

EL MINISTERIO DE LA COMUNION Y DE LA PARTICIPACION (I)

EL QUEHACER PASTORAL
DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO
DESDE LA OPCION PREFERENCIAL POR LOS POBRES

SUMÁRIO

*Gabriel Ignacio
Rodríguez, s.j.*

Sacerdote colombiano,
jesuíta, teólogo, profe-
sor en la Universidad
Javeriana de Bogotá.

*Nos últimos anos, leigos, religio-
sos, presbíteros e bispos da América
Latina, se deslocaram do centro para
a periferia social, apoiando signifi-
cativamente as iniciativas de trans-
formação social. Nesta vida de Igreja,
há uma prática e uma teologia implí-
citas do episcopado que merecem ser
trazidas à tona. De modo particular, o
compromisso dos bispos com os po-
bres provocou mudanças no exercício
de sua função episcopal que permite
falar de um novo estilo de pastor.*

*Para fundamentar esta posição, o
autor se baseia na documentação rela-
tiva à Conferência de Medellín e em
escritos pessoais ou coletivos de bispos
comprometidos nesta perspectiva.*

INTRODUCCION

En los últimos años, laicos, religiosos (as), presbíteros y obispos, de A. L., se desplazaron del centro a la periferia social, apoyando significativamente las ansias de transformación social¹. Las características de la vida desarrollada entre ellos -democracia directa en muchos grados, pluralismo, participación y austeridad, entre otras- tienen importancia histórica como logros parciales de la nueva sociedad. En esa vida de Iglesia hay una práctica y una teología implícitas del episcopado que merece traerse a la luz².

En efecto, los obispos latinoamericanos influenciados por esa dinámica, han tenido un rol creativo en la Iglesia universal. Piénsese en las tres últimas asambleas generales del episcopado (Medellín, Puebla, Santo Domingo), en el servicio de animación realizado por el CELAM, en la opción preferencial por los pobres, en las comunidades eclesiales de base, en la teología de la liberación. Esos elementos reveladores de la identidad eclesial latinoamericana han revelado un «nuevo modo de ser Iglesia» en el que también hay «un nuevo modo de ser obispo».

Pensamos que el compromiso de los obispos con los pobres, queriendo transformar el modelo de sociedad y de desarrollo vigentes, ha traído cambios en el ejercicio de su función episcopal. Más aún, tales cambios permiten hablar de un nuevo estilo de pastor. Para fundamentar esa apreciación debemos centrarnos en el período comprendido entre 1966 y 1979, que fue un tiempo fecundo en

¹ M. LÖWY, *Marxisme et théologie de la libération*, en *Cahiers d'étude et de recherche* (Institut international de recherche et formation, Amsterdam) 10 (1988), p. 39

² Las ciencias sociales, los testimonios de los Obispos y la reflexión teológica señalan modificaciones en el ejercicio del ministerio episcopal en A. L.; algunos teólogos han abordado las implicaciones eclesiológicas de tales prácticas renovadoras: L. Boff (Episcopado brasileño), J. Sobrino (+Oscar Romero, El Salvador), R. Muñoz (+E. Alvear, entre otros, Chile) y G. Gutiérrez (Episcopado peruano). Para el trabajo de L. Boff, cfr. I. RODRIGUEZ, *Relação entre as comunidades de base e hierrarquia*. Estudio do tema na eclesiológica de Leonardo Boff, en *Perspectiva Teológica* 21 (1989), 53-70

acontecimientos e iniciativas que marcarán la Iglesia continental por largo tiempo. Dos tipos de fuentes examinamos en ese período: la documentación relativa a la Segunda Conferencia del Episcopado latinoamericano en *Medellín* (1968) y los escritos personales o colectivos de obispos comprometidos en esa dirección.

La primera parte de este trabajo explicitará en qué sentido puede hablarse en A. L. de un nuevo estilo de pastor³. La hipótesis que sustentamos es que el grupo de obispos que realizó *Medellín* fundó un modelo de ejercicio episcopal⁴, cuyo *denominador común* es visible en las *Conclusiones* de la asamblea⁵. Ese modelo se consolidó y enriqueció con la vida eclesial posterior, pero los rasgos fundamentales de ese ejercicio del ministerio se trazaron allí. Pensamos que *Medellín* habría sido no sólo catalizador sino inspirador del *nuevo modelo*⁶.

³ Asumimos varios presupuestos: la relativa unidad e identidad continental, la inseparabilidad de su Iglesia local, una sociedad donde predominan procesos económico-sociales que empobrecen las mayorías sociales y la posibilidad de liberaciones históricas que anuncian la liberación definitiva del pecado, gracias al amor.

⁴ Es un «nuevo modelo de acción episcopal», «hasta cierto punto irreversible, al menos en determinados países»; esos obispos merecen el «título de los Santos Padres de A. L.», cfr. J. COMBLIN, «Espíritu Santo», en I. Ellacuría - J. Sobrino (ed.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, vol. I, p. 619-642, aquí p. 640 (En adelante: *Mysterium Liberationis*).

⁵ Gracias a obispos presentes como A. Almeida (Zacatecas, Méx); E. Araujo Sales (Salvador, Bra); F. Benítez (Villarrica, Par); R. Bogarín (Misiones, Par); T. Botero Salazar (Medellín, Col); A. Brandão Vilela (Teresina, Bra); H. Cámara (Olinda y Recife, Bra); L. Chavez y González (Salvador, Sal); J. Dammert (Cajamarca, Per); V. Garaygordóbil (Los Ríos, Ecu); M. Gerin (Choluteca, Hon); F. Gomes (Goiânia, Bra); J. Landázuri (Lima, Per); J. A. Llaguno (Tarahumanara, Méx). A. Lorscheider (Santo Angelo, Bra); L. Manresa (Quetzaltenango, Gua); A. Maricevich (Concepción, Par); M. McGrath (Santiago de Veraguas, Pan); M. Mendiharat (Salto, Uru); L. Metzinger (Ayaviri, Per); P. Muñoz Vega (Quito, Ecu); G. Padim (Lorena, Bra); C. Parteli (Montevideo, Uru); Piñera B. (Temuco, Chi); Pires J. M. (Paraíba, Bra); Pironio E. (Aux. La Plata, Arg); E. Polanco Brito (Santo Domingo, Rep. Dom.); L. Proaño (Riobamba, Ecu); I. Rolón (Caacupí, Par); S. Ruiz (San Cristóbal de las Casas, Méx); J. M. Santos (Valdivia, Chi); G. Schmidt (Aux. Lima, Perú); R. Silva Henríquez (Santiago, Chi); M. Talamás (Juárez, Méx); H. Tonna (Florida, Uru); G. Valencia (Buenaventura, Col); R. Zambrano (Zipaquirá, Col).

⁶ Ello hará que obispos que no estuvieron en la asamblea se sientan identificados con las *Conclusiones* y a otros «convertirse» a ese «denominador común» implícito, porque daba luces en su ministerio en medio de los conflictos sociales. Pensamos en obispos como E. Alvear (San Felipe, Chi); W. Calheiros (Volta Redonda, Bra); G. Flórez (Verapaz, Gua); S. Mendez Arceo (Cuernavaca, Méx); O. Romero (Salvador, Sal).

Primera Parte

FORMULACION DE UN NUEVO EJERCICIO DEL MINISTERIO EPISCOPAL EN AMERICA LATINA

1. MEDELLIN: CONVOCACION A UNA FORMA NUEVA DE SER OBISPO

A Medellín lo precedieron esfuerzos de renovación suscitados en los años cincuenta y sesenta⁷, cuyas raíces venían de una corriente espiritual, pastoral y teológica anterior al Concilio con expresiones en A. L.⁸. La renovación conciliar y el contexto continental posibilitaron que tales esfuerzos se expresaran de forma original, colectiva y oficial en Medellín⁹.

Sin embargo, ¿dónde podrían estar las raíces del *nuevo estilo de ejercicio episcopal* que se formula en Medellín? Dos factores nos parecen esenciales: el Concilio y lo que en él se llamó el *Grupo del Colegio Belga* (GCB), además del convulsionado contexto continental de los años sesenta.

⁷ Un estudio de la renovación en la Iglesia de A. L. desde el III^o Encuentro latinoamericano de la Acción Católica, en Chimbote (Per) en 1953 a 1964, en H. GNADT VITALIS, *The significance of changes in latin american catholicism since Chimbote 1953*, Centro Intercultural de Documentación, Cuernavaca 1969.

⁸ Es una corriente franco-belga de la post-guerra con nombres como Ch. de Foucauld, R. Voillaume, Abbé Pierre, J. Cardijn, Mgr. Ancel, J. Loew, P. Gauthier J. Dupont; igualmente, los sacerdotes y los movimientos apostólicos obreros, como JOC o ACO, cfr. V. CODINA, *De la Modernidad a la solidaridad. Seguir a Jesús hoy*, Cep, Lima 1984, p. 19; P. GAUTHIER, *L'Évangile de Justice*, Cerf, París 1967, p. 84-89, 106.

⁹ Cfr. +M MCGRATH, (μ = en adelante, con este signo se indican las personas que participaron en la Conferencia de Medellín), «Etapa de realidades» en CELAM 17 (1969), p. 7; J. COMBLIN, Medellín: Vinte anos depois. Balanço Temático, REB 48, (1988), 817, afirma que Medellín tuvo como base los elementos teológicos del Concilio y *sobretudo* una práctica pastoral nueva que comenzó más o menos 10 años antes. Los elementos teóricos que prepararon Medellín vendrían también de la Acción católica especializada.

1.1. Medellín, el Concilio y el Grupo del Colegio Belga (GCB)

Juan XXIII había expresado, en vísperas del Concilio, su deseo que «en frente de los países subdesarrollados, la Iglesia se presente tal como ella es y quiere ser: la Iglesia de todos y particularmente la Iglesia de los pobres»¹⁰. Lo que el Concilio no logró en ese sentido, a pesar de los esfuerzos del grupo *La Iglesia, Jesús y los pobres* -también llamado GCB¹¹-, lo habría logrado Medellín al pensar la Iglesia en A. L. como «Iglesia de los Pobres»¹². Un examen de los archivos de Mons. C.M. Himmer, coordinador del GCB¹³, confirma esa opinión.

La documentación observada revela que el GCB¹⁴ quiso sensibilizar los padres conciliares en un doble aspecto, esencial a la

¹⁰ JEAN XXIII, "Message au monde entier - 'Ecclesia Christi lumen gentium'. 11.09.62", (trad. ntra), en JEAN XXIII/PAUL VI, *Discours au Concile*, Centurion, Paris 1966, p. 45-46.

¹¹ Cfr. obras de P. GAUTHIER, miembro del grupo: *Consolez mon peuple. Le Concile et l'Église des pauvres*, Cerf, Paris 1965, 331 p.; ID., *L'Évangile de Justice*, op. cit.; ID., *Les pauvres, Jésus et l'Église*, Ed. Universitaires, Paris 1963, 138 p.

¹² Ch. ANTOINE, «Pentecôte en A. L. De Medellín (1968) à Puebla (1979)», 126, en I. BERTEN - R. LUNEAU, *Les Rendez-vous de Saint-Domingue. Les enjeux d'un anniversaire (1492-1992)*, Centurion, Paris 1991, p. 126, basado en J. COMBLIN, *Medellín: vinte anos depois...*, *REB* 48 (1988), 810-811.

¹³ Mgr. Carlos María Himmer, (obispo de Tournai, Bélgica). Sus archivos relativos a este grupo se conservan en el *Centro Lumen Gentium* de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina, (Lovain-la-neuve, Bélgica). En el mismo centro están los archivos de M. Gérard, que recogen documentos sobre los trabajos en el Colegio belga y los archivos de F. Houtart quien, como experto, tuvo relación con ese grupo y colaboró en la elaboración de la *Gaudium et Spes*. (En adelante: *Dossier Himmer, Dossier Gérard, Dossier Houtart*, Centre LG).

¹⁴ La 1ª reunión es el 26.10.62: *allí están presentes 4 latinoamericanos: T. Botero (Medellín, Col); J. Marcos de O., (Sto. André, Bra); V. Vieira, (Salvador, Bra); A. Fragoso (São Luis, Bra); otros 2 se excusan de no asistir por compromisos previos: E. Araujo Sales. (Natal, Bra); H. Câmara, (Rio de J., Bra)*, cfr. Acta de la reunión, en *Dossier Gérard*. Centre LG.; en la 2ª reunión, el 5.11.62, según Ch. ANTOINE, *Pentecôte en Amérique Latine...*, p. 104, los participantes eran unos 50 y tienen la ayuda de 20 teólogos. En el grupo había *20 obispos de A. L.*; *28 en lista posterior*, sin fecha: 15 Bra, 5 Col, 3 Arg, 2 Chi, 2 Uru, 1 Méx, de un total de 85; hacen parte del comité de animación: M. Larraín (Talca, Chi) y H. Câmara, cfr. lista de los miembros del Comité de animación» en *Dossier Himmer*, Centre LG, caja 1, fardo II.

Iglesia¹⁵: la pobreza de la misma y la evangelización de los pobres. El grupo estimuló al Concilio a efectuar modificaciones en las instituciones eclesíásticas y en la realización de la misión evangelizadora para acabar con la distancia entre la Iglesia y los pobres¹⁶.

El GCB adelantó trabajos de fundamentación doctrinal, de investigación sociológica sobre los nexos entre pobreza y desarrollo y examinó las implicaciones de esos aspectos en la vida de la Iglesia¹⁷. Según la documentación, los acentos están puestos en las *dimensiones espirituales* (identificación con Cristo pobre, encuentro y servicio a Cristo en los pobres, pobreza evangélica), *morales* (humildad, sencillez, capacidad de compartir), *institucionales* (abandono de estilos señoriales, pobreza en la vida personal y uso de los bienes) y *pastorales* (eliminación de la pobreza, colaboración al desarrollo y la educación).

La reflexión e iniciativas del grupo tuvieron efectos en el Concilio: la revisión de vida de los obispos miembros del grupo¹⁸; algunas intervenciones en el aula conciliar que se nutrieron del trabajo previo¹⁹; las cartas, modos o formulaciones alternativas para corregir los textos en debate, trajeron resultados de gran importan-

¹⁵ Cfr. Carta dirigida a Pablo VI, en octubre 1964, anunciando la colecta de firmas entre los Padres conciliares para asumir un compromiso personal en pobreza. También, la carta a Pablo VI para presentar las, aproximadamente, 400 firmas de obispos que respondieron positivamente. Copias de estas cartas en *Dossier Himmer*, Centre LG, caja 1, fardo III.

¹⁶ Cfr. Carta a Pablo VI, de octubre 1964, en la que se expresa la preocupación por el peligro de un corte entre el tercer mundo y la Iglesia como había acontecido con las masas obreras, según lo señalaba Pio XII, cfr. *Dossier Himmer*. Centre LG, caja 1, fardo III.

¹⁷ En la segunda sesión del concilio se trabaja en tres grupos, para preparar un pensamiento seguro y preciso: uno enfoca la doctrina, otro la pastoral y otro la sociología y el desarrollo. H. Cámara preside el tercer grupo; cfr. *Dossier Himmer*, Centre LG, caja 1, fardo II. Según P. Gauthier, en ese grupo se discutieron los vínculos de la Iglesia con el capitalismo, cfr. *Consolez mon peuple...*, p. 126-127.

¹⁸ Con cuestionarios elaborados a petición de los obispos. Uno de ellos es sobre *el ser servidor* y otro sobre *la pobreza*, cfr. P. GAUTHIER, *Consolez mon peuple...*, p. 70-71; 73-89.

¹⁹ Serán numerosas. Se destaca la del Cardenal G. Lercaro, del 6.12.62, quien envió al grupo un representante personal. En ella retoma la intuición de Juan XXIII citada y pide a los padres conciliares que el tema de los pobres sea el centro del Concilio, cfr. texto en P. GAUTHIER, *Consolez...*, p. 198-203.

cia, como la *Gaudium et Spes*²⁰ y otras valiosas inclusiones en textos conciliares²¹.

Sin embargo, la documentación *no revela la existencia de un consenso en el cuestionamiento a las estructuras sociales y económicas productoras del empobrecimiento de masas sociales y países*. Sí se observa con escándalo la distancia entre países pobres y ricos, considerando necesario un esfuerzo conjunto en el que los países ricos darían su apoyo al desarrollo de los países pobres. No se percibe una decidida crítica al sistema económico, ni el deseo de transformarlo buscando nuevas estructuras o un nuevo modelo social, ni exigiendo un poder público más popular, ni la convicción de estimular las organizaciones populares para que participen como sujetos sociales autónomos en la configuración de la sociedad. Si tal perspectiva aparece en una o en otra intervención, es marginal y no expresa el consenso de los padres conciliares allí congregados²².

Ese consenso lo obtuvo Medellín. Además de las dimensiones espirituales, morales, institucionales y pastorales que propuso el GCB, Medellín logró un acuerdo en *las dimensiones crítico transformadoras* de la presencia de la Iglesia entre los pobres. Medellín dió reconocimiento a su derecho de formar organizaciones y de manifestarse como sujeto social y político colectivo capaz de participar y efectuar transformaciones sociales. Además, el consenso que logró Medellín contempló que los obispos, en razón de su ministerio, deben servir a la consolidación de ese proceso por ser más evangélico y por evitar los riesgos de violencia que el cambio social necesario podía comportar.

²⁰ Su origen, entre otros motivos, está en la carta del GCB al Card. Ciccognani, el 21.11.62, con copia al Papa, en igual fecha. Cfr. *Dossier Himmer*, Centre LG, caja 1, fardo I (b).

²¹ Mgr. Himmer pidió en el aula conciliar, el 4.10.63, que los pobres y la pobreza se incluyeran en texto sobre el misterio de la Iglesia, cfr. *Dossier Himmer*. Centre LG, caja 1, fardo II.

²² Según P. Gauthier, los obispos de A. L. sentían como problema grave la miseria inhumana de sus pueblos y buscaban una «espiritualidad del desarrollo» para dar fuerza al cristiano en su esfuerzo socio-económico, cfr. *Consolez mon peuple*, p. 154-176. También, la conferencia de F. Houtart, «L'Église face aux grands problèmes du monde actuel», el 29.11.62, menciona la reforma de estructuras y propone una tarea de investigación de la realidad, de reflexión doctrinal y de acción, cfr. *Dossier Gérard*, Centre LG.

1.2. Emergencia de la nueva conciencia pastoral

Otros factores también contribuirán a la transformación del episcopado continental que se expresará en Medellín. Entre otros, los factores de un contexto marcado por signos de la urgencia de una transformación social: la proclama populista para eliminar la oligarquía, el impacto del discurso revolucionario, el encuentro con la situación de despojo, enfermedad crónica y muerte de gran parte de la población. En algunos obispos, el temor a perder las masas los hizo «a-proximarse» y mirar desde dentro una realidad desconocida, adquiriendo nuevos «ojos» para juzgar el drama de la sobrevivencia cotidiana de los pobres²³.

Antes de Medellín, el acercamiento a la realidad de los pobres y la transformación social comenzaba a plantearse por iniciativa de algún obispo, de un grupo, o de un episcopado²⁴. El «aggiornamento» pedido por el Concilio y la necesidad de cambio social reclamado por sectores de la sociedad, por los pobres y por cristianos comprometidos, contribuyeron a que se generalizara entre los obispos la conciencia de no poder contentarse con palabras.

Al interior de esa explosiva situación social, Medellín logró condensar para la acción pastoral el cuadro doctrinal de las Encíclicas sociales de Juan XXIII y Pablo VI, el Concilio Vaticano II y, en especial, la GS²⁵. Por ese conducto, revitalizó la vida eclesial y el ejercicio del ministerio episcopal²⁶.

²³ Cfr. AA. Vv., *Una buena noticia: la Iglesia nace en el Pueblo. Identidad de la Iglesia en A. L.*, Indo-American Press Service, Bogotá (= IAPS) 1979, p. 16.

²⁴ En el CELAM un grupo de obispos buscaba renovación, cfr. «Le réveil du Prophétisme» (Table ronde avec G. Casalis, M. Peitz, G. Vallquist, F. Houtart), *ICI* 303 (1968), 8-9. Ese trabajo será decisivo en Medellín, según H. PARADA, *Crónica de Medellín, Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Indo-American Press Service, Bogotá 1975, p. 225-226. Véase nota, n. 28. Un caso personal es +R. ISAZA, (Cartagena, Col) «Saludo a la Arquidiócesis de Cartagena al asumir el cargo de administrador apostólico, el 16.06.67», en *Signos de Renovación. Testimonios de la Iglesia en A. L.*, Ed. Universitaria, 2ª ed., Lima 1969, p. 133-140. Para el episcopado brasileño, cfr. J. O. BEOZZO, *A Igreja do Brasil. De João XXIII a João Paulo II. De Medellín a Santo Domingo*, Vozes, Petrópolis 1994, p. 11-113.

²⁵ Cfr. J. B. LIBANIO, Medellín. Historia e símbolo, *Tempo e Presença*, Agosto (1988), 22-23.

²⁶ Cfr. S. GALILEA, *Iglesia Local Latinoamericana en la Conferencia de Medellín, Pastoral popular* 108 (1968), 24.

La conciencia de ser pastores de países pobres y empobrecidos, en vías de transformación social y de desarrollo económico, emergió colegialmente allí²⁷. La asamblea socializó, oficializó y situó como referencia común tal preocupación, que era mayor en unos obispos, menor en otros y, quizás, inexistente en otros. Ello se logró al compartir las interpelaciones venidas de su práctica pastoral y al discernir pautas pastorales comunes²⁸. Es así que la asamblea, iniciándose con obispos simplemente inquietos por la problemática social y deseosos de cambio, terminó con la firme determinación de servir evangélicamente en la liberación de los pobres²⁹.

Aunque algunos relativizan su carácter crítico y sus proyecciones políticas y populares³⁰, es indudable que las *Conclusiones de Medellín* dieron vigor al compromiso por la justicia social; a la búsqueda de liberaciones socio-históricas; a la preferencia por los pobres; al hacerse pobre en solidaridad con ellos y como seguimiento de Jesucristo; y al surgimiento de una identidad en la Iglesia de A. L.

Documentos pastorales posteriores, publicados por episcopados regionales, fueron más precisos en sus críticas al modelo de desarrollo económico y social, en articular las liberaciones históricas

²⁷ CELAM, *Santo Domingo, Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana. Documento de Trabajo*, Santafé de Bogotá 1992, n. 124.

²⁸ H. PARADA, en su obra *Crónica de Medellín*, op. cit., 225-226, considera que unos veinte o treinta obispos que «habían participado previamente en múltiples reuniones especializadas, que poseían cultura teológica sólida e información actual y que estaban debidamente cohesionados» dieron una dinámica a la asamblea sensibilizando al resto del episcopado, lo que produjo una larga unanimidad. «Por eso emergieron como los verdaderos triunfadores de la Conferencia». Estos obispos los denomina *celámicos*, pues sus propuestas son producto del CELAM y de los obispos más vinculados a sus trabajos. Un recorrido sobre la reflexión post-conciliar adelantada por el episcopado al interior del CELAM, confirma esta tesis.

²⁹ Cfr. J. B. LIBANIO, *Medellín. Historia e símbolo*, p. 22; +V. WILDERINK (μ), (Itaguaí, Bra), y +C. PADIM (μ), confirman la toma de conciencia de los obispos participantes durante la asamblea, cfr. J. O. BEOZZO, *Medellín: Vinte años depois (1968-1988)*. Depoimentos a partir do Brasil, *REB* 48 (1988), 787-788.

³⁰ Antes de Puebla, +L. Proaño (μ), afirmaba: «Desde años atrás, ya se oía hablar de que algunos obispos y aún algunos episcopados buscaban caminos para llegar a anular sutilmente el valor y la fuerza de los documentos de Medellín», en *Respuesta de Mons. Proaño* en «Dossier CELAM III, Revista Chile-América 168 (1978) 43-45, sobre la ambigüedad del lenguaje de Medellín y el vaciamiento de su contenido liberador, cfr. H. ASSMAN, *Medellín: la desilusión que nos hizo madurar, Cristianismo y Sociedad* 40-41 (1974), 138.

y la salvación escatológica o en caracterizar del ministerio del obispo en ese contexto, pero todos construirán sobre la senda abierta por Medellín³¹.

1.3. «Razón y símbolo» de esa forma de acción pastoral

Las tensiones entre la Iglesia y el Estado por la presencia de sectores de aquella en protestas de organizaciones obreras, campesinas y estudiantiles, fueron ocasionales durante los años sesenta. Sin embargo, con la decisión de los obispos, en Medellín, de servir a las ansias de liberación existentes en el mundo popular, la confrontación entre Iglesia y Estado ganará en extensión y significado³². Los sucesivos conflictos mostraron que un buen número de obispos, mayoritario en algunos países, había asumido la defensa de los pobres ante los gobiernos y las clases dirigentes, que hasta entonces habían sido sus asociados³³.

La referencia a Medellín, cuando muchos obispos debían explicar acciones que rompían con su comportamiento habitual, indica que esa asamblea les ofreció inspiración fundamental en su proceder³⁴. En general, durante los años setenta, Medellín ofreció a los cristianos reprimidos por su compromiso social la legitimación a su

³¹ Cfr. J. HERNANDEZ PICO, El episcopado católico latinoamericano. ¿Esperanza de los oprimidos?, *ECA* 348-349 (1977), 749-770.

³² Para J. Comblin, los conceptos «liberación» (22 veces) y «liberar» (24v.) indican que, en Medellín, los obispos tuvieron como interlocutor privilegiado los pueblos. De ahí, el compromiso con su educación, concientización y organización. Y anota, no sin razón, «a palavra libertação nunca será usada pelas grandes empresas mundiais. Foi usada pelos bispos em Medellín e desde ento foi adotada pela Igreja» J. COMBLIN, Medellín: Vinte anos depois..., *REB* 48 (1988), 809, 812; J. B. LIBANIO, Vaticano y Medellín: Memorial para nuestra Iglesia, *Páginas* 58 (1983), 16.

³³ J. M. Pires, dice que «a partir de Medellín, se viu a Igreja buscando desolidarizar-se do poder político e da classe dominante e procurando solidarizar-se mais e mais com os empobrecidos. É a mudança de lugar social», citado por J. O. BEOZZO, en *Medellín: vinte anos depois (1968-1988)*, p. 796.

³⁴ Un ejemplo es J. M. Santos (Valdivia, Chi), presidente de la Conferencia episcopal de Chile. En 1970, escribe carta para apoyar las luchas campesinas y critica la «violencia institucionalizada», apoyándose en Medellín, cfr. M. SALINAS, O itinerário da Igreja dos Pobres no Chile, vinte anos depois de Medellín, *REB* 48 (1988), 877; el recurso a Medellín para dar razón del compromiso cristiano en pro de la justicia fué constante, cfr. J. COMBLIN, "Medellín et les combats de l'Église en A. L.", en Coll., *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Centurion, Paris 1987, p. 37.

manera crítica de entender la sociedad y de participar en la vida socio-política³⁵.

Ilustra lo anterior, la detención y expulsión del Ecuador de 17 obispos latinoamericanos reunidos en Riobamba en 1976, acusados de subversión³⁶. Al explicar los hechos, los obispos relacionan la pastoral de la diócesis de Riobamba, la interrupción del encuentro y las *Conclusiones* de Medellín de 8 años atrás: «Si aquí han detenido obispos... tendrían que haber detenido el Santo Padre y hasta el obispo más humilde, cuando se efectuó la Conferencia de Medellín, pues allí, se hacía un análisis de la situación de injusticia y había un anhelo de lograr la liberación del hombre en plenitud»³⁷. El obispo anfitrión, L. Proaño, consideró que si había subversión su promotor habría sido Pablo VI³⁸. Ellos estaban poniendo en práctica el «derecho a conocer la realidad del continente». Y como lo hizo Medellín, ese derecho debe ejercerse siempre que se anuncia el Evangelio: «Es que se cree que el Evangelio y la fe no tienen que ver con la realidad de los hombres?»³⁹.

Esto nos lleva a pensar que la importancia de Medellín no se reduce al acontecimiento histórico. Medellín se convirtió en «símbolo» que alimenta el imaginario socio-religioso de los cristianos lati-

³⁵ E. DUSSEL, *La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla (1968-1979)*, *SERVIR - Teología y Pastoral*, Año XV (1979), 97. Para la aplicación de Medellín por E. Alvear, cfr. M. SALINAS, *Don Enrique Alvear: El Obispo de los pobres*, Paulinas, Santiago de Chile 1991, p. 159-192.

³⁶ Un relato y análisis de los acontecimientos, como de sus repercusiones, en R. RONCAGLIOLO - F. REYES, *Iglesia, prensa y militares. El caso Riobamba y los obispos latinoamericanos*, Ilet, México 1978, 225 p. También, COMISSÃO REPRESENTATIVA DA CNBB, "Comunicação Pastoral ao Povo de Deus", en L. G. DE SOUZA LIMA, *Evolução Política dos católicos e da Igreja no Brasil. Hipóteses para uma interpretação*, Vozes, Petrópolis 1979, p. 266, (En adelante: *EPCIB*), 245; cfr. testimonio de +L. PROAÑO (μ), *Creo en el Hombre y en la Comunidad*, Editorial Gallo Capitán, Otavalo-Ecuador, sin fecha, p. 239-241.

³⁷ +E. Alvear, (Santiago, Chi) en conferencia de prensa ofrecida por el Comité Permanente del Episcopado, el 17.08.76, para explicar los hechos de Riobamba, en R. RONCAGLIOLO - F. REYES, op. cit., p. 50 y 142.

³⁸ Cfr. +L. PROAÑO (μ), en su programa radial «Hoy y Mañana» de Riobamba, el 27.08.1976, explicando los acontecimientos, cfr. R. RONCAGLIOLO - F. REYES, op. cit., p. 126.

³⁹ Cfr. +L. PROAÑO (μ), "Los acontecimientos de Riobamba y el gobierno ecuatoriano", en *ibid.*, p. 116-117.

noamericanos⁴⁰. Este símbolo se construyó a partir de lo más significativo del Medellín histórico y atravesó la Iglesia ofreciendo tres sentidos: primero, «un llamado a la continua conversión de lugares geográficos y sociales ricos para el pueblo pobre»; segundo, «un incentivo a una pedagogía de escucha, de caminar con el pueblo, en oposición a los autoritarismos de derecha e izquierda»; y, tercero una «esperanza de que la liberación está más cercana» si la Iglesia se empeña en ella, al movilizar en esa dirección otros sectores de la sociedad⁴¹.

El «Medellín simbólico» se hizo un divisor de aguas entre dos formas de articular la experiencia eclesial. De un lado, una Iglesia que nace del pueblo pobre por la fuerza del Espíritu y «que se deja construir ministerialmente por este pueblo» al privilegiar sus intereses y al buscar la presencia popular en los niveles de deliberación y decisión. De otro lado, una Iglesia con estructuras verticales, poco sensible a los reclamos populares y más interesada en sus intereses institucionales⁴².

Según esto, es de gran interés para la sustentación de nuestra hipótesis, ver si el «Medellín histórico», o más exactamente sus *Conclusiones*, disponen a una Iglesia «que se deja construir ministerialmente» por el pueblo pobre, dando pie a un *nuevo ejercicio del ministerio episcopal*.

1.4. Discurso sobre el ministerio episcopal «entre líneas»?

En Medellín, como en los documentos y discursos que lo precedieron de forma inmediata, no se aborda el tema del ministerio

⁴⁰ Cfr. J. B. LIBANIO, *Medellín. Historia e símbolo*, p. 22-23; J. COMBLIN, "Medellín et les combats de l'Église en A. L.", en Coll., *Le retour des certitudes...*, p. 34ss.

⁴¹ Cfr. J. B. LIBANIO, *Medellín. Historia...*, p. 23, señala una correspondencia de cada uno de los tres sentidos para un estamento de la Iglesia: el «éxodo» para el institucional jerárquico, el «pedagógico» para los agentes intermedios, y «la esperanza» para el popular. No vemos cómo es posible tal correspondencia. Los tres estamentos nos parecen interpelados por los tres sentidos del Medellín simbólico.

⁴² Cfr. *ibid*, p. 23.

episcopal⁴³ o de los ministerios en general⁴⁴. Sin embargo, los obispos, con sus *Conclusiones* desearon responder, sin explicitarlo formalmente, a la inquietud de *cómo ser ministros de la comunión y de la participación social y eclesial en un contexto atravesado por agudos conflictos donde la paz era amenazada de manera permanente*.

Como se observará, la búsqueda de esa visión del ministerio del obispo parte de una hipótesis: el discurso elaborado en Medellín supone que algo falta en A. L. y que debe buscarse el objeto que permitirá llenar tal vacío. Con ese fin, los obispos valorizan ciertas maneras de ser o actuar. En consecuencia, decodificaremos de sus textos el rol, las funciones y acciones que ellos se han asignado. Observaremos lo que, a su juicio, deben promover o evitar; lo que es necesario impulsar y alentar; lo que interpela su comportamiento y manera de pensar la realidad; lo que es juzgado conveniente, deseable, útil y posible o lo que no lo es.

Al abordar los diversos temas, los obispos expresaron, implícitamente, la comprensión de su ministerio⁴⁵. Los elementos de esa visión están dispersos en los documentos de las *Conclusiones* y en su ordenamiento⁴⁶. Ellos forman un modelo novedoso que sis-

⁴³ El que más se aproxima a ello es PABLO VI, «Discurso en la apertura de la segunda Conferencia», en CELAM, *Medellín. Conclusiones. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá 1973. (En adelante: *Medellín. Conclusiones*).

⁴⁴ La finalidad pastoral de la asamblea lo hubiera exigido. Hay una consideración de las diversas formas de vida en la Iglesia: laicos (X), sacerdotes (XI, XIII), religiosos (XII). Lo que más correspondería al ministerio episcopal podría estar en el documento sobre la Pastoral de Conjunto (XV).

⁴⁵ Nuestro empeño parte además de otra hipótesis: que los individuos y grupos humanos -obispos en nuestro caso- no conservan o transforman la realidad como fruto del azar sino que lo hacen con una cierta lógica que está, explícita o latente, en su discurso.

⁴⁶ En la selección y disposición de áreas y temas pensados como objeto de la solicitud de los obispos (In, 8) se pre-define una visión del ministerio. Son tres áreas, complementarias e indisolubles: primero, solicitud por la vida, buscando su liberación de toda servidumbre. Por eso, ven como parte de su misión la «promoción del hombre y los pueblos hacia los valores de la justicia (I), la paz (II), la educación (IV) y la familia (III)» (In, 8c). Segundo, solicitud por la «evangelización y maduración en la fe» de jóvenes (V), del pueblo (VI) y sus élites (VII), con una *catequesis* (VIII) y una *liturgia* (IX) «adaptadas» a sus circunstancias. Tercero, anhelo de renovar la Iglesia por la «unidad y la acción pastoral» de sus miembros: laicos (X), sacerdotes (XI), religiosos (XII), seminaristas (XIII) y obispos (XV); y buscando que sus «estructuras visibles» se adapten a «las nuevas condiciones del continente», por su pobreza (XIV) y el uso de los medios de comunicación (XVI).

tematizaremos, sabiendo que él ya se ha hecho visible en el testimonio de muchos pastores.

2. LAS INTERPELACIONES A LA CONCIENCIA MINISTERIAL DE LOS OBISPOS

Medellín quiso encontrar «una nueva y más intensa presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II»⁴⁷. Allí, en efecto, se inauguró una «nueva época»⁴⁸ por dos razones: lograr que la localidad latinoamericana se expresara por primera vez⁴⁹ y situar la Iglesia en estrecho compromiso con los excluidos e independientemente de los poderes establecidos en la sociedad⁵⁰. Fue una verdadera conversión institucional vista como un «kairós» o paso del Señor en medio de su pueblo, permitiéndole un nuevo «Pentecostés» (In,8)⁵¹.

No obstante, la nueva presencia de la Iglesia implicaba, también, una nueva presencia del obispo. En la teología latinoamericana se

⁴⁷ Conclusiones, Introducción, 8, (negrilla original).

⁴⁸ Cfr. +A. BRANDAO (μ) - +E. PIRONIO (μ), «Presentación». (En 1968: presidente y secretario general del Celam, respectivamente) en *Medellín. Conclusiones*, s.p.; +E. ARAUJO SALES, (μ), citado por J. O. BEOZZO, op. cit., p. 786; aceptado también por +A. LOPEZ TRUJILLO., "Medellín. una mirada global", en AA.VV., *Medellín. Reflexiones en el Celam*, BAC, Madrid 1977, n. 391, p. 16 (En adelante: *MR Celam*).

⁴⁹ +V. Wilderink (μ), miembro por la CLAR en Medellín y hoy Obispo (Itaguaí, Bra.), recuerda que "havia em mim uma consciência não explicitada de estar numa espécie de maternidade, numa sala de parto onde nascia a Igreja como latinoamericana...", citado en J. O. BEOZZO, "Medellín: Vinte anos depois (1968-1988). Depoimentos a partir do Brasil", *REB* 48 (1988), 782.

⁵⁰ J. COMBLIN, "Medellín et les combats de l'Église en A.L.", en Coll., *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Centurion, Paris 1987, p. 34.

⁵¹ Así lo perciben sus actores: +A. Brandão Vilela (μ) - +E. Pironio (μ), "Presentación", en *Medellín. Conclusiones*; +E. Pironio (μ), "En los cinco años de Medellín", en *Medellín. Conclusiones*; ID., "Un año después de Medellín. Reportaje a Mons. Eduardo Pironio", en *Iglesia Latinoamericana. Protesta o profecía*, Búsqueda, Avellaneda 1969, p. 462 (= *ILPP*), 24; M. MOYANO LLENERA (μ), "Medellín: 20 anos depois. O testemunho de uma mulher que o viviu por dentro", *REB* 48 (1988), 906-913; +C. PARTELI (μ), (Arz.coad.Montevideo, Uru), en "Centinela, qué hay en la noche...?" en *CELAM* 24 (1969), p. 6.

ha analizado abundantemente el primer aspecto. Sin desconocer estos trabajos⁵² nos centraremos en el segundo aspecto.

Debe admitirse que la asamblea se encontraba profundamente interpelada. Los obispos se preguntaban por el sentido de su ministerio en momentos de cambio social. Se sabían hombres que creen, esperan y aman a Jesucristo, miembros del pueblo de Dios, cuyo único Pastor es Cristo; en su nombre y por su voluntad, colegialmente y en comunión, ejercen el servicio de buscar el bienestar de todos, siendo los primeros responsables de una Iglesia con la misión de estar en el mundo, de escucharlo y darle respuesta. Aunque con diversas mentalidades, saben que es la hora de la caridad y la reforma de vida pues, ante los retos de la historia presente, deben mostrarse testigos del amor, con hechos y palabras⁵³.

La renovación de su ministerio es sentida como una necesidad⁵⁴, según lo expresaron las ponencias introductorias, recogiendo

⁵² Entre otros: AA. VV., "Medellín: veinte años depois", *REB* 48 (1988), número monográfico; AA. VV., *Medellín. Reflexiones en el Celam*, BAC, Madrid 1977, p. 525, (En adelante: *MRCelam*); S. GALILEA, *¿A dónde va la pastoral? En los 5 años de la Conferencia de Medellín*, Paulinas, Bogotá 1974, p. 74; G. GUTIERREZ (μ), "Significado y alcance de Medellín", en AA. VV., *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres. Presencia de Medellín*, Cep-Inst. Bartolomé de las Casas, Lima 1989, p. 23-73; +J. LANDAZURI (Arz. Lima, Perú), "Evangelización y Pastoral Social, de Medellín y Puebla hacia Sto. Domingo", *Páginas* 107 (1991), p. 53-62; H. PARADA, *Crónica de Medellín. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, IAPS, Bogotá 1975, p. 280; J. SOBRINO, "El Vaticano II y la Iglesia en América Latina", en C. FLORISTAN - J. J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, p. 105-134; R. VIDALES, *La Iglesia latinoamericana y la política después de Medellín*, IAPS, Bogotá 1972 p. 170.

⁵³ «A la luz del Vaticano II queremos ver si hemos puesto en práctica su idea central, hondamente cristiana, del servicio» +J. LANDAZURI (μ), «Discurso en la apertura (Bogotá)» en IIª CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. I Ponencias*. Bogotá. Secretariado General del Celam 1968, (En adelante: *Ponencias*), 20. En su «Discurso inaugural (Medellín)» afirmó «El mundo nos pregunta: ¿Qué decís de vosotros mismos? ¿Quiénes sois? Es la misma pregunta que ahora nosotros nos hacemos», en *ibid*, 44.

⁵⁴ En el documento sobre la *Liturgia* (IX,9), hablando de las conferencias episcopales, se considera necesario, según el Concilio (SC 22.2), la intervención, «de «diversas asambleas territoriales de Obispos legítimamente constituidas» (SC 41)» para lograr la «renovación comunitaria y jerárquica». Aunque el contexto es la liturgia, los términos de «la renovación comunitaria y jerárquica», en ese número, lo sobrepasan, refiriéndose a la «imagen eclesial que cada comunidad cristiana debe ofrecer de la Iglesia universal». Se valoriza la colegialidad en su contribución a la renovación de la jerarquía.

muchos cuestionamientos hechos al ejercicio su ministerio. Estos aludían a deficiencias personales⁵⁵, a las actitudes erróneas -comúnmente juzgadas propias de su función-⁵⁶ y a la incapacidad para comprender el presente⁵⁷. Ellos sienten la urgencia de renovarse en conocimientos y actitudes para lograr un nuevo ejercicio de su ministerio, transformando así, desde la cabeza, toda la acción pastoral⁵⁸.

Se encuentran ante el reto de ejercer su autoridad de manera más servicial y menos dominante, de propiciar el diálogo entre todos y lograr el respeto por la función de cada uno. Se preguntan si su autoridad se expresa en forma abierta, paternal y oportuna o, si por el contrario, es cautelosa e inhibida cuando los problemas exigen remedios, o si causa perjuicios por ser impetuosa y drástica⁵⁹.

Una ponencia introductoria les pidió fidelidad, solidaridad, audacia y actitud de equipo, como actitudes para la hora presente⁶⁰. *Fidelidad* a la realidad, al Evangelio, a los signos de los tiempos, a un mismo Espíritu y a la acción pastoral de conjunto. *Solidaridad* con el sufrimiento de multitudes marginadas, fortaleciendo los vín-

⁵⁵ Entre ellas: «urgir los cambios pedidos por el Concilio...pero no promoverlos de hecho», «recomendar cautelas necesarias para la conducción de los cambios y actuar sin ella», «hablar de actuar colegialmente en las grandes decisiones y proceder cada uno a hacer lo suyo en su diócesis», «mantener un individualismo en el que cada obispo se preocupa por los problemas de su diócesis», «preocupación extrema por su actividad que apenas se da cuenta de las demás», +M. McGRATH (μ), *Ponencias*, 85, 100.

⁵⁶ Un ejemplo: «defender lo que ya existe» es visto como «tendencia episcopal». Mencionado por Pablo VI en su discurso a los obispos latinoamericanos el 24.11.65 y retomado por +J. LANDAZURI (μ), *Ponencias*, 46; también, +M. McGRATH (μ), *ibid*, 85.

⁵⁷ +E. ARAUJO SALES (μ), habló de la «trágica tranquilidad de los Pastores que no perciben las señales de una tempestad que se anuncia. Hay Obispos que duermen en la ilusión de una aparente bonanza» cuando urge el estudio de problemas y la aplicación de soluciones, cfr. *Ponencias*, 142; +S. RUIZ (μ), señaló como obstáculos a la evangelización los «anti-signos»: «ser latifundistas», «aparecer como aliados de los poderosos», «buscar el bienestar de las grandes ciudades antes que los suburbios», o «el ser reticentes a la mentalidad nueva pedida por el Vaticano II», *ibid*, 166-167.

⁵⁸ En la pastoral, +L. Proaño (μ), anotó que hay quejas por la forma rutinaria y administrativa de actividades pastorales, a veces, sometidas a un extremo control por el derecho canónico, al reparto de los sacramentos, al ritualismo, o a la conquista de simpatías mundanas, cfr. *Ponencias*, 255.

⁵⁹ Cfr. +M. McGRATH (μ), *Ponencias*, 86; +E. ARAUJO SALES (μ), *ibid*, 129; +P. MUÑOZ V. (μ), en *ibid*, 240

⁶⁰ Cfr. +L. PROAÑO (μ), en *Ponencias*, 262-266.

culos de la Iglesia y siendo capaces de comprender y encausar la agitación revolucionaria. *Audacia*⁶¹ para enfrentar los problemas sin evadirse del compromiso a pesar de la pobreza de los medios. *Actitud de equipo* para trabajar con otros en la Iglesia.

Sintiendo que viven una hora crítica que los llama a la conversión personal e institucional, quieren mostrarse solícitos por la vida humana, por el anuncio de la experiencia de la fe y por la construcción de la comunidad eclesial. Este propósito reclama de ellos nuevas actitudes para el ejercicio de su ministerio.

3. ACTITUDES FUNDAMENTALES PARA EL PASTOREO LATINOAMERICANO

Por actitudes fundamentales entendemos los estados de espíritu que animarán, establemente, los compromisos de los obispos. Ellas forman una estructura básica de comportamiento o «ethos» pastoral que configura un modelo de pastor que surge de las opciones de Medellín.

En las *Conclusiones*, «el Obispo es «testigo de Cristo ante todos los hombres» (CD,11) y su tarea esencial es poner a su pueblo en condiciones de testimonio evangélico de vida y acción» (XV,17). Con sus presbíteros recibió «el ministerio de la comunidad» (LG,20), debiendo dedicarse a edificar y a guiar la comunidad eclesial como signos e instrumentos de su unidad (cfr. PO,6)» (XI,16). Esa visión tradicional del ministerio se configura con novedad al «volver» sus ojos al hombre latinoamericano queriendo servir a Dios (In,1), al «escuchar» sus clamores de liberación (XIV,2), al

⁶¹ La actitud fué subrayada por +J. Landazuri (μ), en la homilía del 30.08.68, fiesta de Sta. Rosa de Lima. Habla de la «audacia del amor de Cristo», de la «audacia de la cruz», de la «audacia de la Eucaristía», de la «audacia de la Historia». La señala como actitud característica de los apóstoles, de Pablo y virtud propia del cristiano. Para concluir afirma «Seamos santamente audaces en nuestra reflexión, en nuestras conclusiones pastorales, precisamente, para colaborar con Cristo, en la creación de un mundo nuevo», en "La Iglesia creadora de un mundo nuevo", en *IIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Archivos Secretaría General del Celam. (En adelante: *II. CGEL-ASGC*), Volumen V, Bogotá, p. 207.

dejarse llevar por la «audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios» y al «inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar» (In,3).

3.1. Visión de la inhumana miseria y su inteligencia amorosa

Volviendo sus ojos hacia el hombre del continente, el episcopado latinoamericano experimenta que

«no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria» (XIV,1 acentos ntros.)

Manifiestan así una «inteligencia amorosa» de la pobreza que afecta las mayorías sociales, evitando toda insensibilidad. En ello observamos una primera actitud fundamental que consiste en «ver la realidad humana» y entenderla amorosamente, desvendando las causas de esa dolorosa situación y pasando a la acción. El episcopado *no puede ser indiferente* ante el hecho como lo son ciertas élites y sectores privilegiados (II,5)⁶².

3.2. La escucha del vocerío que viene del pueblo de Dios.⁶³

Al inaugurarse la asamblea, los obispos fueron invitados a «saber escuchar para saber estar»⁶⁴ como guías del pueblo de Dios. Por

⁶² +A. Caggiano (μ), (Arz.B/Aires, Arg) dice que «no podíamos permanecer inmutables ni indiferentes ante una realidad cuyas exigencias son ineludibles y urgentes en el ejercicio de nuestro ministerio pastoral, para el bien espiritual del hombre...», en «Homilía en concelebración de Clausura», en *II. CGEL-ASGC*, vol. VIII, 3.

⁶³ Antes de Medellín se pedía a los obispos que oyeran las voces del pueblo para poder «nombrar sus problemas». La escucha no podía reducirse a los expertos, cfr. H. BORRAT, *Las rutas, Vispera 6* (1968), 96.

⁶⁴ +J. Landazuri (μ), afirmó que era necesario «saber escuchar para saber estar» en el cumplimiento de su responsabilidad como «guías del Pueblo de Dios». Según él, ello tiene tres exigencias: 1- «comprometerse en los esfuerzos de emancipación, en las luchas de nuestros hermanos que... buscan alcanzar condiciones de vida más humanas»; 2- «identificarse con los pobres de este continente, liberarse de las equívocas ataduras temporales, del peso del prestigio ambiguo»; 3- «ejercer con visión de fe y con esperanza, la función profética del amor», cfr. *Ponencias*, 48-49 (acentos nuestros).

ello, en sus *Conclusiones*, afirmaron: «Deseamos respetar sinceramente a todos los hombres y escucharlos para servirles en sus problemas y angustias (cfr. GS,1-3)» (XIV,18)⁶⁵.

Esta nos parece la segunda actitud fundamental en su ejercicio pastoral. La definimos como disposición al respeto, la escucha y al servicio. Unida al deseo de no ser indiferentes ante las «tremendas injusticias», hará a los obispos más sensibles a ciertas voces.

a. El «clamor» de los pobres por la liberación

Ante todo, escuchan la voz que viene de las mayorías pobres. Estas los interpelan en calidad de obispos: «un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte» (XIV,2)⁶⁶. Captar ese «clamor» no es evidente: algunos no lo escuchan y otros, escuchándolo, permanecen insensibles o buscan silenciarlo. El clamor se dirige a ellos como pastores. El pueblo creyente y pobre confía en la Iglesia y «opta» por ella, pues no encuentra en otras instituciones cabida a sus aspiraciones⁶⁷.

En efecto, la tragedia socio-económica de las mayorías había penetrado la vida de la Iglesia y también lo hizo en Medellín. Este clamor continuará solicitando el ministerio de obispos y cinco años más tarde algunos de ellos, expresarán que su ministerio es un «ministerio de liberación»⁶⁸, con fundamento en la acción de

⁶⁵ Esta voluntad de «escuchar» se repite en varios pasajes (VII,4; V,13,17).

⁶⁶ Acento nuestro. La *Puebla* (n. 89) retoma el texto, afirmando que «el clamor puede haber parecido sordo en aquella ocasión. Ahora es claro, creciente, impetuoso y en ocasiones amenazante».

⁶⁷ +E. ARAUJO SALES (μ), había afirmado que «el hombre pobre y desvalido, incrédulo de tantas promesas, todavía tiene fe en la orientación de sus Pastores. La problemática de la secularización aún no se ha hecho sentir en amplias zonas rurales», en *Ponencias*, 135.

⁶⁸ Cfr. BISPOS DO NORDESTE II (Bra), "Eu ouvi os clamores do meu Povo", del 6.04.73, en *EPCIB*, 170. Firman 13 obispos, 2 de los cuales estuvieron en Medellín: H. Câmara, J. M. Pires.

Cristo. Lejos de expresar una teología en ascenso⁶⁹, ello revela una mejor conciencia de los deberes de su ministerio. Aunque Medellín no se expresó así, intuyó esa dirección al proponer una evangelización que permitiera la liberación de todos los hombres y de todo el hombre (V, 15a), «solidaria en preferencia de los pobres» (XIV, 8)⁷⁰.

El ministerio del obispo, así concebido, es esencial en un contexto donde los anhelos de emancipación son imperiosos, corriendo el riesgo de nuevas deshumanizaciones. El respeto, la escucha y el servicio al clamor de liberación ayudan al pastor a entrar en comunión con la conciencia de la injusta situación, evangelizándola y canalizándola hacia proyectos constructivos⁷¹. De esa manera, ejercerá un verdadero ministerio⁷² de liberación de toda servidumbre.

b. El «clamor» por una mayor coherencia evangélica

Otros sectores pedían de los obispos un testimonio más nítido del Evangelio, capaz de iluminar el quehacer creyente en la sociedad.

⁶⁹ La pastoral en esa línea y la reflexión teológica que acoge los interrogantes venidos del servicio al «clamor de liberación», permitirán formular la «teo-logía» de tal compromiso. Las obras de G. GUTIERREZ (μ), *Teología de la Liberación* (1971) y de L. Boff, *Jesucristo liberador* (1972), enunciando sólo las primeras en el campo católico, mostraron la pertinencia del concepto «liberación» para caracterizar la obra de Jesús y del compromiso cristiano. Trabajos posteriores desarrollaron las raíces e implicaciones de tal orientación. Poco se ha reflexionado el ministerio episcopal como ministerio de liberación.

⁷⁰ Para +C. Padim (μ), la liberación «penetrou praticamente em todos os 16 documentos. De modo especial está presente nos referentes à Paz e à Educação... O de Paz realça a vinculação entre paz e justiça social... (el de educación)...foi o documento mais teológico, pois relacionou esta característica com o mistério da Ressurreição, afirmando que o Cristo ressuscitado é o modelo de libertação e que toda libertação é uma antecipação do Cristo Pascal», citado por J. O. BEOZZO , op. cit., p. 793. También, +E. PIRONIO (μ), "La liberación: idea-fuerza en los documentos de Medellín", en CELAM 37 (1970), p. 2-3.

⁷¹ Cfr. G. PEREZ DE GUERENU, "Medellín: un nuevo modelo de Iglesia", en AA. Vv., *Irrupción y caminar de la Iglesia de los Pobres. Presencia de Medellín*, op. cit., p. 221-244, aquí 229.

⁷² El empleo del concepto «ministerio» para calificar el «servicio» al «clamor de millones de hombres pidiendo a sus pastores una liberación» nos parece conveniente, pues es un servicio «preciso», de «importancia vital», que «exige una verdadera responsabilidad», «reconocidos por la Iglesia local» y «comporta una cierta duración», cfr. Y. CONGAR, "II: intervention du père Yves-M. Congar", en Coll., *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbytéral dans l'Église toute entière «ministérielle»*. Assemblée plénière de l'Episcopat français, Lourdes 1973, Centurion, Paris 1973, p. 58-60.

Esos pedidos no desconocían el valor de la figura episcopal, pero sentían la urgencia de renovar su liderazgo ético y espiritual⁷³.

Según los obispos, los jóvenes les piden «un sentido de la autoridad, con carácter de servicio, exento de autoritarismo» (V,15c), «que no sólo difundan principios doctrinales sino que los corroboren con actitudes y realizaciones concretas» (V,5) y un «mayor apoyo moral, cuando (los movimientos juveniles) se comprometen en la aplicación concreta de los principios de doctrina social enunciados por los Pastores» (V,8). De otra parte, notan que algunos condicionan «la adhesión a sus pastores a la coherencia de sus actitudes con la dimensión social del Evangelio» (V,5).

Así mismo, las élites revolucionarias o quienes están comprometidos con los cambios estructurales (VII,5) critican «algunas manifestaciones de los representantes oficiales de la Iglesia en su actitud frente a lo social y en su vivencia concreta en este mismo orden» (VII,5)⁷⁴.

Escuchan, en fin, que desde el pueblo de Dios «llegan también hasta nosotros las quejas de que la Jerarquía, el clero, los religiosos, son ricos y aliados de los ricos» (XIV,2). Y aunque ven que, con frecuencia, se confunde la apariencia con la realidad, pues muchas diócesis son pobres (XIV,3), sus explicaciones sobre el hecho señalan tres factores que originan «el convencimiento de que la Iglesia en A. L. es rica» (XIV,2). En ellos hay un implícito reconocimiento de la distancia entre el pueblo y sus pastores.

El primero es que sin excluir casos de enriquecimiento, «en el contexto de pobreza y aún de miseria en que vive la gran mayoría del pueblo latinoamericano, los obispos, sacerdotes y religiosos tenemos lo necesario para la vida y una cierta seguridad, mientras los pobres carecen de lo indispensable y se debaten entre la angustia y la incertidumbre» (XIV,3). El segundo es el desequilibrio entre los

⁷³ Cfr. L. GOMEZ - C. GUZMAN, "La presencia de la palabra", en Dossier, II: Qué espera ud. del Celam, *Víspera* 6 (1968), 52-53.

⁷⁴ Según +L. Proaño (μ), profesores, universitarios, artistas, escritores e intelectuales de izquierda esperan de la Iglesia una respuesta a sus inquietudes y aspiraciones de justicia. Quieren ver en ella una autenticidad evangélica, cfr. "Un an après Medellín: espoirs? doutes? déceptions?", *ICI* 343 (1969), 24.

«medios pastorales» utilizados por los ministros y «la situación de vida de la comunidad humana» a la que se quiere servir⁷⁵. Y el tercero -en nuestra opinión el más grave- es que «no faltan casos en que los pobres sienten que sus obispos, o sus párrocos y religiosos, no se identifican realmente con ellos, con sus problemas y sus angustias, que no siempre apoyan a los que trabajan con ellos o abogan por su suerte» (XIV,3).

Los tres factores admiten una falta de comunión de la jerarquía con la vida y la problemática de su pueblo. El tercer factor es mitigado, pues no se afirma como hecho general pero se dice que «no faltan casos». Lo importante de la observación es que apunta hacia un horizonte de comunión a construir: la «identificación» con los pobres y el «apoyo» a los que están trabajando con ellos.

3.3. El «hacer propia» el ansia de los pueblos

Esta tercera actitud del ministerio se apoya en las anteriores (ver y oír): los pastores quieren «hacer suya»⁷⁶ la búsqueda y el ansia de sus pueblos. Eso afirman en *el Mensaje*: «queremos sentir los problemas, percibir sus exigencias, compartir las angustias, descubrir los caminos y colaborar con las soluciones» (M).

La nueva presencia de la Iglesia en A. L. se fundamentará en esta actitud de hacer propios los problemas de sus pueblos pobres⁷⁷. Los obispos no quieren escuchar y servir desde una posición periférica: se hacen cargo de -asumiendo sobre sí- la problemática de las mayorías, cuya injusta miseria clama al cielo (I,1) y cuyo clamor de

⁷⁵ Apariencia dada por la propiedad de inmuebles superiores a los del barrio, vehículos, maneras de vestir de otras épocas, aranceles y pensiones para sustentar al clero, secreto en la economía de colegios y parroquias, y casos de enriquecimiento (XIV,2). En redacción anterior se añadía a la lista de antesignos: «colegios, palacios episcopales, templos suntuosos...», cfr. H. PARADA, *Crónica de Medellín*, op. cit., p. 229.

⁷⁶ Expresión de Pablo VI: «También los Pastores de la Iglesia -¿no es verdad?- hacen suya el ansia de los pueblos en esta fase de la historia...», en «Discurso en la apertura», op. cit., 16.

⁷⁷ «Consubstanciados con el pueblo, conocemos su pensamiento, escuchamos su palabra y compartimos su sufrimiento e inseguridad, especialmente la de los marginados, de los obreros y de los integrantes de la llamada clase media» +C. PARTELI (μ), "Documentos del Episcopado de A.L.", en CELAM 15-16 (1968), 12.

liberación los interpela como pastores (XIV,2). Por esta actitud solidaria, el vocerío de millones por una liberación será también su palabra y la de la Iglesia⁷⁸.

En esto se basa la «preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa» (XIV,9). Los obispos afirman su voluntad personal de «acercarnos cada vez más, con sencillez y sincera fraternidad a los pobres, haciendo posible y acogedor su acceso hasta nosotros» (XIV,9). A ello los mueve «el particular mandato del Señor de «evangelizar a los pobres» y la caridad, que los lleva a «agudizar la conciencia del deber de solidaridad con los pobres» (XIV,10). Para los pastores, ello significa (acentos y numeración ntros):

«...(1) hacer nuestros sus problemas y sus luchas, (2) saber hablar por ellos» (XIV,10).

«...(3) una distribución de los esfuerzos y del personal apostólico que (les) dé preferencia efectiva (...), (4) *alentando* y *acelerando* las iniciativas y estudios que con ese fin ya se hacen» (XIV,9).

«...(5) la denuncia de la injusticia y la opresión, (6) en la lucha cristiana contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre, (7) en la *disposición al diálogo con los grupos responsables de esta situación* para hacerles comprender sus obligaciones»... (XIV,10).

«...(8) el deseo de estar cerca de los que trabajan en el abnegado apostolado con los pobres, para que sientan nuestro *aliento* y sepan que no escucharemos voces interesadas en desfigurar su labor» (XIV,11)⁷⁹.

« (9) La *promoción humana* ha de ser la línea de nuestra acción en favor del pobre (...). (10) Con este fin reconocemos la necesidad de la estructuración racional de nuestra pastoral y de la integración de nuestros esfuerzos con los de otras entidades» (XIV,11).

⁷⁸ «...es decir, cada día debemos estar en el mundo y habitar entre los Hombres, ser pobres con los pobres, llorar con los que lloran, sufrir con los que sufren, levantar la voz para denunciar las injusticias, acompañar a quienes son perseguidos porque son justos, evangelizar a los pobres, predicar la liberación a los cautivos y a los oprimidos, alegrarnos cuando nos injurien y persigan por su causa, porque su causa es la causa de Cristo. La disposición de hacer todo esto y mucho más es lo que yo llamo actitud de solidaridad, fruto del Espíritu de Cristo», +L. PROAÑO (μ), en *Ponencias*, 264.

⁷⁹ Nótese el carácter polémico del compromiso con los pobres. Los pastores son conscientes de ello. No sólo se comprometen a «*alentarlo*» sino a impedir que voces interesadas lo «*des-alienten*».

Con estos compromisos los obispos echan su suerte al lado de los pobres y disponen la vida diocesana a su servicio. Esto va a regir la distribución de esfuerzos y personas, la restructuración de la pastoral y las relaciones de la Iglesia con otras entidades (3,9,10). Así mismo, el compromiso personal del obispo con los pobres será más nítido y decisivo (1,2,4,5,6,7,8). Por varios caminos será solidario con ellos: cercanía física (8), denuncia (5), lucha cristiana (6), diálogo (7), asumir su vocería (2), y dar apoyo (8). A su vez, nótese que mientras ven necesario escuchar el clamor de los pobres afirman que no escucharán «voces interesadas en desfigurar» la labor de quienes trabajan con ellos (XIV,2,11).

Lo significativo es el acento personal que toman estas afirmaciones⁸⁰. En ellas se quiere una comunión de «identificación... con ellos, con sus problemas y angustias» o de apoyo «a los que trabajan por ellos o abogan por su suerte» (XIV,3).

3.4. Autonomía ante los poderes sociales y su régimen de gobierno

Esta actitud es inédita en la vida de la Iglesia continental. Los obispos expresan que «la Iglesia deberá mantener siempre su independencia frente a los poderes constituidos y a los regímenes que los expresan» (VII,21c). Quedan atrás los modelos de cristiandad y de neocristiandad. La independencia ante los poderes constituidos, de un lado, y la solidaridad preferencial por los pobres, de otro, caracterizan la revolución en las relaciones Iglesia-sociedad operada por Medellín.

La razón de esta decisión es evangelizadora. La Iglesia renuncia «si fuere preciso aún a aquellas formas legítimas de presencia que, a causa del contexto social, la hacen sospechosa de alianza con el poder constituido, y resultan por eso mismo, un contra-signo pastoral (cfr. GS,76)» (VII, 21c). Las estrechas relaciones con los gobiernos y poderes locales -hasta entonces comunes en A. L.- tenían propósito evangelizador. Ahora se ve conveniente tener libertad para que la

⁸⁰ En los números que observamos, el discurso es hecho en primera persona del plural, sea en pronombres (nosotros), verbos (...mos, ...nos) o adjetivos (nuestros), indicando el compromiso personal de los pastores. En XIV, 8-11: 16 veces. Además, se habla de «pastores» (n. 8) y de «obispos» (n. 9).

Iglesia sea un verdadero signo: «Queremos que nuestra Iglesia latinoamericana esté libre de ataduras temporales, de convivencias y de prestigio ambiguo» (XIV,18).

Esto no significa olvido de las dimensiones políticas de la convivencia social. En su relación con la sociedad civil, además de privilegiar los sectores excluidos, los obispos se proponen colaborar en «la formación política» de las élites (VII,21d) y estimular la participación ciudadana en la vida política y social, cooperando al «progreso del bien común» sea, al «colaborar en los planes constitutivos de los gobiernos» o al «contribuir por medio de la crítica sana dentro de una oposición responsable» (VII,21b).

Además, independencia de los poderes constituidos y sus regímenes no significa rompimiento. Es necesario que haya entre «Iglesia y el poder constituido, contactos y diálogo a propósito de las exigencias de la moral social...» (VII,21a). Lo que cambia es que el compromiso de la Iglesia es con la sociedad civil (ciudadanos y organizaciones) y no con el Estado y que la Iglesia se muestra más inquieta con el logro del bien común y no apenas con el suyo propio. Sin embargo, contacto y diálogo, a propósito de las exigencias de la moral social, «...no excluye, donde fuere necesario, la denuncia a la vez enérgica y prudente de las injusticias y de los excesos del poder» (VII,21a). Esta precisión impide confundir independencia con hostilidad, diálogo con tolerancia, y contactos con complicidad -en la opresión, insensibilidad, privilegios injustos o uso de la fuerza-, impidiendo los cambios (II,5-6).

3.5. La «diaconía» por y para el diálogo social

La quinta actitud es hacer de su ministerio una contribución al diálogo permanente, a nivel social y eclesial.

En la sociedad, no es sólo diálogo con los sectores que la integran para lograr relaciones cordiales. Es más bien, una diaconía al diálogo social⁸¹, en una sociedad dilacerada por tensiones portadoras de

⁸¹ Cfr. La definición de «diaconía» ofrecida por "I: notes théologiques sur le ministère presbyteral", en Coll., *Tous responsables dans l'Église?...*, op. cit., p. 41.

violencia. Es un servicio a la sociedad para que encuentre salida pacífica a sus conflictos, construyendo la paz establemente. Esta diaconía crea espacio para el clamor de los pobres, cuyas exigencias no son tenidas en cuenta por las instituciones sociales. Para este servicio los obispos cuentan con la fuerza moral de su investidura⁸².

El espíritu de la diaconía al diálogo social se refleja en la actitud pedida «a las Jerarquías locales» frente a los universitarios -sector social contestatario, en esos momentos. Los obispos piden «una mayor comprensión de los problemas de los universitarios, procurando valorar antes que condenar indiscriminadamente las nobles motivaciones y las justas aspiraciones muchas veces contenidas en sus inquietudes y protestas, tratando de canalizarlas debidamente a través de un diálogo abierto» (VII,18b). La misma actitud vale para otros sectores que también expresan «justas aspiraciones» en sus «inquietudes y protestas». Animar y vivir este espíritu hace a los obispos servidores del diálogo social, transformando la cólera en soluciones constructivas (II,19)⁸³.

En la Iglesia, servir al diálogo entre sus miembros es condición para que ella pueda ser testimonio en el diálogo social. Esta convicción se expresa asumiendo GS 92 al afirmar que «la Iglesia se convierte en señal de fraternidad que permite y consolida el diálogo sincero», si ella, en «primer lugar» reconoce «todas las legítimas diversidades» para abrir «el diálogo entre todos los que integran el único pueblo de Dios, tanto los pastores como los demás fieles» (XVI,22).

Siendo el diálogo tan importante, el documento sobre los *Sacerdotes* señalará como un «deber» dialogar con los laicos, «no de manera ocasional, sino de modo constante e institucional (cfr. AA, 5)» (XI,16). Por su parte, el documento sobre la *Juventud* (V,14d),

⁸² +E. ARAUJO SALES (μ), piensa que «la fuerza moral de la Iglesia en A. L. representa una de las últimas avalanchas capaces de contribuir eficazmente para la apertura de caminos positivos», en *Ponencias*, 140.

⁸³ Facilitar el diálogo social, no significa mediar las exigencias de justicia entre las partes en conflicto. La mediación supondría equidistancia y no compromiso con las partes enfrentadas. La diaconía al diálogo social ayuda a comprender el clamor de los pobres; se realiza bajo el signo de la justicia y por ello apoya las reformas sociales. Con ello no se pierde la imparcialidad ni el ideal del bien común.

no lo reducirá el diálogo a estrategia evangelizadora. Por él quiere «auscultar atentamente las actitudes de los jóvenes que son manifestación de los signos de los tiempos» (V,13) y tienen un «papel irremplazable en la misión profética de la Iglesia» (V,13). Es decir, los obispos juzgan que en ese diálogo, la Iglesia es exigida en su fidelidad, pues ha de dar «respuesta a los legítimos y vehementes reclamos pastorales de la juventud, en los que ha de verse un llamado de Dios» (V,15).

Así mismo, existe una voluntad de comunicación con los artistas y hombres de letras. Despojados de «toda preocupación moralizante o confesional (y) en actitud de profundo respeto a la libertad creadora» (VII,17b), los obispos se disponen a establecer un diálogo con ellos⁸⁴.

* * *

Las cinco actitudes descritas hacen del obispo un «signo e instrumento» de unidad en la sociedad latinoamericana; cuyas exclusiones y conflictos sociales atraviesan el tejido eclesial. Aunque su motivación es religiosa y evangélica, ellas proyectan al obispo más allá de la comunidad eclesial hacia el ámbito socio-político, donde aparecerá también como un actor primer orden. Esta estructura fundamental de comportamiento o «ethos pastoral» se explicitará de diferentes formas: en la sociedad, el pastor será «la voz de los que no tienen voz»; en la Iglesia, será el animador de la comunión y la participación de los bautizados en el servicio (ministerio) de liberación que él preside⁸⁵.

⁸⁴ Se les reconoce una gran tarea en el logro de «la autonomía cultural del continente» y se les ve como «intérpretes naturales de sus angustias y esperanzas» y «generadores de valores autóctonos que configuran la imagen nacional» (VII, 17a). Además, confían que los artistas y hombres de letras tienen mucho que aportar a la Iglesia y quieren acoger su contribución (VII, 17c).

⁸⁵ Seguimos la estructura de las *Conclusiones*, donde se abordó primero la relación Iglesia-Mundo y luego los aspectos intra-eclesiales. Así, las reflexiones sobre la Iglesia ganan en contextualización.

4. LA «VOZ DE LOS SIN VOZ» EN LA CONSTRUCCION DE LA COMUNION SOCIAL

Haciendo suyo el clamor de los pobres, los obispos aparecerán en la sociedad como «voz de los sin-voz»⁸⁶ o «voz de los sin-vez-ni-voz»⁸⁷. La expresión no es de Medellín. La afirmación más próxima dice que la solidaridad de los obispos con los pobres debe llegar a «saber hablar por ellos» (XIV,10). Los obispos asumirán esta vocería desempeñando una triple función social⁸⁸ que los proyectará a campos que ultrapasan la ética personal o la conciencia individual.

4.1. La función crítico-profética o interpelativa

El profetismo de los obispos parte de la experiencia espiritual de haber contemplado la «dolorosa pobreza», «escuchado los clamores de liberación», «hecho suyos los problemas» y «ganado libertad frente al poder» en nombre de Jesucristo. Esa experiencia espiritual hace ineludible clamar, levantar la voz, o tomar posición, para anunciar y denunciar lo que corresponde o niega la justicia y la paz (II,20). Ella hace imperioso anunciar la dignidad y la vocación al desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres, alcanzables únicamente en un orden social justo. Es ella la que permite señalar las realidades

⁸⁶ Para H. BORRAT, "Pastoral de Elites", en *MR Celam*, 352, la expresión es de +H. Câmara; H. H. DIVAD, La Ideología de la seguridad nacional y los derechos humanos: un desafío a la Iglesia de A. L., *Moralia* 13-14 (1982), 33, piensa igual. Por ese rol en la sociedad brasileña, +H. Câmara fué silenciado por orden del gobierno militar; ningún medio de comunicación podía mencionar su nombre, cfr. J. DE BROUCKER, *Dom Helder Camara. Les conversions d'un évêque. Entretiens avec J. de Broucker*, Traversée du siècle, Paris 1977, p. 182. *Puebla*, n. 24, dice que la Iglesia debe ser «voz de los de quienes no pueden hablar o de quien es silenciado», tomando la expresión de Juan Pablo II, «Alocución en Oaxaca», AAS 71 (1979), p. 208.

⁸⁷ +H. Câmara (μ) dice que «Jamais, à aucun moment, je n'oublie que je ne suis que le représentant des hommes *sem vez e sem voz*, «sans chances et sans voix». A travers moi, ce sont eux, les petits, les pauvres, les opprimés, qui sont écoutés et qui sont honorés» (cursiva original), en J. DE BROUCKER, op. cit., p. 190.

⁸⁸ Cfr. H. BORRAT, "Pastoral de Elites", en op. cit., p. 351, juzga que los obispos en Medellín, por su iniciativa y acogiendo exigencias de sectores de la Iglesia, definen su misión conjugando 2 verbos: *denunciar* y *estimular*. Vemos un tercero: *enseñar*. Cada uno señala una función a desempeñar al interior de la sociedad

que «constituyen una afrenta al espíritu del Evangelio» (M). Es desde allí que desean fortalecer la esperanza de quienes sufren⁸⁹ e interpelar la conciencia de los satisfechos.

a. Llamado a las conciencias adormecidas y al «poder»⁹⁰

Para suscitar responsabilidad y solidaridad social (II,21) los obispos van a sacudir las conciencias, generando un sentido ético-social que traiga una mayor adhesión de todos a la búsqueda del bien común. Juzgan urgente que también otros vean, escuchen y hagan propio el clamor de liberación de las clases desamparadas, superando la insensibilidad, indiferencia u oposición a las transformaciones. Las reacciones endurecidas se ven como «egoísmo» de los sectores económicamente satisfechos⁹¹ y expresan también una deshumanización. Por ello interpelan las clases favorecidas, los gobernantes (M; I,16; II, 22, 28-29), los empresarios (I,10-11), los militares (VII,20), y a los que tienen un rol con poder social (II,17).

Los obispos piensan que «ningún sector debe reservarse en forma exclusiva la conducción política, cultural, económica y espiritual. Los que poseen el poder de decisión han de ejercerlo en comunión con los anhelos y opciones de la comunidad» (M). La liberación y el crecimiento en humanidad serán posibles por la «incorporación y participación de todos en la misma gestión del proceso personalizador» (M). Por eso, sin excluirse a sí mismos, señalan la responsabilidad que todo poder posee de hacer posible la participación posibilitando la personalización.

⁸⁹ +M. McGrath (μ), señaló en su ponencia como contribución de la Iglesia y, en especial, de los obispos al cambio social urgente, la denuncia. Ella señala los males existentes y así levanta las esperanzas de los millones que sufren. Sin embargo, él concluye que «a la palabra ha de seguir la acción; de no ser así, y en cuanto no lo sea, se destruye esta esperanza...», en *Ponencias*, 98.

⁹⁰ +T. Botero Salazar (μ), consideraba que: «uno de los objetivos de la II Conferencia es exactamente de despertar las conciencias adormecidas. Porque, en A. L., las conciencias están adormecidas, sobretodo aquellas de quienes poseen más, de los más favorecidos por la fortuna...», *ICI* 319 (1968), 5.

⁹¹ Cfr. Mensaje del Episcopado de Panamá y Centro América, del 02.06.70, en "Todos los hombres: disfrutan de una vocación común y de idéntico destino", en *CELAM* 35 (1970), p. 14.

Precisamente, ejerciendo «en comunión con los anhelos y opciones de la comunidad» el poder espiritual que poseen como obispos, interpelan a los que poseen otras formas de poder para que también partan de los anhelos de la comunidad; como pastores han decidido asumir como suyos los anhelos de sus pueblos, dejándose interpelar por el clamor de los pobres y las exigencias de mayor coherencia evangélica. Su llamado a los otros poderes sociales no se hace a nombre de la conciencia cristiana; se apela a las responsabilidades sociales de todo poder; en la visión cristiana esa responsabilidad social se radicalizaría: evangélicamente, el poder es para servir.

Su interpelación llega también a «*todos los que no actúan en favor de la justicia* con los medios de que disponen y permanecen pasivos por temor a los sacrificios y a los riesgos personales que implica toda acción audaz y verdaderamente eficaz»; ellos «son también, responsables de la injusticia» (II,18). Además, se llama a quienes «ante la gravedad de la injusticia y las resistencias ilegítimas al cambio, ponen su *esperanza en la violencia*» para que no estimulen un proceso de guerra y de violencia, fuente de peores males, haciéndose imposible la justicia y la libertad (II,19).

b. La defensa del derecho de los pobres

La conciencia de la situación de injusticia ha crecido entre los excluidos (II,17), siendo por ello reprimidos sus reclamos. En ese contexto, los obispos piensan «defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos urgiendo a nuestros gobiernos y clases dirigentes para que eliminen todo cuanto destruya la paz social: injusticias, inercia, venalidad, insensibilidad» (II,22).

Según el documento sobre la *Pobreza de la Iglesia* (XIV), harán concreta su solidaridad con los necesitados por «la denuncia de la injusticia y la opresión, en la lucha cristiana contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre» (XIV,10). Para el documento sobre la *Paz* (II), se trata de su misión como pastores, pues afirman: «nos corresponde denunciar todo aquello que, al ir contra la justicia, destruye la paz» (II,20); en consecuencia, deciden, como una «línea pastoral» entre otras para lograr la paz, «denunciar enérgicamente los abusos, las injustas consecuencias de las de-

sigualdades excesivas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles, favoreciendo la integración» (II,23). Y esa disposición no quiere reducirse sólo al ámbito interno de las naciones (II,32).

Las denuncias se juzgan necesarias para una auténtica paz social. Ellas develan la falsedad de aparentes situaciones de paz y orden, logradas bajo la opresión por el uso de la fuerza (II,14), o la institucionalización de la violencia bajo estructuras injustas (II,16)⁹². Son necesarias también las denuncias que señalan el carácter no evangélico de la transformación, o la conservación del «statu quo», empleando la violencia: «faltaríamos a un grave deber pastoral si no recordáramos a la conciencia, en este dramático dilema, los criterios que derivan de la doctrina cristiana y del amor evangélico» (II,15). Desde estos criterios denuncian como incitación a la subversión o a la revolución por desespero, la oposición de los privilegiados a las «transformaciones profundas que son necesarias» (II,17).

4.2. La función de «paráclito» de un orden social más justo

Varias afirmaciones de las *Conclusiones* nos hacen considerar que los obispos asumirán una función de «paráclito» de un nuevo orden social. El concepto, ajeno a Medellín y con un rico sentido neotestamentario⁹³, nos parece útil para englobar varios compromisos en los que, los obispos aparecen como abogados defensores, intercesores e inspiradores de una nueva sociedad, cuyas

⁹² «Cualquier ordenamiento asentado en la injusticia es un orden en desequilibrio, un orden de opresores y oprimidos; es propiamente un desorden, un estado de guerra caliente o fría, declarada o latente, pero nunca un estado de paz», +C. PARTELI (μ), «Paz y Justicia», en el Diario *MARCHA*, (Uru) Dic., (1970), s.f. y s.p.

⁹³ Cfr. *Dictionnaire de la foi Chrétienne*, vol. I: Les mots, Cerf, París 1968; M. A. CHEVALIER, "L'Esprit de Dieu dans les Ecritures", en *Initiation à la Pratique de la Théologie. Dogmatique*. vol. I, Cerf, París 1983, p. 470-471; I. DE LA POTTERIE, "Le paraclet, l'esprit de la vérité", en *La vérité dans Saint Jean*, Tome I, n. 73, Biblical Institute Press, Rome 1977, p. 329-471.

características serían la justicia, la participación, la integración y la paz⁹⁴. Esta función se realizará a través de cuatro formas de acción pastoral:

Primero, una *pastoral del amparo* a los esfuerzos y a las personas comprometidas en labores en favor de los pobres, de la justicia y el cambio social, como lo afirman en el documento sobre la *Pobreza de la Iglesia* (XIV,11) y en el de los *Movimientos de laicos* (X,13). Ambos textos insisten en dar ese apoyo ante quienes deslegitiman, combaten o persiguen esas labores.

Segundo, una *pastoral que alienta e inspira* las iniciativas de un nuevo orden social más justo. Ello se explicita abundantemente en el *Mensaje* y en los documentos sobre la *Paz* (II,20;33) y la *Justicia* (I,21-23).

Tercero, una *pastoral entre los sectores populares* que busca crear, desarrollar y acompañar organizaciones populares⁹⁵ para que se manifiesten como actores sociales con voz propia⁹⁶. Es lo que se ve en los documentos sobre la *Justicia* (I,7-12,16,20), la *Paz* (II,18,19,27) y las *Elites* (VII,19c)⁹⁷.

⁹⁴ «Queremos afirmar que la Iglesia católica del Uruguay hace suyos los documentos de Medellín (...). Por eso a nadie puede extrañar que los obispos y sacerdotes pongamos énfasis en los problemas sociales e instemos reiteradamente a los laicos a asumir su compromiso en la transformación de una sociedad herida por múltiples injusticias, para convertirla en más justa, más humana y más fraterna», +C. PARTELI (μ), en "Documentos del Episcopado de A. L.", en *CELAM* 15-16 (1968), p. 12.

⁹⁵ Crear organizaciones populares no es un aliento a la lucha de clases sino «dar a los pobres, la fuerza de dialogar con los «grandes», de igual a igual» +E. ARAUJO SALES (μ), en *Ponencias*, 136.

⁹⁶ Se abandona el prejuicio que ve en los movimientos populares una penetración comunista. Se quiere servirlos para fortalecerlos sin entrar en discusión sobre las tendencias políticas que los animan. Se desea llevar la presencia de la Iglesia a la vida de las organizaciones populares, para fortalecerlas y ayudar a su autonomía, sin buscar su control ni vigilarlas ideológicamente.

⁹⁷ Esta visión está sustentada por la convicción que un orden social justo requiere la participación de sus miembros a través de organizaciones intermedias entre la persona y el Estado. Esas organizaciones son la trama vital de la sociedad que permite el bien común, posibilitando la libertad y la solidaridad social. Ellas deben promoverse a todo nivel, pero sobretudo entre los sectores populares.

Y cuarto, una *pastoral con espíritu ecuménico*⁹⁸ que trabaja con otras confesiones y hombres de buena voluntad en favor de la justicia y la protección de los débiles, nacional e internacionalmente⁹⁹. Ello es visible en los «compromisos» del *Mensaje*, en el documento sobre la *Justicia* (I, 22) y en el documento sobre la *Paz* (II, 26,30,32).

Ese servicio múltiple hacia un nuevo orden social desea hacerse en comunión y continuidad, con la obra del Espíritu Santo en el mundo. El es quien estimula, vivifica y genera la comunión en la familia humana. La asamblea percibió su presencia en las aspiraciones por la transformación y el desarrollo (In,4) y, donde se daba una actualización del misterio pascual logrando pasos de la muerte a la vida¹⁰⁰. El Espíritu conduce la vida hacia la plenitud, dando carismas a la Iglesia (X,7) y a los hombres, aún fuera de ella. No deseando oponerse a esa acción del Espíritu en la historia, los obispos se proponen cooperar con ella. Esta visión pneumatológica tiene fe en el Dios viviente que penetra y acompaña la historia de los pueblos, ayudándoles a pasar de condiciones menos humanas a más humanas. Es en ese espíritu que quieren amparar, alentar y acompañar a quienes buscan el nacimiento de una comunión social de mayor participación y justicia.

4.3. Función educativa en pro de la justicia y la participación

La otra función que desempeñarán en la sociedad es educativa y lo harán de dos maneras: como educación de la conciencia social, en general, y como enseñanza a los bautizados, ampliando los horizontes de su fe. En ambos casos, se forma la conciencia a la luz de la fe aunque de manera diferente: en el primero, se trata de la conciencia ética; en el segundo, de la conciencia creyente.

⁹⁸ Se contemplan en relación a la familia (III, 20), a la educación católica (IV, 19), en el trabajo con la juventud (V, 19), en la catequesis (VIII, 11) y en la acción litúrgica (IX, 14). Aquí sólo observaremos lo relativo a la acción social (II, 26,30).

⁹⁹ Prima un espíritu ecuménico que busca la unidad, estableciendo la comunión en la acción por la justicia y la paz, cuyos primeros beneficiarios son los pobres. No se inicia por discusiones históricas, filosóficas, doctrinales, sin duda necesarias, sino respondiendo a los desafíos éticos y evangélicos que ofrece la situación continental.

¹⁰⁰ Cfr. +L. PROAÑO (μ), *Ponencias*, 261; J. F. GORSKI, "El aporte misionero de Medellín", en *MR Celam*, p. 236.

La distinción es clara comparando dos textos: uno en el documento sobre la *Justicia* que dice: «nuestra misión pastoral es esencialmente un servicio de inspiración y de educación de las conciencias de los creyentes, para ayudarles a percibir las responsabilidades de su fe, en su vida personal y en su vida social» (I,6); el otro texto, en el documento sobre la *Paz*, considera, sin precisiones, que «a nosotros, pastores de la Iglesia, nos corresponde educar las conciencias...» (II,20). Igual distinción está en el documento sobre la *Educación* (IV). Allí se habla de «promover e impartir la educación cristiana a la que todos los bautizados tienen *derecho* para que alcancen la madurez de la fe» y además de la educación que ofrece la Iglesia «en cuanto *servidora* de todos los hombres», colaborando en «las tareas de promoción cultural humana, en todas las formas que interesan a la sociedad» (IV,9). La primera es un *derecho*, la segunda un *servicio*.

4.4. El servicio: formar sujetos de desarrollo con conciencia social

El servicio a la sociedad a nivel educativo tiene esa dirección. A diferencia de quienes proponen formas violentas de transformación social, los obispos creen que «la educación es efectivamente el medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre y para hacerlos ascender «de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas» (PP,20) (IV,8)¹⁰¹. El planteamiento es coherente con la búsqueda de una transformación social «desde dentro» que cuenta con la participación de todos (II,15).

Medellín rechazó la educación como «integración al sistema social existente» (IV,1-7) y propuso una concepción educativa «capaz de liberar a nuestros hombres de las servidumbres, culturales, sociales, económicas y políticas que se oponen a nuestro desarrollo»

¹⁰¹ Acento nuestro. El documento sobre *Educación* (IV) asocia «educación» y «liberación» (IV,3,7,8,9). Ambos conceptos estaban en proceso de articulación desde *Buga*. Ello es visible en un documento del Depto. de educación del Celam (DEC) que recoge las conclusiones de la «Reunión de expertos sobre la colaboración de los católicos en la alfabetización de A. L., en Bogotá, Colombia, 22-27 de Julio de 1968». (En adelante: DEC, *Alfabetización*). Esta reflexión precedió por un mes a Medellín. Cfr. II. CGEL-ASGC, vol. VIII, p. 215-222.

(IV,7). Su propuesta alternativa fué la «educación liberadora» (IV,8)¹⁰². Ella es más un espíritu que una técnica y su método es también contenido, haciendo del educando un «sujeto de su propio desarrollo» (IV,8a)¹⁰³. Ella tendrá muchas repercusiones en la evangelización y para la función del obispo como maestro de la fe¹⁰⁴.

Desde esa concepción educativa, los obispos se comprometen en la alfabetización de base (IV,16) y con una vasta tarea de concientización y educación en favor de la justicia (I,17) para generar un dinamismo que humanice y transforme la realidad personal y social (I,17; II,18; IV,11). Así mismo, los educadores católicos son alentados a renovarse (IV,17), atendiendo a «la democratización» para que no haya discriminación en sus instituciones (IV,18) y al fomento de una sana visión crítica de la realidad y una vocación de servicio (II,25).

Además, la carencia de una conciencia comunitaria, social y política hace imprescindible la acción educadora de la Iglesia tenga esa orientación (I, 16-17): «es indispensable la formación de la conciencia social y la percepción realista de los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales» en los medios y grupos

¹⁰² Ella recoge el pensamiento de P. Freire, quien considera el educando como el primer agente del proceso educativo. Por el diálogo, el aprender se convierte en experiencia del educando, en su autorealización, por el paso de la conciencia ingenua a la conciencia crítica, sintiéndose estimulado a ejercitar su libertad creadora como artífice de su destino. Cfr. DEPARTAMENTO DE EDUCACIÓN, «Documento IV:...», en *MR Celam*, 59-65. El concepto «educación liberadora» apareció en Buga, reaparece en DEC, *Alfabetización*, y en Medellín (IV,8). Ella «lleva a una liberación de situaciones injustas de dependencia, mediante el desarrollo de la capacidad crítica y creadora de las personas, en íntima comunicación con los demás hombres, para llegar a la plenitud del hombre nuevo, en su visión cristiana», C. DE LORA (μ), «Una triple reflexión acerca de la educación liberadora», en *MR Celam*, 314 (acentos originales). Para +V. Wilderink (μ), Medellín innovó con respecto a la concepción educativa del Concilio: «No que diz respeito à educação descobre-se um enfoque novo em Medellín. (...) O enfoque é de uma educação libertadora. Ela é mais profunda e mais ampla», citado por J. O. BEOZZO, op. cit., 792.

¹⁰³ +J. Landazuri (μ), había pedido a los obispos, que ayudaran a que los pueblos de A. L. fueran «autores y realizadores de su progreso», acogiendo *Populorum Progressio* 34 y 65, cfr. *Ponencias*, 20.

¹⁰⁴ Puesto que se renuevan las relaciones entre educador y educando, la educación es una formación para el «ejercicio de la libertad» en un proceso de crecimiento con otros seres humanos y de inserción en la realidad para transformarla. En la evangelización esos conceptos enriquecen la relación entre «ecclesia docens» y «ecclesia discens».

profesionales (I,17). En el documento sobre *la Paz* (II), los obispos se sienten urgidos a dirigir su ministerio y la acción de la Iglesia a «despertar en los hombres y en los pueblos (...) una viva conciencia de justicia infundiéndoles un sentido dinámico de responsabilidad y solidaridad» (II,21). Su interés es crear un sano sentido crítico de la situación social y de los derechos humanos, además de despertar la vocación de servicio (II,25,31).

En su servicio educativo, los obispos no olvidan los medios de comunicación social como instrumento de gran influencia (IV,5). Si despertaron la conciencia de las masas sobre sus condiciones de vida, suscitando aspiraciones de transformación radical (XVI,2), pueden sensibilizar y encauzar sectores de la opinión hacia el cambio, además de promover la participación de todos en los planes de desarrollo, exigiendo que se piensen en función del bien común y no de los centros de poder (XVI,5)¹⁰⁵.

Así mismo, no se quieren descuidar los «hombres-claves»¹⁰⁶. Es decir, los que intervienen en la toma de decisiones que afectan el bien común. Para ellos es necesario organizar cursos de sensibilización (I,19) y una acción permanente, creando «equipos de base» o «grupos y organizaciones especializadas». Esos grupos, con una pedagogía de revisión de vida, pueden ser «minorías comprometidas»¹⁰⁷ y «apóstoles de su propio ambiente» de acuerdo con la pastoral social (VII,14,19a).

4.5. El derecho: «enseñar el Evangelio» a los creyentes

Esta tarea pertenece a la Iglesia y sobre todo al obispo. Ella tiene repercusiones en las relaciones Iglesia-sociedad, pues los bautizados

¹⁰⁵ Aunque los acogen con esperanza, perciben su ambigüedad. Están vinculados a grupos económicos y políticos, nacionales y extranjeros, interesados en conservar el «statu quo» (XVI, 2). Sin embargo, siendo necesarios para la promoción del hombre y las transformaciones sociales (XVI, 24), se proponen dirigir sus esfuerzos para que sean agentes para la conciencia de justicia (II,21), la educación de base, la promoción humana, la evangelización y la educación cristiana (XVI, 2,4,5).

¹⁰⁶ El concepto lo usó +E. ARAUJO SALES (μ), *Ponencias*, 134.

¹⁰⁷ La idea es similar a la de «minorías abrahámicas» de +H. CAMARA (μ), *Le désert est fertile*, DDB, París 1971, p. 14,85-86,93,100; F. BLASQUEZ, *Ideario de Hélder Câmara*, Sígueme, Salamanca 1981, p. 213-225.

exteriorizan sus convicciones a través de sus compromisos. Es derecho de la Iglesia enseñar la proyección socio-política de la fe, abriéndose a las exigencias socio-estructurales del amor.

Los obispos desean que los creyentes tengan una conciencia social atenta al desarrollo, la justicia social y la participación de los sectores más olvidados. Por ello piden que la «predicación, catequesis, y liturgia, tengan en cuenta la dimensión social y comunitaria, formando hombres comprometidos en la construcción de un mundo de paz» (II,24). El objetivo es que «los cristianos consideren su participación en la vida política de la Nación como un deber de conciencia y como el ejercicio de la caridad, en su sentido más noble y eficaz para la vida de la comunidad» (I,16).

Sin embargo, descubrir las exigencias comunitarias y socio-políticas de la fe es necesario también para los obispos. Ellos reconocen que «el sentido de servicio y de realismo exige de la jerarquía de hoy una mayor sensibilidad y objetividad sociales» (I, 18). Les hace falta, entonces, un «contacto directo con los distintos grupos socio-profesionales, en encuentros que proporcionen a todos una visión más completa de la dinámica social» (I,18). No obstante, en éste y en otros propósitos el episcopado debe actuar unido: «tales encuentros se consideran como un instrumento que puede facilitar al Episcopado una acción colegiada, útil para una armonización de pensamientos y actividades en una sociedad en cambio» (I,18)¹⁰⁸.

Así mismo, la enseñanza del Evangelio con una pedagogía liberadora creará vínculos de comunión y diálogo entre evangelizador y evangelizando, haciendo de éste un sujeto evangelizador. Ese espíritu pedagógico, al animar la evangelización, ayudará a las mayorías sociales, que son creyentes, a pasar de «masa» a «pueblo» y, de éste, a «pueblo de Dios».

¹⁰⁸ En ello las conferencias episcopales tienen un papel importante; deben organizar cursos, encuentros, institutos, semanas sociales (I, 18); y aún crear una comisión de acción social, o pastoral social, a servicio del episcopado, incluso a nivel diocesano (I, 22).

5. «SERVIDOR DE LOS SERVIDORES» DE LOS POBRES, EN LA COMUNION ECLESIAL¹⁰⁹

No debe olvidarse el contexto eclesial en el que el obispo vive sus responsabilidades intra-eclesiales. Primero, que el pueblo de Dios, mayoritariamente pobre¹¹⁰, ha sido escuchado en sus clamores de liberación y vida evangélica por sus obispos. Segundo, que éstos han invitado a los creyentes a vivir la pobreza evangélica, es decir, a acoger el Reino de Dios en «gestos, actitudes y normas» que respondan al clamor de «justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación» ante la «pobreza como carencia» de tantos hermanos (XIV,6,4).

La misión del pastor en la Iglesia, en las condiciones mencionadas, tiene enormes desafíos. ¿Cómo lograr la «unidad de comunión» (XV,7) en un pueblo de Dios atravesado por desigualdades hirientes y por tensiones de un período de transformaciones sociales y eclesiales, que unos enfrentan con inseguridad y otros con impaciencia?. ¿Cómo ejercer su ministerio haciendo de la Iglesia un lugar de comunión y participación en el que todos se «hagan cargo del clamor» de los pobres?

5.1. La Comunión, principio de estructuración de la Iglesia

En perspectiva conciliar, Medellín pensó la misión del obispo como un servicio a la comunión del pueblo de Dios, señalando que ésta se construye de «abajo hacia arriba». En ello, siguió la *Lumen*

¹⁰⁹ La expresión «servidor de los servidores» es de +L. Proaño (μ), en su ponencia, al explicitar *el lugar y la función* de «diáconos, sacerdotes, obispos y del Papa» en la Iglesia. Los «ministros jerárquicos» son «ministros de los ministros», «servidores de los servidores», «animadores espirituales de quienes están llamados a espiritualizar el mundo». Su misión es de «Diaconía, a imitación de Jesús, el Servidor de Yahveh, que vino a este mundo a servir y no a ser servido», en *Ponencias*, 259.

¹¹⁰ «En Medellín (...) entrevistamos, a la luz del evangelio, que era preciso remozar y recrear un quehacer reflexivo centrado en una verdadera teología de la liberación. Definimos al Pueblo de Dios como comunidad pobre para que siendo fermento se hiciese signo de salvación para este continente, nuestra patria grande», +J. LANDAZURI (μ), "Medellín: despegue, trayecto y esperanza", en *CELAM* 24 (1969), p. 4.

Gentium (LG), abordando primero la Iglesia como pueblo de Dios y luego su estructura jerárquica. Esta dinámica se refleja en las «reflexiones doctrinales» del documento sobre *la Pastoral de conjunto* (XV,5-9): el «misterio de la comunión católica» se construye a partir de la comunión en las Iglesias locales (XV,6-7) que, a su vez, entran en la comunión universal presidida por el Romano Pontífice (XV,8) para llevar la familia humana a la comunión con Dios (XV,9).

a. La comunión eclesial primera: entre bautizados

En efecto, la comunión comienza por la base, partiendo del «llamamiento de la Palabra de Dios y por la gracia de sus sacramentos, particularmente de la Eucaristía». Allí «todos los hombres pueden participar fraternalmente de la común dignidad de hijos de Dios (cfr. LG,9,32), y todos también, *compartir* la responsabilidad y el trabajo para realizar la común misión de dar testimonio del Dios que los salvó y los *hizo hermanos* en Cristo (cfr. LG,17; AA,3)» (XV, 6). Nuestros acentos muestran la comunión en la base de la Iglesia al acoger el Evangelio, haciendo real y posible la «comunión de los bautizados» (XV,7).

Un segundo momento de la comunión eclesial contempla la diferenciación de «funciones específicas (...) para que ella se constituya y pueda cumplir su misión» (XV,7). La comunión de bautizados tiene «diversos ministerios y otros carismas que le asignan a cada cual un papel peculiar en la vida y en la acción de la Iglesia» (XV, 7). La diferenciación de funciones es posterior y beneficia lo primero: la comunión de todos en el llamado, la vida y la misión; las funciones se sitúan al interior, y no al exterior, de la comunión primera del pueblo que escucha y acoge la Palabra.

b. El servicio a la comunión: en solidaridad y autonomía

Medellín no habla de carismas en la Iglesia, sino de funciones que llama «ministerios». Allí sitúa los «vinculados con un carácter sacramental» e «introducen en la Iglesia una dimensión estructural de derecho divino» (XV,7). Se refiere al presbiterado y al episcopado; no menciona el diaconado. Ellos son para el «servicio de la unidad de comunión» (XV,7) y, por tanto, «ex-céntricos», porque se deben al servicio de la comunión entre los bautizados, poseen una constitu-

ción solidaria y su acción ha de ser, igualmente, solidaria (XV,7). En tal sentido, son funciones de naturaleza «colegial» (XV,7)¹¹¹. Tal ejemplaridad en la comunión entre los ministros, es el primer servicio ante el pueblo de Dios y ante la sociedad.

Estos dos ministerios no monopolizan esa responsabilidad. Corresponde a párrocos y obispos, «de manera preferente», descubrir y formar a los que en las comunidades cristianas tienen carismas de liderazgo. Su formación debe tener «siempre presente que la madurez espiritual y moral dependen en gran medida de la asunción de responsabilidades en clima de autonomía» (XV,11)¹¹². Explicitase aquí un criterio que precisa la concepción de comunión, evitando visiones que podrían reducirla a una indiscriminada sumisión, alineamiento, o ausencia de iniciativa. Se sirve a la comunión entre los bautizados creando un clima de autonomía que no suprima los sujetos, su desarrollo y su liderazgo¹¹³.

c. Presidencia y coordinación de la comunión local (XV,17)

La Iglesia local formada por grupos, movimientos apostólicos, comunidades de base, parroquias y vicarías, tiene en el obispo el servidor que la preside y el signo de comunión local. Su misión es «poner a su pueblo en condiciones de testimonio evangélico de vida y acción» (XV,17), gracias a una «acción pastoral (...) global, orgánica y articulada» (XV,9).

El obispo tiene «la responsabilidad de la Pastoral de conjunto..., y todos en la diócesis han de coordinar su acción con las metas y

¹¹¹ El paréntesis (colegio episcopal o presbiterio, respectivamente) pertenece al texto original.

¹¹² Se alude a GS 55. Allí se habla de hombres y mujeres que son promotores de la cultura de su comunidad. No se habla de comunidad eclesial. El texto habla de un progreso en el sentido de «la autonomía y la responsabilidad», para concluir que es de «gran importancia para la madurez espiritual del género humano». Medellín aplica estos conceptos a la vida de la Iglesia y al ministerio del párroco y el obispo.

¹¹³ El servicio de la comunión en la comunidad cristiana de base es hecho por líderes en «clima de autonomía» (XV,11). La comunidad parroquial, donde se da la «comunión de comunidades cristianas de base» a través del párroco, «signo y figura de unidad» (XV,14), posee también su autonomía. O sea, el ministerio de la comunión se ejerce a diversos niveles con espíritu autonomía sin romper la solidaridad colegial entre ministros, ni la comunión entre bautizados.

prioridades señaladas por él» (XV,17). Tal afirmación, sin más, daría la impresión de una comunión construída verticalmente a fuerza de disposiciones unilaterales. Sin embargo, dos elementos deslegitiman una interpretación de este género: de un lado, el uso del concepto «coordinación» que implica mayor flexibilidad, pues implica diálogo, acuerdo, mutua acomodación, y no elimina el espíritu de autonomía en los sujetos que ejercen el ministerio; de otro lado, a seguir se señala que para cumplir «esta tarea y responsabilidad debe contar el obispo, antes que nada, con el Consejo Presbiteral», siendo deseable «que también pueda contar (...) con un Consejo Pastoral» (XV,18). De esa forma, la comunión y la dirección en la pastoral diocesana deben lograrse con comunicación, diálogo, escucha, y coordinación.

d. La vinculación a la catolicidad de las Iglesias (XV,8)

El obispo debe, también, ser principio de unidad con la comunión católica: esa «tarea incumbe particularmente a los ministros jerárquicos, y en forma especialísima a los obispos» (XV,8). Así la comunión local de bautizados, rica en particularidades, carismas y ministerios, puede participar en la comunión universal de Iglesias locales. Por ello, la «comunión católica» nace desde abajo, desde la vida de los bautizados, confirmada en la comunión local por sus obispos y se abre con ellos a la catolicidad, evitando todo encerramiento en sí misma (XV,6-8)¹¹⁴.

e. Comunión por una comunicación en dos direcciones¹¹⁵

La comunión eclesial se quiere vital, o sea basada en la comunicación y el intercambio: «para que dicha apertura (a la catolicidad) sea efectiva y no puramente jurídica, tiene que haber una *comunica-*

¹¹⁴ Esta lógica está en las «orientaciones pastorales» en lo referente a la «diócesis» (XV,17-21). Se parte de la responsabilidad de presidir y coordinar la comunión local por el obispo (XV,17-20) para concluir con sus responsabilidades en la Iglesia universal, según *Christus Dominus*, CD 4, cuyo texto se cita. Así, se ratifica la dinámica que parte de la localidad para construir la universalidad: «el cumplimiento de este deberá redundar en beneficio de la propia diócesis, pues así la comunión eclesial de sus fieles se abre a las dimensiones de la catolicidad» (XV,21).

¹¹⁵ Ella se pedía con insistencia. Comunicación que «pida respuestas pero que también las dé, oyendo iniciativas, delimitando día a día las fluidas áreas del consenso», en H. BORRAT, *Las rutas*, op. cit., p. 91.

ción real, ascendente y descendente, entre la base y la cumbre» (XV,8)¹¹⁶. De esta manera, escapa a toda unilateralidad, porque reconoce la existencia de una palabra de la comunidad de bautizados que debe ser dicha a los ministros de la comunión y de una palabra de éstos hacia la base eclesial.

El deseo de crear la comunicación en los dos sentidos aparece en el *Mensaje*. Se quiere «renovar y crear nuevas estructuras en la Iglesia que institucionalicen el diálogo y canalicen la colaboración entre obispos, sacerdotes, religiosos y laicos» (M). Ella hará posible la coordinación «con las metas y prioridades señaladas» por los obispos y evitará polarizaciones destructoras de la comunión eclesial que amenazan la Iglesia latinoamericana del momento¹¹⁷.

5.2. El obispo: «liturgo, promotor, regulador y orientador del culto»

Así lo llama el documento sobre la *Liturgia* (IX), animándolo a la renovación litúrgica, según las condiciones religiosas, sociales y culturales del continente, como lo pidió el Concilio¹¹⁸. Lo logrado hasta entonces se juzga insuficiente (IX,1).

¹¹⁶ Acento nuestro. Más adelante, se pide a las conferencias episcopales que «procuren... que la voz de los respectivos *presbiterios* y del *laicado* del país lleguen fielmente hasta ellas, y que así mismo tengan una más estrecha u operante integración» con los *religiosos* (XV,25).

¹¹⁷ +P. MUÑOZ VEGA (p), alertó contra extremismos asumidos en horas de cambio: el juridicismo y el carismatismo, cfr. *Ponencias*, 235. Pidió «no extinguir el Espíritu» y evitar «un profetismo sin causa ni norma»; ve necesario abandonar las «imposiciones unilaterales desde arriba» y «la adopción desde abajo de decisiones» que comprometen la comunidad contra muchos miembros; evitar decisiones arbitrarias e irrealistas desde arriba y reacciones irresponsables o experimentos individualistas desde abajo. «Lo que necesitamos al presente y con urgencia, es crear formas de comunicación efectiva y plenamente sincera entre el Pueblo de Dios y los distintos niveles, altos y bajos, del gobierno eclesiástico», en *ibid*, 241.

¹¹⁸ El documento insiste en la adaptación a las «necesidades y culturas del continente» (IX,11b;10a,b;7b,1). Para ello recomienda comisiones diocesanas (8 d), moderación según formas jurídicas (8c), asambleas episcopales (9, 10), grupos de expertos (11b), centros de documentación (11a), institutos de formación (11b), oficinas de coordinación (11c), servicios de asesoramiento técnico y editorial (11d,e). Además, antropólogos y sociólogos latinoamericanos revelan la originalidad cultural de grupos que integran las sociedades del continente, mostrando que la adaptación no es sólo para territorios misionales. Debe pensarse en jóvenes, obreros y sectores rurales. Cfr. J. M. PARENT, Documento sobre 'Liturgia'. II Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Medellín), PHASE 47 (1968), 434, 440.

a. El poder episcopal en materia litúrgica

El documento recuerda al obispo que el Concilio le otorgó el «derecho a reglamentar la liturgia y le urge el deber de promoverla en el seno de la Iglesia local» (IX,8)¹¹⁹. Lo llama «liturgo, promotor, regulador y orientador del culto», queriendo estimular su libertad para que, sin depender excesivamente de la Santa Sede, ejerza su iniciativa y busque una liturgia unida a la vida de su Iglesia local.

Es decir, el obispo tiene un poder en sus manos. Es un poder con límites, pero finalmente poder. Es su derecho y su deber ejercerlo, según la renovación litúrgica conciliar que señala la iniciativa de las Iglesias locales. Eso se concluye de los «principios pastorales» enunciados para vivir la liturgia en la plenitud de sus aportes. Allí se pide, entre otros, «adaptarse y encarnarse al genio de las diversas culturas (cfr. SC,37; AG,22; GS,44)» (IX,7b), «acoger... la pluralidad en la unidad, evitando erigir la uniformidad como principio a priori (cfr. SC,37; LG,13)» (IX,7c) y estar «en una situación dinámica que acompañe cuanto hay de santo en el proceso de la evolución de la humanidad (cfr. GS,1,42)» (IX,7d). Esos criterios dan pistas a la tarea del obispo en la liturgia para asumir la realidad religiosa y vital de su Iglesia.

Ese poder puede ser ejercido colegialmente por obispos de una región. Se propone «la intervención de «diversas asambleas territoriales de obispos legítimamente constituídas» (SC,22§2). A ellas corresponde una función reglamentadora, dentro de los límites establecidos, que aseguren la fidelidad de la imagen eclesial que cada comunidad cristiana debe ofrecer de la Iglesia universal» (IX,9). Como se observa, se buscan expresiones litúrgicas con equilibrio entre «localidad» y «universalidad». La localidad aporta la «experiencia vital», «la vida cotidiana», «el genio de cada cultura», «la pluralidad» (IX,7). La universalidad, la «unidad» y «comunión» en el mismo misterio de Salvación y testimonio cristiano (IX,7). La universalidad requiere, entonces, de la iniciativa de cada ordinario o de las «asambleas territoriales de obispos» en áreas «territoriales» o «misio-

¹¹⁹ Son numerosos los textos conciliares aludidos para fundamentar la afirmación: SC 22.1 y 41; CD 15; LG 26. Ellos quieren demostrar al obispo que tiene un poder de gobierno en la liturgia.

nales» (IX,10b), usando del poder que poseen en el campo litúrgico¹²⁰.

Para «lograr mejor estas finalidades» (IX,10), los obispos expresan solemnemente: «la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: a) Desea que se confiera a las Conferencias Episcopales facultades más amplias en materia litúrgica...» (IX,10a). La petición, y la forma de hacerla, sólo puede dirigirse a la Santa Sede. Los obispos piden autonomía para el ejercicio de su poder en materia litúrgica. Desean guardar la comunión con otras Iglesias pero ven la necesidad de una descentralización que daría a las conferencias episcopales mayores facultades en tal campo¹²¹.

b. Las tareas episcopales en materia litúrgica

Sus responsabilidades son cuatro, principalmente (IX,8):

En primer lugar, la «responsabilidad pastoral de promover singular y colectivamente la vida litúrgica» (IX,8a). Tarea amplia que permite, a una Iglesia local, alabar y acoger «la gloria del Padre» (IX, 3,6) en la liturgia. Esa responsabilidad da sentido al título «liturgo»¹²².

En segundo lugar, es su derecho y deber «celebrar frecuentemente como «gran sacerdote de su grey», rodeado de su

¹²⁰ La expresión no reduce a lo geográfico, dando cabida a «territorios» de tipo antropológico y sociológico. Así se recogieron inquietudes existentes. La idea estimulará encuentros de obispos en regiones con población indígena (quechua, aymara, etc.), afro-americana (caribeña, brasileña), o popular (obrero, campesina). Según J. M. PARENT, Documento sobre 'Liturgia'..., op. cit., p. 444-445, la idea es novedosa para la época.

¹²¹ Medellín pide al CELAM, como a su Departamento de Liturgia, que preste un servicio a las necesidades de las «asambleas territoriales de Obispos legítimamente constituidas». Así lo exige «la coincidencia de problemas comunes y la necesidad de contar con grupos de expertos». Los servicios pedidos son: información, documentación y coordinación (IX, 11a), investigación y formación (IX, 11b), coordinación de expertos (IX, 11bcd), servicio editorial (IX, 11e).

¹²² En el documento sobre *los Sacerdotes* se da igual título a Cristo; allí, se afirma que Cristo es el único Mediador ante el Padre y que el ministerio jerárquico es sacramento de esa mediación y por eso los sacerdotes actúan «entre los hombres «in persona Christi» (XI, 12); «en su sacerdocio, Cristo ha unificado la triple función de Profeta, Liturgo y de Pastor...» (XI, 13). Dado que la liturgia mira y recibe la gloria de Dios (IX, 6), es tarea del obispo liturgo contribuir sacramentalmente a la mediación de Cristo Liturgo para que se logre «glorificación» de los miembros de su Iglesia.

presbiterio y ministros en medio de su pueblo (cfr. SC,41)» (IX, 8b). La inspiración es del Concilio, pero hay acentos originales: las expresiones «frecuentemente» y «en medio de su pueblo»¹²³; también hay omisiones de importancia: *Sacrosanctum concilium*, SC, 41 habla de la «catedral» y del «altar único». Ello nos permite pensar que Medellín da un acento diverso: el obispo debe desplazarse para encontrar el pueblo creyente y celebrar la liturgia en medio de él.

Celebrar la liturgia en medio de su pueblo tiene relación con el «sensus fidei». Eso se ve en el documento sobre la *Formación del clero* (XIII). En sus «orientaciones pastorales» se dice que para llegar a la «capacidad para escuchar fielmente la Palabra de Dios» se necesita «un «sensus fidei» (que) se profundiza particularmente por: La Sagrada Escritura (...) y en una activa, consciente y fructuosa participación en la liturgia» (XIII,10)¹²⁴. Si eso es válido para quienes se forman al sacerdocio, no dejaría de serlo para quien lo ya lo recibió. Es así que, la celebración «frecuente» del obispo «en medio de su pueblo» contribuirá a profundizar su «sensus fidei».

En tercer lugar, tiene «una función moderadora «ad normam juris» y según el espíritu de la Constitución de Sagrada Liturgia (cfr. GS, 22§1)» (IX,8c). Los títulos de «regulador y orientador» del culto (IX,1) podrían vincularse con esta «función moderadora»: de un lado, regula los ímpetus de adaptación no maduros y elaborados como Iglesia local; de otro, orienta la renovación, por la adaptación y encarnación de la expresión litúrgica. Con la expresión «ad normam juris» tomada de SC 22§1, se mencionan los límites de la libertad del obispo como liturgo en la Iglesia que preside. Hay, no obstante, una diferencia significativa: el texto conciliar menciona la autoridad

¹²³ SC habla de el «santo pueblo de Dios» que participa plena y activamente a la celebración litúrgica presidida por el obispo, rodeado de su presbiterio y sus ministros. Medellín habla del obispo, rodeado de su presbiterio y ministros *en medio de su pueblo*. Se acentúa diversamente la misma verdad eclesiológica: la importancia de la liturgia presidida por el obispo en medio del pueblo de Dios. SC acentúa la participación del pueblo. Medellín acentúa que la acción litúrgica del obispo sea *en medio de su pueblo*.

¹²⁴ Negrilla en el texto. Cursiva nuestra. El texto alude a SC 17. Allí se habla de la formación litúrgica del clero en los seminarios y no menciona el «sensus fidei». Por su parte, el título del apartado donde está el texto alude a 4 textos del Concilio: DV 24; OT 4,8,16. Todos hablan de la formación del clero, pero ninguno menciona el «sensus fidei». Ello indica un matiz original de Medellín.

de la Santa Sede y, según las normas, la del obispo; Medellín expresa la autoridad del obispo en su contexto y toma en cuenta los límites a los que debe sujetarse. Aunque no establece una oposición entre Santa Sede y obispo, Medellín expresa la perspectiva de la «autonomía» del ordinario, sabiendo que sus límites son las disposiciones de la Santa Sede, «ad normam juris».

En cuarto lugar, en la renovación litúrgica, debe «valerse de la Comisión diocesana o interdiocesana recomendadas por el Concilio...» (IX, 8d), integrada por expertos¹²⁵. Esta consideración nos hace pensar en una comunión «hacia abajo», hacia su Iglesia local, a la que estaría exigido el obispo en materia litúrgica. Su poder y «carisma» oficial, de «promotor, regulador y orientador del culto» debe ejercerlo en comunión con otros carismas en su Iglesia o en la comunión regional de Iglesias.

Como conclusión digamos que las adaptaciones y la encarnación litúrgica buscan una liturgia evangelizadora: es decir, que suscite conversión y se proyecte en la historia como signo de la fe y testimonio cristiano. Además, adaptada o encarnada, la liturgia es esencial para vivir el sentido de comunión y de pertenencia en la comunidad cristiana. Este sentido es vivo en las «Sugerencias particulares» (IX, 12-15)¹²⁶.

5.3. El obispo: animador del compromiso laical en la misión temporal

Para el documento sobre los *Sacerdotes* (XI) una tarea clave del sacerdocio es «procurar por la palabra y la acción apostólica suya y de la comunidad eclesial, que todo el quehacer temporal adquiera

¹²⁵ Se mencionan expertos en liturgia, Biblia, pastoral, música y arte sacro (IX, 8d); ciencias antropológicas, musicólogos, artistas, compositores y técnicos en el patrimonio artístico (IX, 11b,c,d).

¹²⁶ En ellas se quiere «intensificar una pastoral sacramental comunitaria», planificada, con preparaciones graduales y adecuadas (n. 13); se valora la Eucaristía en pequeños grupos, sin desvincularla de la autoridad del obispo (n. 12), y la celebración comunitaria de la penitencia, pues «contribuye a resaltar la dimensión eclesial de este sacramento» (n. 13). Además, se desea enriquecer las devociones populares con la Palabra de Dios y un sentido litúrgico para que sean «vehículos de fe y de compromiso con Dios y con los hombres» (n. 14,15).

su pleno sentido de *liturgia espiritual*» (XI,18). Es decir, el quehacer o compromiso temporal pueden vivirse como auténtica liturgia.

Para que la vida bautismal se asuma en esa perspectiva, Medellín quiso precisar la acción laical en el mundo y fortalecer su débil integración a la Iglesia. Esto se propuso el documento sobre los *Movimientos de laicos* (X) al revisar «la dimensión apostólica de la presencia de los laicos en el actual proceso de transformación» (X,1) y al estimularlos a asumir sus responsabilidades como creyentes a través de un compromiso temporal (X,13,15,17,18). El momento era propicio pues el Concilio había tomado en serio la condición cristiana y apostólica del laicado (X,13).

a. Compromiso donde se gesta el cambio social (X,4)

En medio del mundo -espacio típicamente laical-, los obispos esperan que el compromiso del cristiano sea de «presencia, adaptación permanente y creatividad» (X,3) con espíritu «liberador y humanizante» (X,2,9).

Para lograr lo anterior, en primer lugar, *revalorizan la experiencia cristiana laical* de trabajo en el mundo. Por eso afirman que allí, la fe que «opera por la caridad» y se hace presente de una triple manera: «como *motivación, iluminación y perspectiva escatológica*», dando como aporte un «sentido integral a los valores de dignidad humana, unión fraterna y libertad» (X,10 acento nuestro). Pero además, puesto que la fe «exige ser compartida e implica, por lo mismo, una exigencia de comunicación o de proclamación, se comprende la vocación apostólica de los laicos en el interior, y no fuera, de su propio compromiso temporal» (X,11).

Por eso el compromiso temporal «adquiere en sí mismo un valor que coincide con el testimonio cristiano» y tiene fuerza evangelizadora (X,11b). Medellín se apoya en LG 31: de allí asumió el carácter de llamado de Dios (X,11c), la santificación del mundo a modo de fermento y el bautismo como fundamento de la dimensión apostólica laical. El bautizado participa «de la triple función profética, sacerdotal, y real de Cristo, en vista de su misión eclesial» (X,8), realizada en el «ámbito de lo temporal, en orden a la construcción de la historia» (X,8).

Esta revaloración de la fe, del amor, del testimonio, de la dimensión apostólica y la misión bautismal dan sentido al compromiso temporal del cristiano y a su reconocimiento como sujeto eclesial con vocación, misión y carismas propios.

En segundo lugar, los obispos definen el compromiso como una solidaridad consciente y activa «en que todo hombre se halla inmerso, asumiendo tareas de promoción humana en la línea de un determinado proyecto social» (X,9). Esta precisión señala los efectos de la acción laical en el mundo:

1) Todo ser humano posee una red de relaciones o solidaridades. Comprometerse significa asumir críticamente, o concientizarse de las solidaridades que tejen la existencia personal o grupal para conservarlas o modificarlas, estableciendo otras nuevas. Tal consideración es clave puesto que toda conversión permite crecer en el compromiso cristiano, es decir, en la adopción de una red solidaridades guiadas por el Espíritu de Jesucristo.

2) El compromiso cristiano ha de buscar la promoción humana. Es decir, la característica de las solidaridades que se asumen desde la fe es contribuir al crecimiento humano. Aunque los compromisos temporales sean muy diversos, todos deben tomar esa dirección.

3) El compromiso cristiano incide sobre la vida social; es decir, sobre las solidaridades, o insolidaridades, ocasionales, o institucionalmente establecidas. Se inscribe, por tanto, «en la línea de un determinado proyecto social» y así se admite que tiene una connotación política, independientemente del reconocimiento y aceptación por sus agentes. ¿Proponen los obispos un proyecto social o político que guíe el compromiso cristiano en lo temporal? Ninguno es mencionado y no lo creemos subyacente. La diversidad de proyectos sociales en el compromiso temporal de los cristianos parece ser aceptada¹²⁷; el punto de encuentro es la promoción

¹²⁷ El documento parece yuxtaponer dos sociologías no necesariamente opuestas sino complementarias, como lo muestra el texto. Constatéase el «paralelismo» en la estructura de los n. 2 y 3: cada uno tiene un acento sociológico: la «dependencia» (n. 2), «la modernización» (n. 3).

humana, como se dijo, y la búsqueda de «un orden social más justo», criterio presente en los demás documentos e incluso en éste (X,1). Más que un proyecto socio-político, los pastores afirman, como criterio teológico-pastoral, que el compromiso laical *«debe estar marcado en A. L. (...) por un signo de liberación, de humanización y de desarrollo»* (X,9).

En tercer lugar, los obispos piensan que el compromiso de los laicos debe ser «en los ambientes funcionales *donde se gesta, en gran parte, el proceso de cambio social*» (X,4) o *«donde se elabora y decide, en gran parte, el proceso de liberación y humanización de la sociedad»* (X,13)¹²⁸. Sin embargo, saben que muchos cambios se gestan fuera de las fronteras diocesanas (X,15). Por eso afirman que los compromisos deben ser también «a nivel de los movimientos y los organismos internacionales para promover el progreso de los pueblos más pobres y favorecer la justicia de las naciones» (X,15). Ello explica que se pida a los obispos que den «el debido reconocimiento y apoyo a los distintos movimientos internacionales del apostolado de los laicos» que «promueven y edifican... este apostolado en el continente, atentos a las exigencias peculiares de su problemática social» (X,18).

En cuarto lugar, el compromiso laical no debe perder *la perspectiva eclesial* para obtener mayores repercusiones y dar un testimonio del carácter comunitario de la vida cristiana (X,3,4,12,13). Novedosamente se afirma que «de este modo los laicos cumplirán más cabalmente con su misión de hacer que la Iglesia «acontezca» en el mundo, en la tarea humana y en la historia» (X,12). Según ello, para construir la Iglesia no se trata de integrar en ella espacios, personas o instituciones, de la sociedad. Se debe cooperar, servir, trabajar por ella en sus aspiraciones y búsquedas, haciéndolo comunitariamente, y, por ello, permitiendo que la Iglesia «acontez-

¹²⁸ Por «ambientes funcionales» se entiende los ambientes «fundados sobre el trabajo, la profesión o función» fruto de la modernización. Suplantando las «comunidades tradicionales de carácter vecinal o tradicional...». Ellos «constituyen en nuestros días, los centros más importantes de decisión en el proceso de cambio social, y los focos donde se condensa al máximo la conciencia de comunidad» (X, 3). La presencia, en ellos, de cristianos comprometidos con la promoción humana, la liberación y el desarrollo es clave.

ca», es decir, sea descubierta, reconocida o re-hecha permanentemente, como signo creíble, por el compromiso de sus miembros.

b. El compromiso laical en las tareas pastorales

Aunque el compromiso laical en el mundo, es el contenido principal del documento sobre los *Movimientos de laicos*, Medellín no olvidó su compromiso en tareas pastorales. Les reconoce, gracias a su sacerdocio común, el derecho y el deber de aportar una indispensable colaboración pastoral (XI,16) y constata su deseo de participar en estructuras pastorales (XV,3).

Conscientes de la importancia de la cooperación laical, los pastores se propusieron promover «catequistas laicos, preferentemente originarios de cada lugar» con un «conocimiento básico y una visión amplia de las condiciones sico-sociológicas del medio humano en el que han de trabajar» (VIII,14b,a). Además, se comprometieron a estimular el surgimiento y la formación de líderes de comunidades eclesiales de base que ejerzan en su medio su triple función sacerdotal, profética y real (XV,11).

c. Vinculación institucional del compromiso laical

Estos vínculos son poco elaborados. El documento insiste en la autonomía¹²⁹. Quizás se desea remediar su «desconocimiento, en la práctica» (X,5). Auto-nomía, no obstante, no significa a-nomía o ausencia de lazos eclesiales. Medellín señala, citando GS 43, dos criterios para desarrollar el compromiso laical con una autonomía que conserva vínculos eclesiales: primero, comprometerse «a la luz de la sabiduría cristiana» y, segundo, «la observancia atenta de la doctrina del Magisterio» (X,9).

El segundo criterio contiene una referencia indirecta a los obispos, pues la responsabilidad directa de asumir soluciones y decisiones en materias temporales es de los laicos. Ese criterio es bastante amplio, pero ofrece límites al compromiso temporal en

¹²⁹ Aceptando que participa de la misión de Cristo (X, 8), se dice «que el laico goza de autonomía y responsabilidad propias en la opción de su compromiso temporal» (X, 9). Ello no por concesión jerárquica.

espíritu eclesial. Los contextos y situaciones obligarán a los laicos a la interpretación de tal doctrina y a la decisión personal. En ello es necesaria la luz del primer criterio: «la sabiduría cristiana». Dos recomendaciones pastorales ofrecidas más adelante, pueden contribuir a su formación y fortalecimiento:

1) Coordinación y discernimiento (X,13), pues el compromiso guiado por la «sabiduría cristiana» pide una acción comunitaria bajo la luz del discernimiento de los acontecimientos, según Dios o su Palabra. Antes se había dicho que la misión del laico se adelantaba «gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios» (LG,31)» (X,8).

2) Espiritualidad en la que «los laicos a partir de su propia *experiencia de compromiso en el mundo,*» puedan «*entregarse a Dios en el servicio de los hombres*» (X,17 acento ntro). Justamente, tal articulación entre fe y vida, servicio a Dios y a los seres humanos, es la síntesis vital de experiencia y conciencia que puede llamarse «sabiduría cristiana». Esa síntesis vital permite que el compromiso cristiano en el mundo se celebre en la liturgia, para que se ordene y coopere con la «gloria de Dios» (X,17).

Así, espiritualidad laical y discernimiento de los signos de los tiempos, además de una coordinación comunitaria y doctrinal, son los lazos que dan al compromiso laical una referencia institucional. Son vínculos flexibles y poco precisos jurídicamente, pero no por ello menos válidos.

Por otro lado, la vinculación laical con la institución no es sólo «descendente» (obispo-laico). Medellín reconoce una vinculación «ascendente», o aporte laical, al obispo y al presbítero. El documento sobre *la Formación del clero* reconoce un aporte laical en el conocimiento de la realidad que permite al sacerdote ejercer su función profética (XIII,10). Sin embargo, el aporte «ascendente» no viene sólo por el «diálogo», la «confianza» y el «aprendizaje». En el documento sobre los *Movimientos de laicos*, se recomienda a los obispos que se «apoye», «*aliente decididamente*» y «*no se abandone*» a los laicos comprometidos «*cuando, por las implicaciones sociales del Evangelio,* son llevados a compromisos que com-

portan dolorosas consecuencias» (X,14)¹³⁰. La recomendación indica la conflictividad que puede suscitar el compromiso laical donde se gesta el cambio social y señala una exigencia de comunión para el Pastor: no mostrarse indiferente u hostil ante los laicos que denuncian la injusticia y están comprometidos en el cambio de estructuras, siempre que lo hagan inspirados por el Evangelio y en comunión con la Iglesia. Esa solidaridad de los pastores con el compromiso laical se retribuye con una vigorización de su profetismo.

5.4. Obispo y presbiterio: corresponsablemente servidores

Habiendo recibido la plenitud del sacerdocio de Cristo, el obispo debe asociar colaboradores a su ministerio. Consciente de la importancia de la temática, Medellín le consagró dos textos: *Sacerdotes* (XI) y *Formación del clero* (XIII)¹³¹. En ellos, reflexionó la teología del sacerdocio de Cristo, la comunión jerárquica y el servicio al mundo¹³².

a. La unicidad y unidad del sacerdocio de Jesucristo

El documento sobre los *Sacerdotes* coloca la raíz, el centro y el destino del ministerio sacerdotal en la obra de Jesucristo. El ministerio jerárquico es sacramento histórico de la única mediación de Cristo por la humanidad ante el Padre (XI,12).

En primer término, considerando la riqueza y novedad del Sacerdocio de Cristo, se responde a un desafío del ejercicio ministerial en A. L.: las acentuaciones unilaterales¹³³, ejerciendo sólo la crítica profética en perspectiva exclusivamente histórica, haciendo

¹³⁰ Acento nuestro. Se alude a Pablo VI en su *Alocución en la Misa del día del Desarrollo*, 23.08.68.

¹³¹ Ambos hablan de «sacerdotes». Extendemos a los obispos lo que toca la naturaleza del ministerio.

¹³² Cfr. +P. MUÑOZ VEGA (μ), *El sacerdote siente que ha llegado la hora de los grandes interrogantes*, en *CELAM* 24 (1968), 5.

¹³³ La descripción de la problemática de los sacerdotes en la región (XI,5-11) no habla de ello. La crisis social y personal de la época sí llevaban a ello. Algunas ponencias lo señalaron, cfr. +P. MUÑOZ VEGA (μ), en *Ponencias*, 234; +L. E. HENRIQUEZ (μ), en *ibid*, 217.

del culto un rito que sólo contempla la salvación eterna, o considerando el poder como el único medio eficaz para construir la Iglesia. Para Medellín, «en su sacerdocio (,) Cristo ha unificado la triple función de Profeta, de Liturgo y de Pastor, estableciendo con ello una peculiar originalidad en el ministerio sacerdotal de su Iglesia» (X, 13). De ahí que «los sacerdotes, aún dedicados a tareas ministeriales en las que se acentúa alguno de los aspectos de esta triple misión, ni deberán olvidar los otros, ni debilitar la intrínseca unidad de la acción total de su ministerio, porque el sacerdocio de Cristo es indivisible (cfr. PO,8)» (XI,13)¹³⁴.

En segundo término, la acción sacerdotal, tri-funcional e indivisible, se ejerce solidariamente. Por ello se menciona a seguir la «comunión jerárquica». Aludiendo a LG 21, se afirma que «obispos y presbíteros son consagrados por el sacramento del orden para ejercer el sacerdocio ministerial como un conjunto orgánico que manifiesta y hace presente a Cristo Cabeza» (XI,14 acento ntro). Se colocan aquí dos elementos que, formando un díptico, insisten en la unidad sacramental del ministerio sacerdotal. Una comparación de los textos de Medellín y del Concilio permite comprobar que cada uno acentúa aspectos diversos. Medellín acentúa «conjunto orgánico» puesto que el título que precede es «comunión jerárquica» y, luego afirma como «consecuencia inevitable, la íntima unión (...) entre obispos y presbíteros, de manera que no se pueda concebir un obispo desligado o ajeno a sus presbíteros, ni un presbítero alejado del ministerio de su obispo» (XI,14). LG 21 se refiere a la sacramentalidad del episcopado, sustentando el segundo aspecto: «manifiesta y hace presente a Cristo Cabeza». El segundo elemento fundamenta el primero. El acento de Medellín tiene valor pastoral, pues las tensiones del contexto de cambio arriesgan con fragmentar la comunidad de los fieles y su cuerpo ministerial.

¹³⁴ Se alude a PO 8 para afirmar «la unidad y la indivisibilidad» del ministerio de Cristo, pero hay acentos diferentes: PO 8 subraya la «unicidad» del ministerio (unum tamen gerunt sacerdotale pro hominibus ministerium), aceptando diversidad de tareas confiadas a los presbíteros. Medellín subraya la articulación de las tres funciones, aunque haya un normal acento en alguna. Medellín habla de la unidad de las funciones, PO de la unidad de los presbíteros en el ministerio.

b. Conjunto orgánico, solidario y corresponsable

Ese «conjunto orgánico sacerdotal» es presidido por el obispo y, como tal, jerárquicamente constituido; los presbíteros son incorporados a él «para ser cooperadores del orden Episcopal» (XI, 14); los vínculos que allí se establecen, se definen como «fraternidad sacramental» (AA, 8) (XI, 14) y no como sociedad jurídica. La fraternidad sacramental viene de Cristo y se expresa en la «solidaridad de una misma consagración». Ello permite establecer vínculos «de amistad, de amor, de preocupaciones, intereses y trabajos, entre obispos y presbíteros» (XI, 14)¹³⁵. Este «conjunto orgánico, jerárquico y fraternal de sacerdotes» es corresponsable de una misión común (XI, 15) definida como «el ministerio de la comunidad» (LG, 20) en la que son «signos e instrumentos de su unidad (cfr. PO, 6)» (XI, 16)¹³⁶.

La corresponsabilidad en la misión «pide el ejercicio de un diálogo» (XI, 15) que debe institucionalizarse (XI, 23) y extenderse a los laicos (XI, 16)¹³⁷. Debe llevarse en la «mutua libertad y comprensión tanto con respecto a los asuntos a tratar como a la manera de discutirlos» (XI, 15). Es así que el diálogo se ve como generador de «un clima nuevo» que contribuirá a la «búsqueda en comunión de la voluntad del Padre», superando dificultades en la obediencia (XI, 15)¹³⁸.

¹³⁵ Medellín pide al obispo que cuide por las condiciones de subsistencia de los presbíteros. Deben buscar un sistema que «redistribuya» los ingresos diocesanos y evite apariencias de lucro (XI, 27). Se testimonia así la comunión de bienes entre quienes desean lograrla a nivel eclesial y social.

¹³⁶ Medellín une elementos de la teología del ministerio que vienen de PO 6, («ad aedificationem») y «et per Christum in Spiritu ad Deum Patre adducunt») y la expresión «signos e instrumentos de su unidad» que no está en PO 6. Esta expresión es aplicada en LG 1 a la Iglesia para servir a la unidad entre Dios y la humanidad. Aquí se aplica a obispos y sacerdotes para servir a la unidad de la Iglesia. Así se indica que obispos y sacerdotes son a la Iglesia, lo que ésta a la humanidad. La Iglesia es un pueblo sacerdotal: LG ve la Iglesia como «populus messianicus», «germen unitatis, spei et salutis», «sacramentum visibile... salutiferae unitatis» con relación a toda la humanidad (LG 9).

¹³⁷ Este es el papel del consejo presbiteral, canal de diálogo con los presbíteros, y del consejo pastoral, canal de diálogo con toda la diócesis (XV, 18).

¹³⁸ +P. Muñoz Vega (u), presentó el diálogo como medio de afianzar la unión con el presbiterio y con el laicado, cfr. Ponencias, 234. Para él «Todo obispo debe preguntarse si en realidad hace participar a sus sacerdotes, mediante un verdadero diálogo, en la elaboración de las decisiones que toma con miras al cumplimiento de la labor pastoral». Piensa el «diálogo como constitutivo de la obediencia orientada hacia... (la) misión» y «la decisión apostólica tiene que elaborarse en el diálogo: es obra de toda una comunidad en misión encabezada por su Obispo», en *ibid*, 240 (acentos nuestros).

Plantear el diálogo como camino de corresponsabilidad en la misión, permite que presbíteros y laicos participen, de cierta forma, en la toma de decisiones. Es significativo ver el orden dado a los conceptos: 1) corresponsabilidad por un diálogo en mutua libertad; 2) generación de un clima de reflexión y discernimiento en común; 3) mayor facilidad para superar las tensiones de obediencia (XI,15).

El aspecto jurídico de la relación no se menciona. Por ello, debe pensarse que Medellín no define las relaciones obispo-presbítero en términos de autoridad, disciplina u obediencia. Tales elementos se suponen, pero el acento no se sitúa allí.

c. *«Nuevo clima» de relación con la autoridad en la Iglesia*

Los obispos señalan la existencia de un «un nuevo clima» en las relaciones con la autoridad en la Iglesia, en el que se dan cita numerosos cambios culturales y eclesiales:

«una conciencia más viva de la dignidad y responsabilidad de la persona, la mayor sensibilidad actual por el orden de los valores más bien que por el orden de las normas, la nueva concepción del ministerio jerárquico como estructura colegial, el sentido de la autoridad como servicio, la distinción entre la obediencia específica del religioso y la obediencia propia del presbítero» (XI,8).

Estos cambios no niegan el valor, el lugar o las tareas de la autoridad del obispo. No obstante, se exige un nuevo ejercicio. Este será más difícil, pues el diálogo y la búsqueda común exigen el abandono de criterios exclusivamente personales, para unos y otros, originando tensiones que provienen de las percepciones diversas de los problemas. Estas «tensiones de obediencia» son menos graves y encuentran una «superación más fácil» por la «búsqueda en comunión de la voluntad del Padre» (XI,15). Sin embargo, la adaptación al «nuevo clima» es necesaria, si no se quiere generar tensiones mayores: «En el ministerio presbiteral es fácil advertir una *tensión* entre las *nuevas exigencias de la misión y cierto modo de ejercer la autoridad*, que puede implicar una *crisis de obediencia*» (XI,8 acentos ntros). La «tensión» que se hace «crisis» de obediencia se origina en «cierto modo de ejercer la autoridad» incapaz de aceptar el «nuevo clima» cultural y eclesial.

El acento en la corresponsabilidad, el diálogo, la búsqueda en común y en el orden de los valores más que en las normas, es un llamado para que los obispos asuman su autoridad dentro del «nuevo clima», juzgado benéfico en dos ocasiones (X,8,15). Ese espíritu está en la promesa hecha a los presbíteros al final del documento XI: «Unidos, trataremos de dar nuestra respuesta a los problemas del hombre actual. Reflexionaremos juntos apoyándonos en el don de Dios para discernir los signos de los tiempos» (XI,28)¹³⁹.

d. La presidencia ministerial del pastor

Aunque diálogo y búsqueda en común son la nota dominante, ello no excluye entender al obispo, siguiendo a CD 11, como el presidente de la comunión eclesial local, en la que los presbíteros - diocesanos o religiosos- son sus cooperadores (XV,17).

La presidencia se ejerce al «juzgar de la autenticidad» de los carismas y en su vigilancia por el «ordenado ejercicio de tales dones (cfr. LG,12; AA,3)» (XI,22). Además, ella se expresa en su solicitud por todos los presbíteros en un sentido doble: sentido de servicio e interés por su situación, velando por un «sistema de sustentación» económica (XI,27) y por su «renovación cultural» al asimilar el Concilio, los avances de las ciencias de la Revelación y el progreso humano (XI,26); y sentido de animar a todos: el «saludo fraternal» (XI,28-30) -dirigido a los presbíteros, incluso «a los que están en crisis» y «a los que se alejaron»-, refleja la expresión agradecida y bondadosa, acogedora y solidaria, de quien preside la comunión en el ministerio de manera fraternal.

Ambos aspectos -discernimiento y ordenamiento de los carismas, de un lado, y, de otro, solicitud de servicio a los presbíteros- manifiestan una presidencia ejercida con espíritu pastoral, capaz de llegar a cada uno según sus necesidades. Ella se configura bajo dos

¹³⁹ Acentos nuestros. Destacamos, de un lado, la corresponsabilidad en la concepción del ministerio sacerdotal. De otro lado, el significado del concepto «don de Dios», según el contexto, se refiere a la revelación («Evangelio», la «imagen nítida de Cristo») y a la vida («signos de los tiempos», «la reflexión en conjunto», «los problemas del hombre actual»). Los obispos quieren realizar con sus presbíteros lo que hicieron en Medellín: dar respuesta a los problemas del hombre actual, reflexionando juntos, apoyándose en el don de Dios para discernir los signos de los tiempos.

tipos de relación: la «fraternal» (XI,28,29) y la de «padres a hijos» (XI,30).

d. En presencia y al servicio de todos los hombres

El ministerio sacerdotal no se limita al ámbito religioso y litúrgico. Se proyecta a todas las dimensiones de la vida. Se afirma, según PO 3, que el «sacerdote ministerial», tomado de entre los hombres, es constituido y consagrado en favor de ellos, en lo que se refiere a Dios (cfr. Hb 5:1) y en orden a la salvación de la humanidad, en Cristo. Luego, más novedosamente, se anota que, ello exige de él «una especial *solidaridad* de servicio humano, que se expresa en una viva dimensión misionera, que le haga poner sus preocupaciones ministeriales al *servicio del mundo* con su *grandioso devenir* y con sus *humillantes pecados*» (XI,17 acentos ntros). Aparecen aquí dos características del ministerio sacerdotal:

Primero, la solidaridad. No es extraño, entonces, que los obispos hayan querido hacer propias las angustias de su pueblo y, en particular, de los pobres, pues ello es exigencia de su ministerio. Segundo, el servicio al mundo exige discernimiento de los signos que evidencian «grandeza» o «humillación», «devenir» o «pecado». El paralelismo de conceptos, establecido en el texto, insinúa una teología de la vida, al servicio de la cual está el ministerio sacerdotal.

El servicio al mundo, discerniendo las dinámicas que atraviesan la historia, sólo es posible por «un contacto inteligente y constante con la realidad» (XI,17). Es decir, «tomado de entre los hombres» no significa excluido del mundo; «consagrado» no significa aislado ni alejado; ambos conceptos indican una presencia con carácter «especial» en el mundo (XI,17).

f. Presencia sacerdotal en el desarrollo y la liberación

La presencia «especial» es definida para las circunstancias del continente. Ya que este se encuentra «empeñado en un gigantesco esfuerzo por acelerar el proceso de desarrollo (...) corresponde al sacerdote un papel específico e indispensable» (XI,18). Definir ese papel era necesario: en el afán de desarrollo y ante las ansias de liberación, no pocos presbíteros animados por una entrega genero-

sa se encontraban ante la acción política y, aún, militar como medios para buscar la justicia social. Su solidaridad con los que sufren el flagelo de la miseria y el ansia de construir una sociedad sin exclusiones había dado lugar a compromisos que ponían en juego su identidad.

El sacerdote en el continente «no es meramente un promotor del progreso humano» (XI,18). No le corresponde tomar decisiones, ni ejercer un liderazgo en los órdenes económico, social o político, estructurando soluciones (XI,19). Su tarea específica se realiza «descubriendo el sentido de los valores temporales» y procurando conseguir la «síntesis del esfuerzo humano (...) con los valores religiosos»... (GS,43)» (XI,18). Es decir, su misión es el descubrimiento o la producción del sentido religioso; más exactamente, ofrecer una lectura cristiana del acontecer histórico, de las transformaciones sociales, de los proyectos y trabajos que retan la creatividad humana.

Bajando a lo más concreto se prevé que el sacerdote «...formará a los laicos y los animará a participar activamente con conciencia cristiana en la técnica y elaboración del progreso» (XI,19). Además, su palabra y acción apostólica han de buscar «que todo el quehacer temporal adquiera su pleno sentido de liturgia espiritual» (XI,18). Es decir, la tarea sacerdotal debe brindar elementos simbólicos que logren la unidad entre acción humana y culto a Dios, construcción de la historia y búsqueda de la voluntad de Dios. Tal servicio es posible, si se guía por la fuerza de la Encarnación.

g. Sacerdotes nuevos: pastores en comunión con su pueblo

Un documento particularmente interesante es el de *la Formación del clero* (XIII). En él, los obispos sientan bases comunes para formar los presbíteros y los diáconos. Allí se expresa el imaginario episcopal sobre los sacerdotes que necesita A. L. para su futuro (XIII,1). Ellos deben ser:

Pastores al servicio de su pueblo

Medellín recogió la perspectiva de LG, comprendiendo la Iglesia como pueblo de Dios dentro del cual se sitúan los carismas y

ministerios, pero añadió una perspectiva: sus pastores no sólo deben situarse en medio del pueblo de Dios sino también en medio del pueblo, sociológicamente hablando. Por eso dice que el sacerdote, en A. L., «como Cristo, está puesto al servicio del pueblo» (XIII, 13)¹⁴⁰. La afirmación es corta, pero llena de sentido. El concepto «pueblo», no siempre preciso en su sentido sociológico y cultural, está cargado -en A. L.- de una connotación que lo diferencia de las élites: al «mundo del pueblo» pertenece la cultura popular, lo relativo a las grandes mayorías sociales que son pobres. Además, el paradigma para el «servicio al pueblo» es Cristo y no una motivación sociológica o política; ello da a su servicio una especificidad, diferenciándolo de otros servicios y presencias¹⁴¹.

Para captar el valor de la expresión «está puesto al servicio del pueblo» y de otras en la misma línea, debe recordarse que ante el pueblo, el clero tiene la apariencia de ser rico, aliado de los ricos y de no identificarse con los problemas de los pobres (XIV, 2-3)¹⁴².

Antes que enseñar debe aprender

El texto sobre la *Formación del clero* sigue afirmando que, el «servicio al pueblo» pide del sacerdote «aceptar sin limitaciones las exigencias y consecuencias del servicio a los hermanos y, en primer

¹⁴⁰ El concepto *pueblo* alude así, en nuestra opinión, a su significación sociológica. No es el concepto *pueblo de Dios*, que daría una connotación eclesiológica. Prueba de ello son las exigencias hechas al sacerdote para servir al *pueblo*. Medellín distingue entre los dos conceptos, aunque en A. L., gran parte del pueblo, sociológico, hace parte del pueblo de Dios. Medellín habla del *pueblo* en 10 ocasiones (I, 7; II, 16, 18-27; VI, 8, 8; VII, 7, 8; XIII, 13, 13) y del *pueblo de Dios* en 12 (In, 6; I, 20; VIII, 4; X, 7; XII, 2, 3, 14, 18, 26; XIV, 8, 13, 17)

¹⁴¹ Con Medellín «...los sacerdotes sintieron más agudamente las necesidades vitales de su pueblo y experimentaron la urgencia evangélica de comprometerse más salvadoramente con su destino», +E. PIRONIO (μ), Un año después de Medellín, en *CELAM* 24 (1969), 3.

¹⁴² Además, téngase en cuenta que una razón aludida para explicar la crisis sacerdotal de algunos es el llevar «una forma de vida aburguesada» (XI, 9c).¹⁴⁰ El concepto *pueblo* alude así, en nuestra opinión, a su significación sociológica. No es el concepto *pueblo de Dios*, que daría una connotación eclesiológica. Prueba de ello son las exigencias hechas al sacerdote para servir al *pueblo*. Medellín distingue entre los dos conceptos, aunque en A. L., gran parte del pueblo, sociológico, hace parte del pueblo de Dios. Medellín habla del *pueblo* en 10 ocasiones (I, 7; II, 16, 18-27; VI, 8, 8; VII, 7, 8; XIII, 13, 13) y del *pueblo de Dios* en 12 (In, 6; I, 20; VIII, 4; X, 7; XII, 2, 3, 14, 18, 26; XIV, 8, 13, 17)

lugar, la de saber asumir las realidades y «el sentido del pueblo» en sus situaciones y mentalidades» (XIII,13, acento ntro). Esto renueva la presencia de los ministros de la Iglesia en la sociedad: quien ha de servir al pueblo, desde Jesucristo, debe, «en primer lugar», vivir un proceso de comunión con el pueblo, sabiendo asumir sus realidades, es decir, su mundo geográfico y físico, lógico y cultural, su problemática histórica y espiritual.

Los obispos piden que «con espíritu de humildad y de pobreza antes que enseñar debe aprender, haciéndose todo a todos para llevarlos a Cristo» (XIII,13 acento ntro). De esta forma se invita al clero a asumir como normal en su ministerio una actitud del ministerio episcopal: la escucha y, por tanto, el aprendizaje en el diálogo¹⁴³. Esta actitud, que llamaremos «apostólica», es subrayada, al señalar que el ministro debe «hacerse todo a todos».

Aquí se aporta un elemento renovador: «aprender del pueblo». Para esta afirmación se alude a *Optatam Totius*, (OT) 4 y 19 y al magisterio de Pablo VI. Los textos conciliares señalan la necesidad de una formación para el ministerio de la palabra, del culto y del pastoreo; el acento se da al estudio de las ciencias sagradas y la cultura, como a la formación de las actitudes pastorales. Estas dimensiones no se excluyen en Medellín (XI,26). La novedad está en la exigencia de un «espíritu de humildad y pobreza» para «aprender» -además del aprendizaje académico y del seminario- de la vida sencilla, de las «situaciones» y «mentalidades» del pueblo, pues el objetivo es «hacerse todo a todos», es decir, pueblo con el pueblo. Aquí se hace un aporte valioso a la manera de construir la comunión eclesial, señalando a los sacerdotes la necesidad de aprender de la comunidad eclesial y del pueblo que la integra y la desborda. Este criterio de formación y ejercicio del ministerio se oponen a la visión elitista y culturalmente aristocrática de concepciones que ven al pueblo como ignorante.

¹⁴³ Ante todo en asuntos económicos y sociales a nivel internacional, nacional y regional: «aquí es donde nosotros tenemos que aprender de quienes conviven en nuestros ambientes y como técnicos las conocen. Lo mismo podemos hacer y decir en muchos otros ambientes: universitarios, obreros, campesinos ambientes medios, ambientes profesionales, etc.», +M. McGRATH (μ), Etapa de realidades, en CELAM 17 (1969), 7.

Ejerciendo una función profética

Del sacerdote se exige que tenga la capacidad de «interpretar habitualmente, a la luz de la fe, las situaciones y exigencias de la comunidad». Esa tarea definida como profética, «exige, por una parte, la capacidad de comprender, *con la ayuda del laicado, la realidad humana* y, por otra como carisma específico del sacerdote *en unión con el obispo, saber juzgar* aquellas realidades en relación *con el plan de Salvación*» (XIII, 10)¹⁴⁴. El texto posee dos condiciones y dos vinculaciones. Cada condición indica una perspectiva del conocimiento: «comprender la realidad humana» (ciencia) y «saber juzgar aquellas realidades con relación al plan de Dios» (teología). Las vinculaciones indican cómo hacerlo en comunión eclesial: «con la ayuda del laicado» y «en unión con el obispo».

Como se observa, el ejercicio de la capacidad profética supone un sentido de Iglesia¹⁴⁵ y de actuación colegial, dando espacio a la participación, según las vocaciones y carismas. La comunicación en los dos sentidos, ascendente y descendente, está presente y hace posible que el laicado dé un aporte a quienes ejercen el ministerio profético. La ayuda del laicado es necesaria para comprender la realidad. La unión con el obispo es necesaria para que el juicio sobre esa realidad sea desde el plan de salvación.

En pobreza evangélica

Sirviendo al pueblo, aprendiendo de él y ejerciendo una función profética en su seno, los obispos aspiran a que el «sacerdote dé a sus hermanos, de manera convincente, el testimonio de saber vivir con equilibrio y libertad la renuncia de... los bienes, sin darles un

¹⁴⁴ Acentos nuestros. Más adelante, se insiste en esa capacidad al pedir que en los seminarios se haga una «reflexión continua sobre la realidad que vivimos, a fin de que sepan interpretar los signos de los tiempos, y se creen actitudes y mentalidad pastorales adecuadas (cfr. OT 4; ES 25)» (XIII, 26).

¹⁴⁵ Su punto de partida es «una profunda y continuada purificación interior... para captar las auténticas exigencias de la Palabra de Dios»; segundo, «un *sensus fidei*» ahondado por dos caminos complementarios: «La Sagrada Escritura» asimilada en la oración personal, el estudio y la liturgia; y confrontarse con «el magisterio de la Iglesia» deseando alcanzar la verdad y la protección contra toda unitelaridad por «una búsqueda y verificación comunitaria» (XIII, 10).

valor absoluto, impidiendo así que se repitan errores ya conocidos» (XIII,11). Se trata de vivir una de «las características indispensables de la espiritualidad sacerdotal especialmente requerida por nuestra situación continental»: «la pobreza evangélica» (XI,27)¹⁴⁶.

La pobreza evangélica sacerdotal, en A. L., debe permitir un estilo de vida que dé a los sacerdotes «las posibilidades económicas que se adecúen a un ministerio de especial situación comunitaria» (XI,27). El texto establece una ecuación entre estilo de vida del ministro y situación comunitaria. Debe tener los medios de vida pero, al mismo tiempo, testimoniar libertad espiritual ante los bienes. No obstante, Medellín no se satisface con tal equilibrio. El documento sobre la *Pobreza de la Iglesia* exhorta a los sacerdotes, de manera más radical, a «dar un testimonio de pobreza y desprendimiento de los bienes materiales, como lo hacen tantos, particularmente, en regiones rurales y en barrios pobres» (XIV,15). Aún más, alienta a quienes «se sienten llamados a compartir la suerte de los pobres viviendo con ellos y aún trabajando con sus manos» para que lo hagan (XIV,15). El testimonio de pobreza y libertad ante los bienes contiene un efecto profético, en un contexto en el que los bienes dividen los seres humanos¹⁴⁷.

Caridad pastoral hasta dar la vida por la unidad

En síntesis, los obispos proponen a los presbíteros que, en las «realidades latinoamericanas», estudiadas y asumidas «en sus aspectos religioso, social, antropológico y psicológico» (XIII,18), estén animados por la «caridad pastoral infundida por el sacramento del orden» (XI,21). Según los obispos «en el ejercicio de esta caridad que

¹⁴⁶ La vivencia histórica de la pobreza se define así: «Los presbíteros han de ser testigos del Reino, siendo pobres de corazón e imitando a Jesucristo, pero valorando y usando pastoralmente los bienes económicos en favor del Cristo pobre, que se hace cotidianamente presente en los necesitados» (XI, 27) (acentos nuestros). Partiendo de una actitud de libertad interior se concluye en una acción histórica de solidaridad, cuyo fundamento es la percepción sacramental de los pobres.

¹⁴⁷ El testimonio de libertad ante los bienes se dirige a los miembros del pueblo de Dios, pero se extiende al resto de la sociedad. Señala un nuevo tipo de relaciones con la economía. La «conversión» que surge de tal evangelización ofrecerá sentido social, preocupación por el bien común, servicio a la comunidad, disposición de la economía y el poder en beneficio de la comunidad, que expresan históricamente el sentido de amor al prójimo (XIV, 17).

une al sacerdote íntimamente con la comunidad se encontrará el equilibrio de la personalidad humana, hecha para el amor...» (XI,21). Esa caridad pastoral es base del sentido profético, de la libertad ante los bienes y ante sí mismo, moviendo a la entrega total: ella «debe impulsar hoy a los sacerdotes a trabajar más que nunca por la unidad de los hombres hasta dar la vida por ellos, como lo hiciera el Buen Pastor» (cfr. PO,13) (XI,21). La imagen del Buen Pastor (Jn 10:11) es tomada de PO 13. Lo original es la relación del trabajo sacerdotal en pro de la unidad y la imagen del Buen Pastor que da la vida por esa causa.

5.5. El obispo: aliento a la profecía apostólica de la vida religiosa

Medellín consagra un documento a los *Religiosos* (XII), en el que los obispos reconocen, respetan y valoran la vocación y misión que les corresponde en la Iglesia¹⁴⁸. Aunque la vida religiosa (VR) siempre tuvo una función profética, «ahora con mayor razón» en «estos momentos de revisión» debe vivir la profecía (XII,2). La participación en el desarrollo del continente y en una acción eclesial de conjunto son los pilares de la renovación profética que se les pide (XII,7).

a. Las dos condiciones de su profecía

La renovación de la misión profética de la VR depende de la vivencia simultánea de dos exigencias en apariencia antagónicas: la

¹⁴⁸ De ella se dice que es signo y «testimonio escatológico» (XII, 12). Tres veces se menciona el carácter de «signo» de la vida religiosa: «signo inteligible y eficaz» (XII, 7), signo «de que el Pueblo de Dios» busca una ciudadanía futura (XII, 3) y signo «de la santidad trascendente de la Iglesia» (XII, 4).

encarnación histórica¹⁴⁹ y el ser signo escatológico¹⁵⁰. Con ello se supera una visión de las relaciones entre VR y mundo que acentúa la separación. Lejos de adoptar la «huida del mundo» como explicación de la VR, se pide que ella asuma, a un tiempo, la encarnación y la distancia crítica como razón de su vocación. Eso es esencial al profetismo y a su proyección apostólica¹⁵¹.

b. Participación en la humanización del continente

Para los obispos, los principios de la VR (XII,6) la proyectan al pueblo de Dios para irradiar caridad (XII,8). Sin embargo, consideran útil precisar que la «verdadera caridad» es la que «tiene como efecto una gran flexibilidad de espíritu a toda clase de circunstancias» y lleva a «una perfecta disponibilidad para seguir el ritmo de la Iglesia y el mundo actual» (XII,8). Así, flexibilidad a las circunstancias y disponibilidad a la obediencia eclesial expresan el verdadero amor del religioso. Ellas permiten «adaptarse a las condiciones culturales, sociales y económicas aunque eso suponga la reforma de costumbres y constituciones o la supresión de obras que hoy han perdido ya su eficacia» (XII,8)¹⁵².

¹⁴⁸ De ella se dice que es signo y «testimonio escatológico» (XII, 12). Tres veces se menciona el carácter de «signo» de la vida religiosa: «signo inteligible y eficaz» (XII, 7), signo «de que el Pueblo de Dios» busca una ciudadanía futura (XII, 3) y signo «de la santidad trascendente de la Iglesia» (XII, 4).

¹⁴⁹ Por la primera «el religioso ha de encarnarse en el mundo real y hoy con mayor audacia que en otros tiempos: no puede considerarse ajeno a los problemas sociales, al sentido democrático, a la mentalidad pluralista, de los hombres que viven a su alrededor» (XIII, 3). En especial, «las circunstancias concretas de A. L. exigen de los religiosos una especial disponibilidad, según el propio carisma» (XIII, 3). Ella pasa por la encarnación «en nuestras concretas realidades de hoy», como quiere hacerlo la Iglesia continental a través de los planes de pastoral de conjunto.

¹⁵⁰ La segunda condición es «ser signo de que el pueblo de Dios no tiene una ciudadanía permanente en este mundo» (XII, 3); aunque encarnado en él, «el religioso se coloca a cierta distancia», no por desprecio «sino con el propósito de recordar su carácter transitorio y relativo» (XIII, 3). Es una distancia crítica, sabiendo que las cosas de la tierra sólo alcanzan su valor real en y desde el espíritu de las Bienaventuranzas (XII, 3).

¹⁵¹ Se sale de las aparentes aporías de la VR entre vida consagrada a Dios y vida de compromiso histórico, entre vida contemplativa y vida apostólica. Medellín no distancia vocación y misión, consagración y dimensión apostólica. Cfr. J. ZEVALLOS «Del Vaticano II a Medellín: El itinerario de la vida religiosa en América Latina», en AA. VV., *Irrupción y caminar de la Iglesia de los Pobres*, op. cit., p. 285.

¹⁵² El tema del abandono de ciertas obras se repite en XII, 14; allí no se habla de obras obsoletas, sino de la disponibilidad de asumir obras más urgentes y necesarias dentro de la pastoral de conjunto.

Con ese espíritu, la adaptación de la VR al continente debe estar atenta a dos problemáticas:

- A las «inquietudes e interrogantes de la juventud» que vive una «actitud de generosidad y compromiso con el ambiente» (XII,9) y al choque de generaciones originado en el cambio de valores (XII,9). En unos, todo ello produce inseguridad y abandono de la VR; en otros, más jóvenes, crea dificultades de integración de la vida apostólica por su sensibilidad con «el proceso de humanización del continente» (XII,10).

- A los retos del desarrollo, la promoción humana y la búsqueda de la justicia (XII,10-13). Su rol, en ellos, no será la dirección de lo temporal sino el trabajo con las personas en «un doble aspecto: el hacerles vivir su dignidad fundamental humana y el de servirles en orden a los bienes de la Redención» (XII,12)¹⁵³.

En síntesis, la caridad de los religiosos debe expresar mayor sensibilidad ante el estado de injusticia del continente¹⁵⁴. Han de «tomar conciencia de los graves problemas sociales de los vastos sectores del pueblo en que vivimos» (XII,11b) y revisar la «formación social» que reciben, para conceder «una especial importancia a las experiencias vitales, con miras a la adquisición de una mentalidad social» (XII,13d).

¹⁵³ Esa orientación se defiende con varios argumentos: la dimensión apostólica de la VR; afirmar que la «colaboración del religioso en el desarrollo es algo vital e inherente a su propia vocación» (XII, 12); que la disociación entre «vida regular» y la participación en el desarrollo del hombre latinoamericano» es fuente de críticas (XII, 10c) y acusaciones contra la VR como «alienación fundamental respecto a la vida cristiana y de inadaptación al mundo de hoy» (XII, 10d); además, se alude a PP 32 para que todos los que «por su educación, su situación y su influencia tienen mayores posibilidades» hagan frente al desafío del desarrollo (XII, 12).

¹⁵⁴ Con Medellín «los religiosos -aún los contemplativos- se preguntaron cómo debían ellos hacerse presentes en el actual proceso de transformación de A.L. y cuales eran las exigencias concretas de renovación en sus vidas y en sus institutos» +E. PIRONIO (μ), «Un año después...», op. cit., 3.

*c. Pobres, entre los pobres, combatiendo la pobreza*¹⁵⁵

Su testimonio de pobreza es fundamental para la Iglesia y la acción evangelizadora. En efecto, «las comunidades religiosas, por especial vocación, deben dar testimonio de la pobreza de Cristo» (XIV,16). Para ello, los obispos los estimulan a la encarnación en los medios populares (XIV,16); al uso de sus bienes beneficiando el bien común (XII,13f), teniendo prioridad en ello los pobres (XIV,16); y al trabajo con los pobres (XII,13e)¹⁵⁶.

d. En comunión con los planes de pastoral de conjunto

Este punto es el otro eje del documento sobre los Religiosos. No es un azar que ocupe la mitad del texto (XII,14-30).

En primer lugar los obispos desean *una VR más latinoamericana*¹⁵⁷. Aunque valoran sus carismas (XII,14) y su trabajo en la evangelización de A. L. (XII,15), se desea que enfoquen su compromiso en el horizonte continental. Por un lado se pide estabilidad en la evangelización (XII,16) y por otro respuesta a la realidad latinoamericana, dentro de la pastoral de conjunto (XII, 17-25).

Este propósito es claro al afirmar que «dado que la situación de A. L. es muy diferente a la de otras regiones en todos los órdenes, es muy importante que las decisiones para la aplicación concreta de las normas generales dadas por los institutos religiosos, sean tomadas por la competente autoridad nacional o regional». Obrar de otra

¹⁵⁵ Los votos religiosos se mencionaron en diversos momentos del documento, según el mensaje que quería señalarse. Así: la castidad, al expresar la unión a Jesucristo, testimoniando el Reino futuro (XII, 4); la obediencia, vinculándola a la disponibilidad y a la flexibilidad que expresan el amor (XII, 8) y la pobreza, al enfocar el acercamiento al mundo de los pobres (XII, 13f).

¹⁵⁶ Cfr. CLAR, La Conferencia: la voz clara del Espíritu para A. L.: declaración de la VIII reunión anual de la junta directiva. Sto. Domingo, Diciembre 9-15 de 1968, en CELAM 17 (1969), 8-9.

¹⁵⁷ El texto trae 14 afirmaciones sobre la necesidad de asumir el mundo de A. L. (3,5,6,7,10a,10b,16,17,18,20,21,23,25,30), además de otras expresiones que aluden a su problemática (7,9,11b), además de las referencias a la necesidad de compromiso con el desarrollo. Cfr. la observación de M. SCHOYANS, *Chrétientée en contestation: l'Amérique Latine*, Cerf, Paris 1969, p. 151, quien anota que ciertos religiosos vivían en A. L. una fidelidad historicista a los fundadores con tradiciones parásitas de Europa.

manera sería, según los obispos, correr «el riesgo de interpretar mal las situaciones concretas con grave daño para la vida y actividad de las comunidades religiosas» (XII,25). Esa orientación ha sido provechosa para la VR en A. L., permitiendo creatividad, fortalecimiento y osadía en la tarea evangelizadora¹⁵⁸.

En segundo lugar, los obispos no quieren *sólo ejecutores* de tareas (XV,25), por suplencia o carencia de sacerdotes (XII,20), *sino interlocutores* en la pastoral de conjunto. Su participación debe darse en ella «desde la etapa de reflexión y de planificación hasta la realización» (XII,14).

La «integración real» a la pastoral de conjunto se logra cuando las comunidades religiosas «toman conciencia de la *responsabilidad pastoral colegial y reflexionan en sintonía con los demás grupos y miembros* del Pueblo de Dios» (XII,14 acento ntro). Como se ve, dos condiciones suponen que la comunión con la acción pastoral sea posible. Primero, la integración desde «abajo», fruto de la conciencia de responsabilidad que los religiosos tienen de testimoniar el Evangelio, comunitaria y fraternalmente, junto con la diócesis y el obispo. Segundo, la necesidad de buscar el pueblo de Dios, compartiendo sus inquietudes, preguntas y desafíos para reflexionar en su sintonía; el objetivo es entrar en «comunión» con el pueblo, evitando el aislamiento de obras apostólicas religiosas, o del agente de pastoral, estando «fuera» o «sobre» el pueblo de Dios. Es decir, la «integración real» a la pastoral de conjunto comienza por un «espíritu» de comunión con la responsabilidad evangelizadora y el proceso del pueblo de Dios.

La comunión con la pastoral de conjunto podrá ayudarse con encuentros entre obispos y superiores religiosos, como lo sugirió CD 35 (XII,28). Se aspira que los organismos nacionales y continentales que agrupan los religiosos «sean para el Episcopado interlocutores cada vez más válidos y más eficaces vehículos de nuestro interés por la VR» (XII,29). O sea, los obispos desean no sólo operarios sino «inter-locutores», es decir, sujetos que puedan inter-

¹⁵⁸ No es extraño que, la desatención a este criterio, formulado por los obispos en Medellín, sea el origen de no pocas incomprensiones en instancias de la Iglesia universal ante la Iglesia latinoamericana.

rogar, inter-pelar e inter-venir, en el diálogo que posibilita en la comunión eclesial una comunicación en dos direcciones.

CONCLUSION

Profeta de los pobres, Ministro de la liberación y Paráclito de la comunión

Encontramos un sinnúmero de compromisos pastorales asumidos por los obispos en Medellín para vivir una nueva presencia de la Iglesia en A. L.; no se proponían crear un nuevo modelo de ejercicio episcopal, pero sentían que debían renovarse. Era exigencia del Concilio y de las condiciones histórico-sociales. Su nueva práctica nos permitirá repensar la teología de este ministerio. Por ahora, los rasgos fundamentales de ese nuevo «ethos de pastor» nos parecen ser:

1. Vivir su ministerio desplegando varias actitudes fundamentales que configurarán sus responsabilidades pastorales: es un ministro que *se vuelve hacia el hombre latinoamericano, contempla la pobreza* de sus mayorías, *oye su clamor* de liberación, *hace propios* sus problemas y *busca libertad* ante los poderes establecidos y liberación de las opresiones históricas y espirituales que originan la miseria, los conflictos y angustias sociales, a través de una *diaconía en pro del diálogo y la justicia social*.

2. Desde entonces, su triple función ministerial como profeta, sacerdote y pastor del pueblo de Dios asume una configuración original.

Primero, porque aparece como vigilante solícito de la fraternidad y la justicia entre los seres humanos, vive novedosamente su tarea de velar por la unidad de los creyentes y la familia humana. No busca sólo la comunión de todos alrededor de la misma fe, los mismos sacramentos y el mismo pastoreo: *su solicitud comienza por la comunión social* que hace posible el respeto a la vida, la solidaridad y el mantenimiento de la justicia.

Segundo, aunque abierto a todos, escucha privilegiadamente el grito de los débiles y de los pobres que buscan liberarse de la

opresión y la marginalidad. Haciendo suyo el clamor de los excluidos, manifiesta, por un lado, que es *testigo de Cristo* y signo e instrumento de unidad; y por otro lado, *señala el único camino evangélico y ético que se ofrece a la sociedad para superar sus exclusiones*.

Tercero, por su autonomía ante los poderes sociales constituidos y por su comunión con los abandonados puede *percibir el orden social desde «abajo»*, captando sus desequilibrios e iniquidades.

Cuarto, expresando la responsabilidad de todo obispo por la vida cristiana en la Iglesia universal, estos pastores de pueblos pobres quieren una toma de conciencia de las injusticias internacionales. Así se contribuye a la auténtica vivencia cristiana de los miembros de otras Iglesias con responsabilidades en la estructuración de las relaciones internacionales. Esta acción, fuera de las fronteras diocesanas, *les permite responder, con otros pastores, a los desafíos éticos y evangélicos colocados por estructuras socio-económicas internacionales*.

Por ello su triple función ministerial adoptará una configuración original apareciendo como un profeta, servidor de la liberación y paráclito de un nuevo tipo de relaciones sociales.

3. En efecto, el ministerio del obispo *revitaliza su dimensión profética*. Más que nunca, las circunstancias lo obligan a anunciar el Evangelio al estilo de los profetas: señalando el Reino de Dios, llamando a la conversión, inquietando las conciencias sobre el derecho y la justicia que se deben a todo ser humano, y en particular, a los pobres y oprimidos. Como el Evangelio puede fermentar no sólo los corazones sino también estructuras de relación social, enfatiza su misión de educador de la conciencia social y de la conciencia creyente, para que se acoja el interrogante colocado al bien común por el sufrimiento de las mayorías. Por su solicitud con los excluidos se ha presentado como la «voz de los que no tienen voz».

4. Igualmente, su ministerio sacerdotal está exigido por la responsabilidad de estimular en los bautizados el logro de una existencia personal y comunitaria, realizada como una verdadera

liturgia espiritual que ordena la historia, según Dios. Es su derecho y su deber *servir a los creyentes para que ofrezcan un culto agradable a Dios*, acogiendo su gloria manifestada en Jesucristo y cooperando con ella, mediante la participación en la acción litúrgica de la comunidad cristiana y en el compromiso histórico con la promoción de la vida humana, sea bajo las formas del desarrollo o de la liberación.

5. Como responsable de la comunidad eclesial, se dispone a edificar su comunión a través de una *comunicación ascendente y descendente* entre sus miembros y carismas, para que, *en la autonomía y en el diálogo*, todos se sientan corresponsables e interlocutores en la realización de la misión. Junto con la Iglesia local que preside, vive la responsabilidad de servir a la comunión de la familia humana. Por eso su ministerio se ejerce como un servicio a la comunión de los servidores de la comunión en la sociedad humana, desde los diversos carismas laicales, presbiterales o religiosos.

6. Para que la Iglesia toda realice su misión de contribuir a la unidad de la familia humana, anunciando el Evangelio, acogiendo la liberación de Jesucristo y siendo fermento de unidad, considera necesario entrar en comunión con su pueblo, sociológicamente hablando, a través de un acercamiento geográfico, cultural e intelectual, conociendo sus sufrimientos, su mentalidad y su problemática. Desde la comunión con su pueblo, se manifiesta como *paráclito (defensor, abogado, protector, alentador) de una comunión social nueva*, con mayores estructuras de diálogo, de fraternidad y justicia, superando divisiones económicas, políticas y religiosas.

7. Su servicio a la comunión se revela como una contribución permanente para que los intereses particulares, de personas o grupos, sean asumidos al interior *del bien más universal*, en el campo de la Iglesia o en el de la sociedad. Es decir, su ministerio estimula a todos a acoger el bien común: al creyente, abriéndose la comunión católica sin perder su enraizamiento histórico; al ser humano, abriéndose a los anhelos colectivos de justicia y paz.

8. En síntesis, Medellín ha ofrecido la imagen de un obispo-profeta, de un obispo-servidor de la liberación (histórica y escatológica) y de un obispo-paráclito de una nueva comunión social y

eclesial. Su figura es la de un *pastor antes que administrador*, cuya autoridad es, moral antes que jurídica, evangélica antes que institucional. Es el pastor que busca proceder con inteligencia amorosa, por el discernimiento en común y por la valoración de lo diverso. Es el pastor que guía y sigue a su pueblo en horas cruciales de transformación social, ayudándole a encontrar las condiciones de vida y testimonio evangélico.

Lo anterior hace pensar que, Medellín puso las bases de un «nuevo estilo de pastor» que se dibujó en el horizonte eclesiológico latinoamericano desde finales de los años sesenta. En la segunda parte de este trabajo(*) explicitaremos en qué forma el nuevo modelo de pastor reinterpretó su triple función ministerial. En ello hay indicios para concluir que se han dado pasos substanciales en la visión del ministerio episcopal, para superar ambigüedades eclesiológicas presentes en los textos del Concilio.

(*) Nota de la redacción: Medellín estará publicando oportunamente la segunda parte de este trabajo.

Dirección del Autor:
Apartado Aéreo No. 56831
Santafé de Bogotá, D.C.
Colombia
