *aggiornamento* de la «moderna» democracia que, al menos de hecho y paradójicamente, asume una aspiración, y aun una *exigencia*, presente ya en la antigua Grecia, y que constituye como el núcleo de la reflexión filosófica de Aristóteles, en su *Política*.

3. La defensa, y aun la promoción de los derechos del hombre, no es de suyo, ni para la Iglesia, una cuestión política, ni menos una cuestión de «coyuntura»; su «lógica» no es (o, no debiera ser) ni la del «oportunismo», ni la del «afán de novedad» (Juan Pablo II, *Discurso de Puebla*, III, 3). Es, muy precisamente, porque la Iglesia es «experta en humanidad» (Pablo VI) por lo que se hace «defensora de los derechos humanos» (*Discurso de Puebla*, III, 3), en especial de los derechos de los más pobres, de los marginados, de los pequeños, de los necesitados.

No se puede olvidar, a este propósito, que la preocupación y la solitud eclesiales se refieren al hombre que como *imagen de Dios* es una *persona* (*Laborem Exercens*, 6); es decir, una «naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío», según lo definió Juan XXIII en su encíclica *Pacem in Terris* (nº 9). Es en cuanto *persona* cuando el hombre es sujeto de derechos, pero también de correlativos deberes¹¹. Es porque es persona por lo que el hombre exige ser respetado en toda la gama, jerárquica y com-

11. Si la Iglesia no es superficial, tampoco es demagógica.

plementaria, de sus derechos; desde el derecho a la vida hasta el derecho a profesar privada y públicamente una religión (*Pacem in Terris*, nº 11 y 14)¹². Para la Iglesia, los derechos del hombre tienen, en el orden social, la fuerza de los «derechos» de Dios.

4. Finalmente, el tema del desarrollo es el caso típico de una cuestión que partiendo del desafío que el mundo le planteó a la Iglesia, que fue asumido y profundizado por ella, se ha convertido luego (especialmente desde *Mater et Magistra*, 1961; hasta *Sollicitudo rei socialis*, 1987; pasando por *Populorum Progressio*, 1967) en un desafío de la Iglesia al mundo.

Aquí, la Iglesia no sólo *enseña*, sino que al enseñar *exhorta*, y aun se implica ella misma, en cierto modo, en las tareas de humanización o de progreso humano que supone un auténtico desarrollo. Esto no quiere decir que deba asumir tareas técnicas o políticas, pero sí que en su perspectiva evangelizadora y salvífica, ella, que tiene el encargo de *todo* el hombre, enuncia su «proyecto» y realiza tareas que apuntando al desarrollo integral, al desarrollo de todo el hombre y de cada hombre (*Populorum Progressio*, 14), promueven el paso de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas (nº 20). La osadía y la fidelidad de la Iglesia a su misión propia (la primera a partir de la segunda), no se las comprende bien si no se ha asumido que el desarrollo es para la Iglesia una cuestión antropológica, antes de ser una cuestión económica, y que el que el hombre llegue «a ser lo que es», es a la vez el *fin* y la *norma* del incremento de los bienes materiales, o del simple crecimiento de la producción y de la productividad.

La profundización y el desafío se pueden resumir aquí en la primacía (no excluyente) del *ser* más sobre el *tener* más, tan frecuentemente recordada por Juan Pablo II, en el surco del Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes*, 35), de Pablo VI (*Populorum Progressio*, 6 y 15), y de la sabiduría cristiana, simplemente. «El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene».

4. Conclusión

En términos generales, se puede decir que la Iglesia se pone al día —y *desafía* al mundo en este ponerse al día— siempre a partir de lo «vie-

12. Juan Pablo II ha insistido especialmente —y de manera recurrente— en los derechos del *homo religiosus*.

jo» (*vetera*), no de la novedad *por sí misma*. Y es que lo «viejo», aquí, no se confunde con lo caduco y lo «superado»: es lo que permanece, lo *perenne*, lo que está *supra tempus*, y que por eso «sirve» (diversamente) para *todos* los tiempos.

Así, no basta hoy con decir que desde el Evangelio la Iglesia vive de las cosas nuevas y de las viejas (*Nova et Vetera*). Es preciso agregar enseguida que lo «nuevo» (los «signos de los tiempos») no tiene sentido para la Iglesia, ni es asumido por ella sino a partir de lo «viejo».

Aquí se encuentra tal vez el desafío más *significativo*¹³ que la Iglesia plantea al mundo contemporáneo, tanto en su natural mundanidad como en lo que de esa mundanidad ha venido a parasitar y polucionar a la Iglesia a través de las debilidades de su personal¹⁴. Precisemos. La inveterada superficialidad del *relativismo* (en sus expresiones gnoseológica, moral o histórica), que hoy le da a la «crisis de la inteligencia». (J. Maritain) un sello historicista y dialectizante, dificulta, desde luego, la comprensión de la «estructura» propia de la «oferta» eclesial, y el desafío específico y sobrenatural que ella comporta. La depreciación, y aun el desprecio del *dogma* y de la *autoridad*, constituyen a este propósito un buen indicador. También lo es, la incapacidad para ver en la *ley natural* algo más que una especie de «fijismo» esencialista y arbitrario. Sin percibir que, en profundidad, la permanencia dinámica que ella comporta es como la «estructura» misma del orden creado que debe ser restituido en Cristo, y, especialmente, de la humanidad de la que la Iglesia tiene el encargo salvífico.

La debilidad de la inteligencia moderna, relativista e historicista, arriesga diluir, y aun anular el desafío eclesial en su especificidad sobrenatural. Como por efecto de *feed back*, aquélla ha venido a engendrar tal vez la mayor tentación para el «personal» eclesial de nuestro tiempo. Y esto, en la medida misma en que éste esté más preocupado de acomodarse al mundo (y de adoptar su «lógica»), que de «escucharlo» y «solidarizarse»

13. Decimos «significativo», pero no el más *importante*. El desafío más importante ha sido, es y será siempre (en cuanto es el de la Iglesia de Cristo, que predica a Cristo, el Dios encarnado, crucificado y resucitado) el del *escándalo* y la *locura*: Cristo (crucificado) es «escándalo para los Judíos, y locura para los paganos» (I Cor. 1,23).

14. Pecador, aunque ella, como Iglesia de Cristo, es sin pecado; *sine macula et sine ruga* (San Pablo).

con él para ofrecerle un tesoro que es en definitiva lo único que puede, a la vez, llevarlo a la plenitud de su desarrollo natural y elevarlo por encima de sus no menos naturales fronteras.

La «oferta» eclesial que desafía al mundo es una oferta de gracia, y de verdad; no una oferta política, ni menos ideológica. Toda acomodación indebida, así como cualquier rebajamiento de la operatividad propia de la fe, constituyen una traición al *envío* y al *encargo*; al envío de los Apóstoles (y sus sucesores), y al encargo de preservar y comunicar el *depósito* (el *depositum fidei*): Los «enviados», en quienes se funda la Iglesia peregrina, lo son a predicar el Evangelio y a bautizar (*Marcos* 16, 15 y 16); lo cual supone preservar el depósito: «¡Oh Timoteo!, guarda el depósito a ti confiado, evitando las vanidades impías y las contradicciones de la falsa ciencia que algunos profesan, extraviándose de la fe» (I *Timoteo* 6, 20 y 21). Más aún: «Predica la palabra, insiste a tiempo y a destiempo, arguye, enseña, exhorta con toda longanimidad y doctrina, pues vendrá un tiempo en que no sufrirán la sana doctrina; antes, deseosos de novedades, se amontonarán maestros conforme a sus pasiones, y apartarán los oídos de la verdad para volverlos a las fábulas. Pero tú, vela en todo, soporta los trabajos, haz obra de evangelista, cumple tu ministerio» (II *Timoteo* 4, 2-5).

Pablo VI —como otros Papas— fue terriblemente fiel a la exhortación paulina. También lo ha sido, desde luego, Juan Pablo II. El primero, en *Ecclesiam Suam*, responde con un sabio equilibrio al interrogante (y desafío) que se le plantea primero a la Iglesia misma: «¿Hasta qué punto debe la Iglesia acomodarse a las circunstancias históricas y locales en las que desarrolla su misión? ¿Cómo debe precaverse del peligro de un relativismo que llegue a afectar su fidelidad dogmática y moral? ¿Pero, cómo hacerse al mismo tiempo capaz de acercarse a todos para salvarlos a todos, según el ejemplo del Apóstol: «me he hecho todo a todos para salvarlos a todos» (I *Cor.* 9, 22)? Desde fuera no se salva al mundo. Como el Verbo de Dios que se ha hecho hombre, hace falta hacerse una misma cosa, hasta cierto punto, con las formas de vida de aquéllos a quienes se quiere llevar el mensaje de Cristo; hace falta compartir —sin que medie distancia de privilegios o diafragma de lenguaje incomprensible— las costumbres comunes, con tal que sean humanas y honestas, sobre todo de los más pequeños, si queremos ser oídos y comprendidos. Hace falta, aun antes de hablar, oír la voz, más todavía, el corazón del hombre; comprenderlo y respetarlo en la medida de lo posible, y cuando lo merece, secundarlo. Hace falta hacerse hermanos de los hombres en el momento mismo que queremos ser sus pastores, padres y maestros. El clima del *diálogo* es la amistad. Más aún, el *servicio*. Debemos recordar todo esto, y esforzándonos por practi-

carlo según el ejemplo y el precepto que Cristo nos dejó (*Jn* 13,14-17). Pero, queda un peligro. El arte del apostolado es arriesgado. La solicitud por acercarse a los hermanos no debe traducirse en una atenuación o disminución de la verdad. Nuestro diálogo no puede ser una debilidad respecto al compromiso con nuestra fe. El apostolado no puede transigir con una especie de compromiso ambiguo respecto a los principios de pensamiento y de acción que deben definir nuestra profesión cristiana. El irenismo y el sincretismo son en el fondo formas de escepticismo respecto a la fuerza y al contenido de la Palabra de Dios que queremos predicar. Sólo el que es totalmente fiel a la doctrina de Cristo puede ser eficazmente apóstol. Y sólo el que vive con plenitud la vocación cristiana puede estar inmunizado del contagio de los errores con los que se pone en contacto.

En el mismo sentido, Juan Pablo II, recordando que Jesús rechaza la tentación del poder a que lo somete Satanás, y «no acepta la posición de quienes mezclaban las cosas de Dios con actitudes meramente políticas», afirma que es desde la «fe en Cristo», y desde ella misma, como la Iglesia es capaz «de servir al hombre» y a los pueblos, «de penetrar con el Evangelio su cultura, transformar los corazones, humanizar sistemas y estructuras» (*Discurso de Puebla*, 1, 4 y 5).

Y es que todo desafío eclesial se define por el cambio interior. La Iglesia exhorta a que el cambio —cuando este procede— se realice primero (y sobre todo) en el hombre mismo para bien suyo. «No hay *humanidad nueva* si no hay en primer lugar *hombres nuevos*, con la novedad del bautismo y de la vida según el Evangelio» (*Evangelii Nuntiandi*, 18).

Ahora bien, esta primacía del hombre sobre la «estructura», no implica de ningún modo despreocuparse de los «ambientes concretos» (*Evangelii Nuntiandi*, 18) en que los hombres viven y mueren. Es así como Juan Pablo II llama a los *laicos* a comprometerse en las tareas «temporales» con la energía del Evangelio¹⁵, pero sin olvidar que «la fe cristiana no aporta soluciones ya dadas a los complejos problemas de la sociedad contemporánea» (Homilía a los Obispos. Nairobi, 7 de mayo de 1980). A los obispos, les recuerda —una vez más— que «la misión de Cristo no era

15. «Los laicos son llamados hoy a un fuerte compromiso cristiano: penetrar la sociedad con la levadura del Evangelio». Homilía en Limerich (Irlanda), 1º de octubre de 1979.

de orden social, económico o político», y que El no le «dio a la Iglesia una misión económica o política, sino religiosa»¹⁶.

Vemos así, por todo lo que llevamos dicho, que el desafío que la Iglesia le plantea al mundo no es independiente del desafío que a ella se le plantea en el interior de sí misma. Dicho en otra forma, su credibilidad está en función de la fidelidad a su propio ser y a su misión. «Evangelizadora, ella comienza por evangelizarse a sí misma», como dijo Pablo VI (*Evangelii Nuntiandi*, 15).

La Iglesia será capaz de hacer «nuevas todas las cosas» (*Hechos*, 21,5) —al ser creída y aceptada en lo que ella es propiamente— sólo si es fiel a su Cabeza y Esposo. Todo lo puede en Cristo. Sin El, se traiciona a sí misma y se priva de su específica eficacia.

F. Moreno
Instituto Jacques Maritain
SANTIAGO DE CHILE

16. En Nairobi, 7 de mayo de 1980.