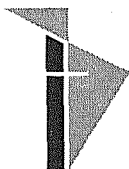


Teología y Pastoral para América Latina

Vol. XXIII / N°. 90, junio de 1997

medellín

Hacia el Sínodo de América



CELAM

ITEPAL

Instituto Teológico-Pastoral para América Latina

Santafé de Bogotá D.C. - COLOMBIA

Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM
Instituto Teológico-Pastoral para América Latina - ITEPAL

medellín

Teología y Pastoral para América Latina
Revista Trimestral Fundada en 1975

Editor Responsable

Tony Mifsud, sj
Rector del ITEPAL

Director

P. Francisco Vargas Pieschacón
Vicerrector Académico ITEPAL

Administración

Eduardo Peña Vanegas
Administrador ITEPAL

Diagramación

Alexis Cerquera Trujillo
Diseño CELAM

Suscripciones y envíos

Luis Guillermo Pineda

NOTA: El Autor de cada artículo de esta publicación asume la responsabilidad de las opiniones que expresa.

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN para el año de 1997

COLOMBIA: \$30.000,00

AMÉRICA LATINA: US\$45,00

ASIA Y AFRICA: US\$55,00

EUROPA y AMERICA DEL NORTE: US\$65,00

Forma de Pago a la Administración de la Revista

COLOMBIA: Cheque en pesos colombianos a nombre del CELAM.

Consignación en las cuentas bancarias: Granahorrar 1200-37448-4; Colmena: 0102500068995;

Bancoquia: 20503092-7 (todas a nombre de CELAM)

OTROS PAISES: Cheque en dólares americanos sobre Banco de Estados Unidos a favor de CELAM. Efectivo ó giro postal en dólares americanos.

En cualquier caso favor enviar recibo ó constancia de la transacción a:

INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA - ITEPAL
Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253 353 / Tels: (57-1) 6776521 - 6706416 - 6774054
Fax: (57-1) 6714004 / Email: itepal@colomsat.net.co
Santafé de Bogotá D.C. - COLOMBIA

©

Edición No. 90 - 2000 ejemplares - 1997

ISSN 0121-4977

Impresión: Editorial KIMPRES LTDA.

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

Mientras revisamos los artículos para la Revista, nos sorprende la infausta noticia de la muerte violenta de dos colaboradores del CINEP, Mario Calderón y su esposa Elsa Alvarado; otro golpe a quienes buscan caminos de solidaridad, respeto a los Derechos Humanos y armonía con el mundo.

Este, y muchos hechos como éste, nos gritan silenciosa y trágicamente, que es necesario encontrar el Camino.

Desde nuestra Revista queremos ofrecer un aporte a la invitación del Papa para la celebración de la Asamblea Especial del Sínodo de Obispos para América: "Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América".

La vida y muerte de nuestros pueblos que crecen y rién, sangran y lloran, hacen que el llamado del Papa sea una oportunidad para acoger en el grito de los pequeños, al mismo Jesucristo y en El, al Padre, Señor de la Historia. Este es el sentido de los artículos de la presente entrega.

Desde una visión histórica (P. Gonzalo Sánchez Zuleta) que nos permite apreciar los aportes que han dado a la pastoral los distintos Sínodos y Concilios, pasamos a reflexionar de la mano de los distintos autores, sobre las implicaciones de esta convocatoria:

A partir de la perspectiva latinoamericana ¿Qué significa encontrarse con Jesucristo, Evangelio vivo, hoy? (P. Carlos Ignacio González, sj).

Convertirnos a El significa asumir su ardor y su estilo de vida en el Servicio, reconociéndolo en el "otro", el diverso, para anunciar al Totalmente Otro y Santo (María Clara Luchetti).

Emprender el camino juntos (syn - ὁδος) en el testimonio y búsqueda concreta de una cultura de la solidaridad a partir de la Palabra proclamada, celebrada y hecha vida desde la opción radical por Jesucristo (Mons. Gregorio Rosa Chávez).

Finalmente, volviendo a nuestras fuentes (Biblia, Tradición y Magisterio), la Iglesia querida por Dios, se siente ella misma, llamada a establecer nuevas relaciones de Comunión entre todos los hombres (Mons. Marcos G. MacGrath).

Esperamos que este aporte a la reflexión sea recibido por todos, como un tentativo de ambientar y poner en sintonía a quienes deseamos que la Asamblea Especial nos mueva en la dirección que Cristo nos ha señalado:

"Padre, que todos sean uno para que el mundo crea"
(Jn 17, 21)

Francisco Vargas Pieschacón, pbro.
Director

Resumen de los lineamenta del Sínodo de los Obipos, asamblea especial para América

Tony Mifsud, sj

*Rector del Insituto Teológico-Pastoral para
América Latina ITEPAL*

Encuentro con Jesucristo Vivo, Camino para la Conversión, la Comunión y la Solidaridad

Finalidad del Sínodo

- promover una nueva evangelización en todo el Continente como expresión de comunión episcopal
- incrementar la solidaridad entre las diversas Iglesias particulares en los distintos campos de la acción pastoral
- iluminar los problemas de la justicia y las relaciones económicas internacionales entre las naciones de América, considerando las enormes desigualdades entre el Norte, el Centro y el Sur.

Punto de partida

Jesucristo ofrece su camino en esta coyuntura histórica

Palabras claves

Encuentro - Conversión - Comunión - Solidaridad

Temática

El *encuentro con Cristo vivo* conduce siempre a *la conversión* y a la reconciliación con Dios y con el prójimo, culmina en la comunión de vida con Él y fructifica en *la solidaridad* con los más necesitados (No. 29).

Para ser buenos evangelizadores, antes hay que dejarse evangelizar. Sólo preparando el camino con una auténtica *conversión* es posible dirigirse confiadamente hacia la meta, que

es la *comunión* con Dios en Cristo, y poder dar frutos abundantes de amor y *solidaridad* en el Espíritu (No. 66).

Documento / Esquema

Primera Parte ENCUENTRO	Segunda Parte CONVERSIÓN	Tercera Parte COMUNIÓN	Cuarta Parte SOLIDARIDAD
Jesucristo - Iglesia Encuentro- conversión Camino de salvación María como modelo	Encuentro- conversión Luces y Sombras operadores Campos Reclamos Particulares	Comunión Luces y Sombras operadores Campos y Caminos Metas y Desafíos	Caridad y Solidaridad Problemas sociales urgentes Causa y Camino operadores Caminos de actuación Aspiraciones y Desafíos
Doctrinal	Reflexión Teológica Realidad Agentes Campos de acción	Reflexión Teológica Realidad Agentes Campos de acción	Reflexión Teológica Realidad Agentes Campos de acción

Contenido

Primera Parte: Encuentro actual con Cristo, muerto y resucitado

- *Jesucristo* evangelizador convoca, evangeliza y envía a evangelizar

- Encuentro con Cristo, muerto y resucitado

- *Camino* de salvación continúa a través de la obra de *evangelización* que lleva a cabo *la Iglesia* peregrina en la historia

- Camino animado por el Espíritu, que no se detiene, actual, Salvador, radical y universal

- *Espíritu Santo* es el primer evangelizador

- La *Palabra de Dios* es el medio normal por el que la Iglesia invita a la salvación; para recibirla hay que convertirse

- *María* es el modelo en el camino evangelizador porque se deja evangelizar plenamente y se transforma a su vez en primera evangelizadora

- *Magnificat*: no se puede separar la verdad sobre Dios que salva de la manifestación de su amor preferencial por los pobres y los humildes

Segunda Parte: Jesucristo camino para la conversión

- Encuentro con el Señor lleva a una profunda conversión y una constante renovación de la vida

- *Conversión* como proceso constante que afecta también a lo social

- *Luces* (favorece conversión): despertar religioso, empeño por paz y vida, solidaridad con marginados y preocupación ecológica

- *Sombras* (exigen conversión): religiosidad sincrética, estilo de vida materialista y consumista, mentalidad secularista, ausencia de vocaciones y deserciones sacerdotales, pérdida del sentido de Dios, abandono de la práctica frecuente del sacramento de la penitencia

- *operadores*: *Jesucristo* busca oveja perdida; Iglesia, obispos, presbíteros, religiosos, religiosas, laicos

- *Campos*: la vida cristiana, tema sobre el respeto a la vida humana, medios de comunicación social (educar en y emplear como instrumentos), estructuras sociales (sistemas económicos, ayudas condicionadas a ideologías, adecuada difusión de DSI), ecumenismo.

- *Reclamos particulares*: discriminación racial, cultural y religiosa; tendencia deshumanizadora difundida por los mcs;

ignorancia religiosa; contrastes y tensiones entre cristianos sobre doctrina, opciones pastorales o disciplinarias; crisis de obediencia y fe ante el Magisterio; tensiones dentro de Iglesia (religiosos-obispos, clero regular-clero diocesano, clero-obispo diocesano); desigualdad económica entre personas-clases sociales dentro del mismo país y entre países del Norte, Centro y Sur.

Tercera Parte: Jesucristo camino para la comunión

- Jesús reza por la comunión de los discípulos; parábola de vida-sarmentos e imagen del cuerpo

- Comunión con rostros del Cristo sufriente y crucificado y con él del Cristo resucitado

- *Luces*: familias unidas, vida consagrada, vida de sacerdotes, laicos con compromiso apostólico en Iglesia y sociedad, sensibilidad frente a problemas sociales, anhelo por liberación y promoción, estudio y aplicación de DSI, ejercicio de solidaridad

- *Sombras*: no siempre hay ocasión ni espacio para el diálogo entre los diversos miembros de la Iglesia, colaboración pastoral, crisis de obediencia al Magisterio, ausencia de fe sólida, supuestas apariciones y visiones, agentes erosionadores de comunión (antivalores, subjetivismo, debilitamiento de valores religiosos, relativo aumento de separaciones y divorcios, creciente número de hijos nacidos fuera del matrimonio, aborto, eutanasia, reducción de número de hijos, segregación de ancianos de familia y sociedad).

- *Operadores*: Espíritu Santo, obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos, familia, mujer

- *Campos y Caminos*: Iglesia tiene misión de continuar obra iniciada por Cristo; camino de los sacramentos, educación en la fe, educación en la caridad, el ecumenismo.

- *Metas y Desafíos*: santidad de sus miembros, impulsar la misión, inculturación; trabajar por la unidad, construir la paz.

Cuarta Parte. Jesucristo camino dará la solidaridad

- La comunión es el preámbulo natural y como la raíz de la solidaridad - DSI y el deber de la solidaridad
- Caridad y solidaridad son exigencias de una fe operosa
- Clara distinción y necesaria interrelación entre evangelización y promoción de la justicia
- *Problemas sociales urgentes*: empleo, compañías transnacionales, empleo de mcs para difundir DSI, revolución urbana
- *Causa y Camino*: la causa moral (afán de ganancia exclusiva y sed de poder) requiere de la virtud de la solidaridad (frente a la miseria no cabe la indecisión - siempre ponerse en el lugar de los pobres como manera de conversión)
- *operadores*: Pastores, religiosos, religiosas, laicos, jóvenes, familia, mujer
- *Posibles caminos de actuación de la solidaridad*: formación de sacerdotes, religiosos y religiosas en la DSI, distintos gestos solidarios dentro de la Iglesia (aprender castellano en seminarios de EE.UU., voluntariado, actitud de respeto de inmigrantes hacia cultura que acoge, sacerdotes de América Latina hacia el Norte para atender hispanos), voluntariado profesional, la parroquia como espacio dentro de la ciudad
- *Aspiraciones y desafíos*: fomentar y practicar la solidaridad entre Norte, Centro y Sur; cambio interior conduce a un distinto modo de actuar (promoción social mediante la educación, formación religiosa); inculturación; iniciativas ecuménicas; integración nacional e internacional

sumário

O Autor, de forma sintética e didática, nos mostra como as nossas Igrejas particulares, viveram a colegialidade através dos Sínodos diocesanos, concílios provinciais, concílios plenários, desde os primeiros tempos da Evangelização latino-americana. Com isso nos motiva a continuar a nossa caminhada comum, em busca de uma evangelização inculturada.

Juntas eclesiásticas, sínodos diocesanos y concilios provinciales en Hispanoamérica colonial

Gonzalo Sánchez Zuleta

Sacerdote sulpiciano. De la Arquidiócesis de Manizales (Colombia). Licenciado en Historia de la Iglesia. Doctor de la Universidad Gregoriana. Profesor en el Seminario Mayor de Manizales y profesor de Historia General de la Iglesia en el Instituto de Formación Teológica del Seminario Mayor de Montreal, Canadá.

1. La colegialidad en la Iglesia Universal

En la Iglesia Católica siempre ha sido tradicional, desde los primeros siglos, que todos los grandes problemas doctrinales, pastorales ó disciplinarios que afectan una región ó a la Iglesia toda, sean discutidos y resueltos de una manera colegial.

La colegialidad en la Iglesia se manifestó desde el principio de ella, como se constata en esa asamblea del todo particular formada por los apóstoles y los presbíteros que nos narran los Hechos de los Apóstoles en el (Hechos, 15 1-30) y que es común llamar Concilio Apostólico de Jerusalén, subrayando su singularidad.

A partir de allí, la historia nos da el testimonio de los numerosísimos sínodos y concilios que a lo largo de veinte siglos de cristianismo han tenido realización en todas partes en la Iglesia. Para constatar esta afirmación es suficiente leer un buen Manual de Historia de la Iglesia, de los muchos que existen. Sobre todo para los períodos de la antigüedad y del medioevo es frecuente encontrar la mención y la historia de "sínodo de tal", "concilio de tal"; y a partir del Siglo IV, desde el Concilio de Nicea (año 325) hasta nuestro Siglo XX, con el Concilio Vaticano II (1962-1965), encontramos la historia y el estudio de esas magnas asambleas, veintiuna en total, que se llaman Concilios Ecuménicos.

La costumbre y el derecho canónico fueron precisando la categoría y calidad o cualidad de las asambleas eclesiásticas mediante las cuales se ejerce y manifiesta la colegialidad en la Iglesia. Veamos esquemáticamente:

a) El sínodo diocesano: Reunión del obispo con su clero y también laicos competentes y expresamente invitados, para tratar



los problemas de una diócesis. Han sido numerosísimos a lo largo de la historia.

Los concilios IV de Letrán y Tridentino prescribían la celebración todos los años. El código de 1917 (c. 356) decía: "En todas la diócesis se debe celebrar, al menos cada diez años, sínodo diocesano. El código vigente (c. 461) prescribe: En cada iglesia particular debe celebrarse el sínodo diocesano cuando lo aconsejen las circunstancias a juicio del Obispo de la diócesis, después de oír al consejo presbiteral".

b) El concilio provincial: Reunión del metropolitano (arzobispo) de una provincia eclesíástica con los obispos sufragáneos y presbíteros y laicos invitados, para tratar los asuntos de esa provincia. Han sido también numerosísimos en toda la Iglesia. Introducidos muy pronto en la práctica de la Iglesia primitiva, el Concilio de Nicea (año 325) prescribió que debían celebrarse dos veces al año; el Concilio de Trento impuso la celebración cada tres años. Sixto V (1529) ordenó el reconocimiento de sus actas y decretos por la Santa Sede. El Código de 1917 (c. 281 y ss.) recogió las normas, pero amplió el plazo de reunión para cada veinte años. El Código actual (c. 440) establece: "Ha de celebrarse cuantas veces parezca oportuno a la mayor parte de los obispos diocesanos de la provincia".

c) El Concilio Plenario. Prescribía el Código de 1917 (c. 281): "pueden los Ordinarios de varias provincias eclesíásticas reunirse en Concilio plenario, pidiendo para ello autorización al Romano Pontífice". El caso más típico en la Iglesia de esta clase de concilios, ha sido el Concilio Plenario de América Latina convocado por el Papa León XIII y reunido en Roma en 1899. Trataremos de este Concilio más adelante.

Con respecto a esta clase de Concilios dice el Código vigente: "El concilio plenario, para todas las Iglesias particulares de la misma Conferencia Episcopal ha de celebrarse siempre que a la misma Conferencia Episcopal parezca necesario ó útil, con aprobación de la Sede Apostólica". (c. 439). En el canon 459 se preceptúa: "Se han de fomentar las relaciones entre las Conferencias Episcopales, sobre todo entre las más próximas, para promover y defender el mayor bien. Sin embargo, se ha de oír previamente a la Sede Apostólica siempre que las Conferencias



Episcopales hagan o declaren algo de manifiesto carácter internacional”.

d) Concilio Ecuménico: La mas solemne asamblea de la Iglesia, en la cual se manifiesta la colegialidad Episcopal de los Obispos sobre la Iglesia Universal, con el Papa a la cabeza que es quien lo convoca, preside y determina las cuestiones que han de tratarse en el Concilio. En la historia de la Iglesia se han tenido veintiún Concilios Ecuménicos.

2. La colegialidad en la Iglesia hispanoamericana

2.1. Las Normas de derecho indiano

En virtud del Real Patronato, concedido por la Santa Sede a los Reyes de España, los monarcas españoles, desde el Siglo XVI, legislaron sobre materias eclesiásticas. Como sabemos, el Libro I de la Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, mandadas a imprimir y publicar por el Rey Carlos II en 1681, está dedicado con sus 24 títulos a “La Santa Fe Católica”. El Título Ocho de ese Libro Primero trata “de los concilios provinciales y sinodales”; de esa materia nos da nueve leyes. Para inteligencia del asunto que tratamos, entresacamos de esas leyes, lo siguiente:

De la Ley 1: Los concilios provinciales deben celebrarse “de doce en doce años”.

De la Ley 2: Que los Virreyes, Presidentes y Gobernadores, cada uno en su distrito, asistan a los Concilios Provinciales y que todo lo que se trate o apruebe sea enviado al Rey para que “avisado y visto por nos, demos orden para que se ejecute”.

De la Ley 3: Los sínodos diocesanos deben celebrarse cada año, según lo dispone el Concilio de Trento.

De la Ley 4: Que los Concilios y Sínodos se celebren con el menor costo posible, evitando convites, gastos y demostraciones suntuosas.

De la Ley 5: Que los prelados traten bien a los sacerdotes y religiosos que participan de los concilios y sínodos, los dejen expresar su parecer libremente y votar sin ponerles ningún impedimento.

De la Ley 6: Que las actas y documentos de los Concilios Provinciales que sean celebrados en América sean enviados al Consejo de Indias por ser vistos, examinados y aprobados por él. Los sínodos diocesanos sean remitidos a los Virreyes, Presidentes y Oidores de las audiencias en cuyos distritos se celebren, para los mismos efectos.

2.2. La Práctica de la Colegialidad

La Iglesia en Hispanoamérica nació adulta; es decir, aquí no se conoció en un principio ni la prefectura apostólica ni el vicariato apostólico como instituciones misioneras; la Iglesia Hispanoamericana nació, creció y se desarrolló directamente empezando por la diócesis, jurisdicción a la cabeza de la cual estaba un obispo.

Las primeras jurisdicciones eclesíásticas creadas fueron Magua, Yaguata y Baynúa, en 1504; Magua era arquidiócesis y las otras dos, diócesis sufragáneas; estaban localizadas en la Isla Española (Isla de Santo Domingo de hoy); ninguna de estas tres tuvo erección efectiva debido a problemas jurídicos que no es del caso analizar aquí.

Las primeras diócesis, que tuvieron creación y erección efectiva y que perduraron fueron: Santo Domingo y Concepción de la Vega en la Isla Española y San Juan de Puerto Rico; tres diócesis, primeras hispanoamericanas, creadas en 1511 y formando provincia eclesíástica con el Arzobispado de Sevilla en España.

Con algunas variaciones, agregaciones y supresiones, en Hispanoamérica se contaron hasta 1816, cuarenta y cuatro (44) jurisdicciones eclesíásticas: Ocho (8) arzobispados y treinta y seis (36) diócesis.

Como fue viva la vida catequística, evangelizadora, sacramental y pastoral de esta nueva cristiandad, así fue viva, evidentemente también, la vida sinodal y conciliar.

3. Juntas eclesiásticas en Hispanoamérica (1524-1546)

Los primeros misioneros religiosos y los primeros obispos, ante la imposibilidad material de reunir verdaderos sínodos diocesanos, y frente a las necesidades que imponía la evangelización de los indígenas y la administración de los sacramentos a los recién convertidos, y con el afán de unificar criterios, se reunieron en asambleas que se conocen con el nombre de Juntas Apostólicas. Participaron en ellas el obispo, ó los obispos si los había, los misioneros de diferentes órdenes religiosas, algunas autoridades civiles y algunos laicos invitados especialmente. Veamos en particular algunas de esas Juntas.

3.1. Junta Apostólica de México, 1524

Es la primera Junta Eclesiástica; llamada Apostólica, porque en ella participaron y jugaron papel preponderante los franciscanos, llamados los Doce Apóstoles de México.

Fue presidida por el superior de los franciscanos, fray Martín de Valencia. fueron miembros de la Junta, Hernán Cortés, el conquistador de México, catorce franciscanos, cinco sacerdotes seculares y cuatro laicos. No había ningún obispo.

La Junta se preocupó sobre todo de la instrucción religiosa de los indígenas; de su asistencia a las funciones sagradas; de las condiciones para recibir el bautismo; de la necesidad de saber las lenguas de los indios, sobre todo para el sacramento de la confesión; de la instrucción y preparación para recibir la Eucaristía por parte de los indígenas. Del matrimonio, que planteaban muchos problemas, se trató largamente, pero no se tomó ninguna determinación.

3.2. Juntas de México de 1532

Este año fue rico en actividad colegial, se celebraron cinco juntas eclesiásticas. Veamos las tres más importantes:

a) A comienzos de 1532 se reunió la primera, convocada por el presidente de la Audiencia, don Sebastián Ramírez Fuenleal;



asistieron franciscanos y dominicos, y se ocuparon de resolver las dudas planteadas por la evangelización y de estudiar las quejas que algunos colonos tenían contra los religiosos.

b) En abril se reunió una Segunda Junta, asistieron Juan de Zumárraga, obispo de México; Julián Garcés, obispo de Tlaxcala y una representación de los religiosos. Trataron el delicado tema del tributo de los indígenas, para imponer moderación.

c) A principios de mayo se reunió la tercera Junta, participaron Ramírez de Fuenleal, el obispo Juan de Zumárraga, varias autoridades seculares y algunos franciscanos y dominicos. Junta muy interesante, que expresó un concepto altamente positivo sobre las buenas cualidades de los indígenas con respecto a su vida civil y a su capacidad para la vida cristiana.

3.3. Junta de México de 1537

Hubo juntas en México en 1532, una, y en 1536, dos. Las de menor importancia. En 1537 se reunieron Sebastián Ramírez de Fuenleal, y los obispos Juan de Zumárraga, Julián Garcés y Juan de Zárate de Oaxaca. De esa junta salió una carta de los tres obispos al Emperador Carlos V, en la cual insisten en la necesidad, deber y derecho, que los obispos de Nueva España tenían de asistir al Concilio Ecu­ménico de Mantua¹; y en la conveniencia de congregar a los indígenas en poblados para una mejor promoción humana y religiosa.

3.4. Junta de México de 1541

Celebrada por Fray Juan de Zumárraga, Arzobispo de México, con representantes de los franciscanos, dominicos y agustinos. Importante junta, que termina por concluir que debían preferirse,

¹ El Papa Paulo III convocó repetidamente un Concilio Ecu­ménico: En 1536, lo convocó para reunirse en Mantua el 23 de mayo de 1537; no se reunió. En 1537 lo convocó para reunirse en Vicenza el 1o. de mayo de 1538; tampoco se reunió. En 1544 lo convocó para reunirse en Trento en 1545. Ahora si tuvo efecto y se inició en Trento el 13 de diciembre de 1545. De todas maneras los Obispos Hispanoamericanos nunca asistieron al Concilio de Trento.



en las parroquias de indios y en la pastoral de las encomiendas, los religiosos al clero secular.

3.5. Junta de México en 1546

Convocada por el Visitador Tello de Sandoval; toman parte los obispos Zumárraga y Juan López Zárate, de México y Oaxaca, respectivamente; Pedro Gómez Molano, entonces deán de Oaxaca y luego obispo de Guadalajara; representantes de los franciscanos, dominicos y agustinos, y otros eclesiásticos y seglares. Esta Junta presenta dos aspectos: Uno positivo y otro menos próspero, a nuestro entender. El primero: La defensa de la legitimidad del poder político de los infieles que coincide con las doctrinas de Santo Tomás de Aquino y del Padre Francisco Vitoria; el segundo que creo negativo: La defensa que se hace de la conveniencia de conservar las Encomiendas, contra lo prescrito por las Leyes Nuevas de 1542. Téngase en cuenta que la Encomienda se había convertido en instrumento de la esclavitud de los indígenas y, precisamente, contra ellas se había desarrollado la batallera actividad de Fray Bartolomé de las Casas, Apóstol de los Indios.

4. Sínodos diocesanos en Hispanoamérica

La actividad sinodal en Hispanoamérica Colonial fue, si no abundante, sí suficiente; de tal manera que puede afirmarse que las iglesias diocesanas pudieron organizarse y tener un cuerpo importante de doctrina pastoral y jurídica, que las puso abiertamente al servicio de los indígenas, y al servicio de toda la nueva cristiandad que se formó poco a poco.

En el siglo XVI se celebraron alrededor de veintisiete (27) sínodos diocesanos. En el siglo XVII, cuarenta (40) sínodos. En el siglo XVIII, diez y siete (17). En total, según la cuenta que pudimos hacer, ochenta y cuatro (84) sínodos diocesanos. Cifra significativa a nuestro entender.

4.1. Algunas características de los Sínodos Hispanoamericanos:

a) Lograron crear un cuerpo suficiente de normas canónicas que integraron la disciplina común de la Iglesia y la particular de las Iglesias Hispanoamericanas.

b) La celebración de un sínodo daba oportunidad y exigía al obispo hacer una previa visita pastoral a su diócesis. Téngase en cuenta el sinnúmero de dificultades de todo orden que para realizar este deber pastoral debía afrontar y vencer el ordinario.

c) La celebración de los sínodos daba lugar a la celebración de grandes solemnidades religiosas: Procesiones, ceremonias litúrgicas, etc..., también festividades populares.

d) Las autoridades civiles fueron muy celosas en vigilar las decisiones de los sínodos, temiendo siempre que pudieran herir las prerrogativas de la Corona consagradas por el Real Patronato. Muchas constituciones sinodales quedaron sin ponerse en ejecución por falta de la aprobación de la autoridad civil.

4.2. Algunos Sínodos Hispanoamericanos

Imposible reseñar uno por uno, la totalidad de los Sínodos Hispanoamericanos. De muchos de ellos conocemos su realización y no conocemos ni sus actas ni sus constituciones finales. De otro lado, hubo sínodos de menor importancia. Tenemos que contentarnos con una visión de los más importantes.

Pero antes, otra anotación: En México la actividad sinodal fue prácticamente nula; allí los concilios provinciales, que son tan destacados, concentraron toda la atención y llenaron la ausencia de los sínodos.

a) En el Lima, el excelente y grande arzobispo Santo Toribio de Mogrovejo, en veinticinco años de arzobispado, de 1581 a 1606, año de su muerte, reunió trece sínodos diocesanos. El arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero reunió uno, en 1613; y en 1636 el arzobispo Hernando Arias de Ugarte reunió otro, el decimoquinto de Lima.

b) En Quito, se celebraron tres sínodos: El primero por el obispo Pedro de la Peña, en 1570; y el segundo y el tercero por el obispo Luis López de Solís, en 1594 y 1596.

c) En el territorio de Chile se celebraron seis sínodos: El primero en Imperial-Concepción en 1584, por el obispo Antonio de San Miguel; el segundo en Santiago, en 1612, por el obispo Juan Pérez Espinosa; el tercero en Santiago, en 1626, por el obispo Francisco de Salcedo; el cuarto en Santiago en 1688, por el obispo Bernardino Carrasco de Saavedra; el quinto en Concepción, en 1744, por el obispo Pedro Felipe de Azúa; y el sexto en Santiago en 1763, por el obispo Manuel Alday y Aspee.

d) En el territorio de Argentina se celebraron cuatro sínodos: Los tres primeros en Santiago-Tucumán, en 1597, 1606 y 1607, por el obispo Hernando de Trezo Sanabria; el cuarto en Córdoba-Tucumán, por el obispo Melchor M. de Saavedra.

e) En el territorio de la actual Colombia se celebraron cinco sínodos: El primero en Popayán, en 1555, por el obispo Juan del Valle; el segundo en Santa Fe (Bogotá), en 1556, por el obispo Juan de los Barrios; el tercero, en Popayán, en 1558, por el obispo Juan del Valle; el cuarto en Santa Fe, en 1576, por el obispo Luis Zapata de Cárdenas; y el quinto, en Santa Fe, en 1606 por el obispo Bartolomé Lobo Guerrero.

f) Hubo, además, sínodos en Santo Domingo, cinco; en Guatemala, tres; en Puerto Rico, tres; en Venezuela, tres; en Bolivia, dos; y otros. Como hemos anotado fueron alrededor de ochenta y cuatro sínodos diocesanos.

4.3. Ejemplos de algunos sínodos

a) Los sínodos I y II de Juan del Valle, en Popayán (actual Colombia), 1555 y 1558; de gran importancia, sobre todo, por su actitud, doctrina y franca determinación en defensa del indio: Su dignidad, sus derechos y la importancia de protegerlo. Era sencillamente la mentalidad y personalidad de don Juan del Valle, obispo destacado que es necesario conocer y valorar en todo sentido, par de los grandes obispos de América, tales como Fray Juan de Zumárraga y Bartolomé de las Casas, según afirma su

biógrafo más connotado, Juan Friede. Lástima, que no conocemos sino fragmentariamente las actas de estos dos Sínodos, que fueron censurados por las autoridades civiles, no aprobados y que quizás se perdieron definitivamente.

b) El Sínodo de Santa Fe (Bogotá) de 1556 de Juan de los Barrios, nos es perfectamente conocido, así como la personalidad del obispo, gracias a la importante obra del excelente historiador y canonista Mons. Mario Germán Romero. Sínodo altamente pastoral, con preocupación marcada por la vida cristiana de los indios y la organización y disciplina de la iglesia naciente.

c) Los tres Sínodos quiteños. Perfectamente conocidos y estudiados. Luce en ellos, y es ejemplar, la preocupación por el indio: su formación humana y el cuidado y delicadeza para su evangelización.

d) Los Sínodos Limenses. Obra del excelente Toribio de Mogrovejo. Todos los aspectos de la vida religiosa, moral y social del indio están considerados en estos Sínodos. Se trasparenta en ellos verdadero amor, verdadera caridad por el indio y estima de su dignidad.

5. Concilios Provinciales

Los Concilios Provinciales en Hispanoamérica fueron, quince. Cuatro en México; seis en Lima; dos en Santa Fe (Bogotá); dos en La Plata; uno en Santo Domingo.

No fue fácil la reunión de los Concilios Provinciales, algunas tentativas de concilio y otras verdaderas convocatorias fueron fallidas. Es típico el caso del intento de concilio en Santa Fe (Bogotá) de 1584, convocado por el arzobispo Fray Luis Zapata de Cárdenas, Metropolitano, que no pudo lograr la asistencia del Obispo de Popayán, y eso que éste era un santo, Fray Agustín de Coruña, que siempre alegó que era sufragáneo de Lima y no de Santa Fe; en vano esperó en Santa Fe su presencia el Arzobispo Zapata y los Obispos de Santa Marta y de Cartagena. El concilio fue fallido. Eso se repite en otros casos.

De los concilios que en verdad tuvieron realización, algunos no obtuvieron aprobación por parte de la Corona Española. De otros, pocos, no se conservan sus actas y constituciones sinodales.

Hay que afirmar, de todas maneras, que en general, la obra de los Concilios Provinciales en Hispanoamérica fue fecunda y eficaz. Estos Concilios hicieron que esta Iglesia, sin dejar de ser auténticamente romana, fuera de todas maneras una nueva cristiandad, con su tinte hispano-indio, hispano-americano.

Anotamos finalmente, que los grandes concilios provinciales son los del Siglo XVI y XVII. A partir de la primera mitad del siglo XVII hasta la segunda mitad del XVIII es notoria la ausencia total de estas asambleas; la exagerada interpretación y aplicación del Real Patronato sobre la Iglesia de América paralizó la iniciativa de los arzobispos y obispos que, como dice alguno de ellos, "se sentían paniaguados y capellanes de su Majestad el Rey". En la segunda mitad del siglo XVIII se reúnen cuatro concilios, los últimos del período colonial, son concilios "regalistas", sometidos a la voluntad del Rey, que lo era el "déspota ilustrado" Carlos III, y por su puesto su importancia y su influjo son mínimos y sin la grandeza de los del siglo XVI, sobre todo.

5.1. Concilios mexicanos

a) Primer Concilio Mexicano, 1555

Convocado por el Arzobispo de México Fray Alonso de Montúfar, O.P., se reunió en julio de 1555 y participaron en él: El Arzobispo Montúfar; Don Vasco de Quiroga de Michoacán; Fray Martín de Hojacastró de Tlaxcala; Fray Tomás Casillas de Chiapas; Juan de Zárata de Oaxaca; un presbítero de apellido Carvajal con poderes del obispo de Guatemala, Francisco Marroquín; los deanes de Tlaxcala, Guadalajara y Yucatán; y los prelados de las órdenes religiosas. Participaron también el Virrey de México Luis de Velasco y los Oidores de la Audiencia.

El documento final está contenido en noventa y tres capítulos ó constituciones. Es un Concilio disciplinario que insistió muchísimo en la conducta de los clérigos y religiosos. Es un Concilio indigenista que manifestó gran interés por el buen

tratamiento, instrucción religiosa, vida social y educación y preparación de los indios. Es un Concilio Pastoral que reguló la administración de los sacramentos, sobre todo del matrimonio, y sobre la necesidad de evangelizar a los indios en sus propias lenguas.

Las Constituciones fueron enviadas a Europa y recibieron aprobación en España y en Roma, regresaron a México y fueron solemnemente proclamadas.

b) Segundo Concilio Mexicano, 1565

Convocado también por Alonso Montúfar. Su finalidad, después de reiterar el primer concilio, fue hacer la presentación de los documentos del Concilio de Trento que se había clausurado en diciembre de 1563. Trató también, insistiendo, del aprendizaje de las lenguas de los indios para poder evangelizarlos, y de la conducta del clero.

c) Tercer Concilio Mexicano, 1585

Convocado y presidido por el Arzobispo Pedro Moya de Contreras. Participaron Diego Romano, Obispo de Tlaxcala; Fernando Gómez de Córdoba, Obispo de Guatemala; Juan Medina Rincón, Obispo de Michoacán; Gregorio de Montalvo, Obispo de Yucatán; Bartolomé de Ledesma, Obispo de Oaxaca; Pedro de Feria, Obispo de Chiapas, delegó a Fray Juan Ramírez; el Obispo de Manila (Filipinas), Domingo de Salazar, O.P., se hizo representar por Diego Caballero.

Se tuvieron peritos en teología para ilustrar a los obispos; participaron muchas autoridades civiles; hubo también participación de la Universidad de México.

Se utilizó un documento base de discusión, un anteproyecto, unos "*lineamenta*", que diríamos hoy.

Se trataba de poner en práctica toda la legislación del Concilio de Trento. Por eso se discutió sobre la institución de seminarios, reglamentación de las visitas pastorales de los obispos a sus diócesis, sobre concilios provinciales, sobre sínodos diocesanos, sobre predicación, catequesis, etc...

Fue un gran Concilio, alguien lo llama "Trento de México". Sus constituciones fueron aprobadas en España y Roma y el Concilio irradió sus beneficios por mucho tiempo en todo México, América Central e Islas Filipinas.

d) Cuarto Concilio Mexicano, 1771

Concilio menor. Convocado por el Arzobispo Fernando de Lorenzana, atendiendo a la presión que hizo el rey Carlos III. Fue un Concilio "regalista" que no hizo otra cosa, bajo coacción, que acolitar y aprobar las funestas medidas que el rey había tomado contra la benemérita Compañía de Jesús desde 1767. Roma nunca aprobó los numerósísimos cánones de este Concilio.

5.2. Concilios peruanos

a) Primer Concilio Limense, 1551-1552

Convocado por el Arzobispo de Lima Fray Jerónimo de Loaiza. A este concilio debían asistir los obispos de Cuzco, de Quito, de Popayán, de Panamá y de Nicaragua. Ninguno pudo asistir, y algunos enviaron delegados o representantes. Con ellos trabajó el Arzobispo Loaiza.

El Concilio tuvo asesores o teólogos misioneros. Fue un Concilio eminentemente disciplinar. Trató separadamente los asuntos de españoles y de indios. A los españoles se les exigió vida ejemplar. A los indios se les prescribió un catecumenado antes del bautismo, se les desarraigó de la idolatría; se pidieron muchos privilegios a Roma, sobre todo con respecto al matrimonio de los indígenas.

El concilio revela un gran conocimiento del ambiente americano.

b) Segundo Concilio Limense, 1567/68

Convocado también por Jerónimo de Loaiza. Fue un concilio de información: Conocer, sobre todo, y dar una primera respuesta a los documentos emanados por el Concilio de Trento. No tiene mucha importancia.



c) Tercer Concilio Limense, 1582/3

Es la magna asamblea de la vida colegial de la Iglesia Hispanoamericana. Con razón ha sido llamado el "Trento de América".

Fue convocado por el Arzobispo de Lima, Santo Toribio de Mogrovejo. Con dificultades al principio, logró reunir siete obispos y numerosísimos religiosos y sacerdotes misioneros, entre los que se destaca el Padre José de Acosta, el gran teólogo misionero de la Compañía de Jesús.

Es un Concilio muy completo: disciplinar, pastoral, de contenido pro-indigenista, y no es aventurado decir, también doctrinal, porque ordenó componer una serie de textos pastorales y doctrinales: "La Doctrina Cristiana", "El Catecismo Mayor", "El confesonario para los curas de indios" y "El Tercer Catecismo". Poseo una bella edición del "Catecismo Mayor. Ordenado por Santo Toribio y aprobado por el Concilio Limense en 1583. Confirmado por S.S. Sixto V". Es esta la sexta edición, hecha en Roma en 1901.

El concilio influyó en el Perú y en todos los territorios del hemisferio suramericano. Fue aprobado en España y en Roma y estuvo vigente hasta el siglo pasado.

d) Los Concilios Cuarto y Quinto Limenses también fueron convocados por Santo Toribio, en 1591 y 1601. Son menos importantes, pero tienen su grandeza porque, al fin y al cabo ostentan la paternidad de Toribio de Mogrovejo, llamado con razón: "El San Carlos Borromeo de América".

e) El Sexto Concilio Limense de 1772, convocado por el Arzobispo Diego de Parada, ostenta el mismo carácter regalista del Cuarto Mexicano, por el indebido entrometimiento del Rey Carlos III. No tiene positiva importancia.

5.3. Concilios de Santa Fe (Bogotá)

a) Primer Concilio (1625)

Convocado por Don Hernando Arias de Ugarte Arzobispo de Santa Fe. No asistieron los obispos sufragáneos de Cartagena y Popayán; asistió el Obispo de Santa Marta Leonel de Cervantes.



Excelente concilio de marcado sabor pro-indigenista, que se agota en promover y servir a los indios en todos los campos.

b) Segundo Concilio (1774)

Convocado por el Arzobispo de Santa Fe, Agustín Camacho y Rojas. No asistieron los sufragáneos de Popayán y Santa Marta. Asistió el Obispo de Cartagena, Don Agustín Alvarado y Castillo. También de carácter regalista por el influjo de Carlos III. Fue un Concilio lánguido que se suspendió a principios de 1775 y no dejó fruto de valor.

6. El Concilio Plenario de América Latina, 1899

Durante el Siglo XIX, hubo en las distintas Naciones Hispanoamericanas, ya independientes de la Metrópoli Española, varios sínodos y concilios provinciales. Su mención y reseña se sale ya de los límites y fines de este artículo.

Hubo, sin embargo, una Asamblea que no puede dejar de mencionarse, así sea superficialmente: El Concilio Plenario de la América Latina. En él vemos, por la primera vez, a todos los Obispos de Hispanoamérica en el ejercicio de una colegialidad continental.

Fue convocado por el Papa León XIII, por medio de la Letras Apostólicas "Cum diuturnum", expedidas el 25 de diciembre de 1898.

Se reunió en Roma a partir del domingo 28 de mayo, Solemnidad de la Santísima Trinidad, de 1899. Se clausuró el 9 de julio de ese mismo año.

Asistieron trece (13) arzobispos y cuarenta (40) obispos. Todos los prelados residenciales de las sedes de América Latina.

Presidieron el Concilio Plenario los Arzobispos, por turno, con calidad, cada vez, de Delegados Apostólicos.

El concilio contó con la asesoría de teólogos y canonistas de renombre.

Se tuvieron nueve sesiones solemnes y veintinueve congregaciones generales. El documento final del Concilio tiene diez y seis títulos, y novecientos noventa y tres artículos.

Fue un Concilio dogmático, canónico, disciplinar, litúrgico y pastoral. Fue un Concilio muy completo pensado y realizado con gran responsabilidad y éxito.

La importancia y la influencia de este Concilio Plenario fue inmensa y relievante. Estuvo vigente, en toda la América Latina, prácticamente, hasta el Concilio Ecuménico Vaticano II. Alguien ha afirmado que el Concilio Plenario de la América Latina sirvió también de base para la elaboración del Código de Derecho Canónico de 1917.

De este Concilio Plenario se publicaron las Actas, en dos ediciones: Una edición latina, en dos tomos: las Actas propiamente dichas y el Apéndice con las fuentes del Concilio; y una edición bilingüe, latina y española que sólo contiene las Actas (Cfr. Bibliografía).

Lástima que este Concilio tan importante no se haya estudiado históricamente. Sólo conocemos un artículo serio que se ocupe de él; el que escribió para la revista "Cathedra", de Bogotá, Mons. Pablo Correa León. (Cf. Bibliografía). Creo que el Concilio Plenario de la América Latina merece estudiarse ahora y hacerse conocer mediante la publicación de un buen volumen, cuya investigación y redacción bien puede ser patrocinada ampliamente por el Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM.

7. Conclusiones

Después de haber pasado revista a la vida colegial de la Iglesia Hispanoamericana, en sus Juntas Eclesiásticas, Sínodos Diocesanos y Concilios Provinciales, nos atrevemos a sacar y precisar las siguientes conclusiones:

1. La Iglesia Hispanoamericana entró con profusión, profundidad y seriedad en la tradición colegial de la Iglesia Universal.

2. En las asambleas reseñadas se constata que la Iglesia Hispanoamericana, doctrinal y disciplinariamente fue perfectamente ortodoxa.

3. Hubo adaptaciones pastorales, exigidas por las circunstancias geográficas y sociales.

4. Brilla, con luz propia, la preocupación por la dignidad humana del indio y por presentarle un cristianismo de formación integral y de auténtica redención.

5. Se constata la genialidad creativa, teológica y pastoral de la gran mayoría de los obispos.

6. Es relevante el aporte de las diferentes órdenes religiosas.

7. La historia de aquellas Asambleas, mal conocida o desconocida, nos ha hecho perder perspectivas para el futuro y nos lanza a apreciaciones superficiales y reñidas con la verdad. Si la obra de la Iglesia en América Latina fue auténtica obra evangélica y humana, como hay que afirmarlo sin restricciones fundamentales, esa obra fue grande precisamente a causa de las Juntas Eclesiásticas, Sínodos Diocesanos, Concilios Provinciales y Concilio Plenario de la América Latina. La verdadera historia de la vida eclesial colegial Hispanoamericana exige que se le reconozcan sus méritos y sus fueros.

Bibliografía Selecta

“La originalidad y consistencia de todo mamotreto radican en estar basado en un fichero”.

A. Expresiones de colegialidad en la Iglesia

1. BIGORDÁ, J., MARTÍ, C., RODRIGUEZ, A., *El concilio ecuménico en la Iglesia*, Editorial Teide, Barcelona 1959. Especialmente el capítulo V: Los concilios, pp. 51-57.



B. Información general sobre la Historia de la Iglesia en Hispanoamérica

2. LOPETÉGUI, LEÓN, S.J. Y ZUBILLAGA, FÉLIX, S.J., *Historia de la Iglesia en la América Española*. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México. América central. Antillas. Biblioteca de Autores Cristianos 248, Madrid 1965.
3. EGAÑA, ANTONIO DE, S.J., *Historia de la Iglesia en la América Española*. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur; Biblioteca de Autores Cristianos 256, Madrid, 1966.
4. BORGES, PEDRO (DIRECTOR), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (Siglo XV- XIX), vol. I: Aspectos Generales; vol II: Aspectos Regionales; BAC MAIOR 37 y 42, Madrid 1992.
5. SARANYANA, JOSEF-IGNASI, et alii, direcs., *Evangelización y teología en América (Siglo XVI)*; X Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, 2 volúmenes.
6. IRABURU, JOSÉ MARÍA DE, *Hechos de los Apóstoles de América*, Cuadernos Gratis Date, 7 fascículos, Fundación Gratis Date, Pamplona, 1992-1993.

C. Concilios y sínodos en general

7. GÓMEZ HOYOS, RAFAEL, *La Iglesia de América en las Leyes de Indias*, Cutura Hispánica, Madrid 1961. Passim. En especial pp. 198-201.
8. ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA, *Las Asambleas Jerárquicas*, en Borges, PEDRO (DIRECTOR), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, vol. I, pp. 175- 192. Abundante y bien organizada bibliografía.
9. DUSSEL, ENRIQUE D., *Historia General de la Iglesia en América Española*. Introducción General, tomo I/1, Cehila , Ediciones Sígueme, Salamanca 1983, pp. 472-560. Sobre sínodos y concilios.
10. PALAZZINI, PIETRO E MORELLI GIUSEPPE, *Dizionario dei Concili*, Roma, Instituto Giovanni XXIII nella P. Universita Lateranense, Citta Nova Editrice, 1963- 1968, 6 vols.
11. HENKEL, WILLI, *El impulso evangelizador de los concilios provinciales hispanoamericanos*, en, Saranyana, S.I., et Alii : *Evangelización y teología*...vol. I, pp. 415-447. Además las comunicaciones sobre esta cuarta ponencia, pp. 451-565.

D. Grandes Prelados

12. GARCÍA ICAZBALCETA, JOAQUÍN, *Don Fray Juan de Zumárraga Obispo y Arzobispo de México*; 4 tomos, Colección de Escritores Mexicanos: 41,42, 43, 44. Editorial Porrúa, México 1947.
13. RODRÍGUEZ VALENCIA, VICENTE, *Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de Sur América*, 2 tomos, Madrid, 1965.
14. LETURIA, PEDRO DE S.J., *Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo, en Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, vol. I. Roma, 1959, pp. 299-334.



15. BENFATTO BUGGIN, OCTAVIO: *Semblanza del Licenciado Francisco Marroquin del Valle. Primer Obispo de Guatemala*. En *Estudios Teológicos*, Instituto Teológico Salesiano, Guatemala, vol. VI (1979) pp. 241-279.

16. FRIEDE, JUAN, *Vida y luchas de Don Juan del Valle, primer Obispo de Popayán y Protector de Indios*, Popayán, 1961.

17. ROMERO, MARIO GERMÁN, *Fray Juan de los Barrios y la Evangelización de Nuevo Reino de Granada* (Biblioteca de Historia Eclesiástica, Academia Colombiana de Historia, vol IV), Bogotá, 1960.

E. Sínodos Diocesanos

18. PACHECO, JUAN MANUEL, S.J., *El Catecismo del Ilmo. Señor Fray Luis Zapata de Cárdenas*, en *Eclesiástica Xaveriana*, Bogotá, vol. VIII-IX (1958-1959) pp. 161-228. Introducción y texto.

19. MATEOS, FRANCISCO, S.J., *Constituciones Sinodales de santa Fe de Bogotá, 1576*, en *Misionalia Hispánica*, vol. XXXI, No. 93 (1974), pp. 289-368. Introducción y texto.

20. ZAPATA DE CÁRDENAS, FRAY LUIS, O.F.M., *Primer Catecismo en Santa Fé de Bogotá*. CELAM, Colección V Centenario, No. 18, Bogotá, 1988. Introducción de Mons. Mario Germán Romero; transcripción y presentación de Mons. Fray Alberto Lee López, O.F.M.

21. RESTREPO POSADA, JOSÉ, MONS., *El Sínodo Diocesano de 1556*, en *Boletín de Historia y Antigüedades*, Bogotá, vol. XLIII (1956), pp. 458-482.

22. PACHECO, JUAN MANUEL, S.J., *Don Bartolomé Lobo Guerrero, Arzobispo de Santa Fe de Bogotá, y Constituciones Sinodales del Sínodo de 1606*, en *Eclesiástica Xaveriana*, Bogotá, vol. V (1955) pp. 123-201. Estudio y texto.

23. PACHECO, JUAN MANUEL, S.J., *Historia Eclesiástica*, siglos XVI; XVII y XVIII. En Academia Colombiana de Historia. Historia Extensa de Colombia, vol. XIII, tomo 1, 2 y 4, Ediciones Lerner, Bogotá, 1971, 1975, 1986. Así: tomo 1, pp. 165-238; tomo 2, pp. 57-87; tomo 4, pp. 47-66.

24. VARGAS, FR. JOSÉ MARÍA, O.P., *El Primer Sínodo de Quito*, en *Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, Quito, Nos. 3 y 4 (1978) pp. 5-68. Introducción y texto.

25. VILLALBA, F., JORGE, S.J., *Los Sínodos Quitenses del Obispo Luis López de Solís: 1594 y 1596*, en *Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, Quito, Nos. 3 y 4 (1978) pp. 69-200. Introducción y texto.

26. MATEOS, FRANCISCO, S.J., *Sínodos del Obispo de Tucumán, Fray Hernando de Trejo y Sanabria (1597, 1606 y 1607)*, en *Misionalia Hispánica*, vol. XXVIII, No. 81 (1970) pp. 257-340; vol. XXVIII, No. 82 (1971) pp. 5-75. Introducción histórica y textos.

27. BARNADAS, JOSÉ MARÍA, S.J., *El Sínodo de la Paz de 1738*, en *Misionalia Hispánica*, vol. XXIV, No. 70 (1967) pp. 117-124.

28. CASTAÑEDA, PAULINO: *El Sínodo de la Iglesia de Charcas de 1773*, en *Misionalia Hispánica*, vols. XXXV-XXXVI, Nos 103-108 (1978-1979), pp. 91-135.

F. Concilios Provinciales

29. VARGAS UGARTE, RUBÉN, S.J., *Concilios Limenses (1551-1572)*, 3 vols., Lima 1951-1954.

30. TINEO, PRIMITIVO, *Los Concilios Limenses en la Evangelización Latinoamericana*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1990.

31. MATEOS, FRANCISCO, S.J., *Constituciones para Indios del primer concilio Limense (1552)*, en *Missionalia Hispánica*, vol. VII, No. 19 (1950), pp. 5-54. Estudio y texto.

32. MATEOS, FRANCISCO, S.J., *Los dos Concilios Limenses de Jerónimo de Loaysa (1552 y 1567)*, en *Missionalia Hispánica*, vol. IV, No. 12 (1947), pp. 479-524.

33. MATEOS, FRANCISCO, S.J., *Segundo Concilio Provincial Limense 1567*, en *Missionalia Hispánica*, vol. VII, No. 20 (1950) pp. 209-296; No. 21; pp. 525-617. Introducción y texto.

34. VELASCO, BARTOLOMÉ, O. CARM., *El Concilio Provincial de Charcas de 1692*, en *Missionalia Hispánica*, vol. XXI, No.61, pp.79-130. Introducción y texto.

35. MATEOS, FRANCISCO, S.J., *Primer Concilio de Quito (1570)*, en *Missionalia Hispánica*, vol. XXV, No. 74 (1968) pp. 193-244; No.75, pp. 319-368. Introducción y texto.

36. MATEOS, FRANCISCO, S.J., *El Primer Concilio del Rio de la Plata en Asunción (1603)*, en *Missionalia Hispánica*, vol. XXVI, No. 78 (1969) pp. 257-359. Introducción histórica y texto. En realidad es el sínodo de la Asunción del Paraguay de 1603.

37. MESA, CARLOS E., C.M.F., *Concilios y Sínodos en el Nuevo Reino de Granada, hoy Colombia*, en *Missionalia Hispánica*, vol. XXXI, No. 91 (1974), pp. 129-171.

38. RESTREPO POSADA, JOSÉ, *El Sínodo Provincial de Señor Arias de Ugarte (1625)*, en *Eclesíastica Xaveriana*, Bogotá, vol. XIV (1964), pp. 158-200.

39. PARENTE, ODILIO G., O.F.M., *Concilio provincial Dominicano (1622-1623), Aportación venezolana*, en *Missionalia Hispánica*, vol. XXIX, No 68, (1972) pp. 129-213.

40. ARMELLADA, CESAREO DE, O.F.M., *Concilio Provincial de Santo Domingo*, en *Missionalia Hispánica*, vol. XXVII, No. 80 (1970), pp. 129-243. Introducción y texto.

G. Concilio de Trento e Hispanoamérica

41. Bayle, Constantino, S.J.: *El Concilio de Trento en las Indias españolas*, en *El Concilio de Trento*, Editorial Razón y Fe, Madrid 1945, pp. 475-502.

42. LETURIA, PEDRO DE, S.J., *Perché la nascente Chiesa Ispanoamericana non fu rappresentata a Trento*, en *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, vol. I, Roma, 1959, pp. 495-509. Reproducido en español, en FLICHE MARTIN, *Historia de la Iglesia*, vol. XIX. Edicep, Valencia, 1976, pp. 603-615.

43. MATEOS, FRANCISCO, S.J., *Ecoss de América en Trento*, en FLICIE MARTIN, *Historia de la Iglesia*, vol. XIX, Edicep, Valencia, 1976 pp. 565-599.

44. APARICIO, SEVERO, O. DE M.: *Influjo de Trento en los Concilios Limenses*, en *Misionalia Hispánica*, vol. XXIX, No. 86 (1972), pp. 215-239.

45. VILLEGAS, JUAN, S.J., *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica (1564-1600)*. Instituto Teológico del Uruguay, 1975.

4. Concilio Plenario

46. *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae in Urbi Celebrati, Anno Domini M DCCCXCIX*, Romae, Typis Vaticanis, 1902.

47. *Apendix ad Concilium Plenarium Americae Latinae, Romae*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1910.

48. *Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina*, Roma, Tipografía Vaticana, 1906.

49. CORREA LEÓN, PABLO, EXCMO. MONS., *El Concilio Plenario Latinoamericano de 1899 y la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de 1955*, en *Cathedra*, vol. XI, No. 1 (1957), pp. 47-61. Reproducido en *V Centenario*, Separata Boletín CELAM, No. 219 abril de 1988.

I. Síntesis

50. SPECKER, JOHANN, S.M.B., *La Predicación de la Fe en la América española del siglo XVI tal como se refleja en los concilios y sínodos Hispánicos*, en *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica*, vol. XIV, No. 38, pp. 65-81.

Dirección del Autor:
Seminario Mayor
A.A. 286
Manizales - Colombia

de julio a diciembre
Grand Séminaire
2065 rue Sherbrooke, ouest
Montréal, Qué., - Canadá
H3H 1G6

sumário

Partindo de Lc 4,16-30, texto chave para compreender o convite do Papa para a celebração do terceiro milênio; o Padre Carlos Ignacio González nos faz ver como Jesus Cristo, Evangelho Vivo, nos chama a comunicá-lo a partir do nosso testemunho pessoal e comunitário, convertidos e reconciliados, libertados pelo reconhecimento do Único Senhorio: o Pai que revela aos pequenos a grandeza do seu amor.

Al encuentro con Jesucristo en América

Carlos Ignacio González, sj

*Doctor en Filosofía por la Saint Louis University,
Doctor en Teología por Pontificia Universidad
Gregoriana, Profesor en la Pontificia Universidad
Católica de Lima. Mexicano*

medellín

El Papa Juan Pablo II indicó en su Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente (TMA, 10 nov. 1994) n. 38, la necesidad de convocar varios Sínodos a nivel de los continentes, como un preludio al Gran Jubileo del año 2000¹.

Al lanzar su preparación, el Papa ha elegido para el Sínodo de América, como tema concreto: *Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*.

El Consejo pre-Sinodal de la Asamblea Especial para América ha enviado a las diversas instancias eclesiales de nuestro Continente el documento con los *Lineamenta*², como un documento de consulta a todos los niveles de los cristianos que conformamos la Iglesia, y espera nuestras colaboraciones. Sin embargo, es de notar que las 16 preguntas del *Cuestionario* final están formuladas con un criterio fenoménico, sea sondeando la situación concreta acerca de cada tema, en las Iglesias particulares, sea requiriendo una evaluación de los datos así recabados. El documento mismo (que aún se mantiene en el plano de sondeo, como un instrumento para elaborar el de trabajo) está estructurado siguiendo como pauta los tres elementos del tema central que el Papa ha señalado: *Conversión, Comunión, Solidaridad*. Añade un elemento introductorio, el *Encuentro con Cristo vivo*.

¹ A la proposición de un *Sínodo Panamericano*, le señala como fin, "la nueva evangelización en las dos partes del mismo continente, tan diversas entre sí por su origen y su historia y sobre la cuestión de la justicia y de las relaciones económicas internacionales, considerando al enorme desigualdad entre Norte y Sur" (*Ibid.*).

² SÍNODO DE LOS OBISPOS. ASAMBLEA ESPECIAL PARA AMÉRICA, *Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*, Ciudad del Vaticano 1996 (citado Lin.).

Por su naturaleza consultiva, el documento no ofrece una plataforma teológica que sirva como base a las respuestas, y como itinerario que marque el derrotero por el que se desarrollen las discusiones del Sínodo y decida el rumbo de las decisiones finales: no era éste el propósito de los *Lineamenta*³. Y, a decir verdad, tampoco el Cuestionario solicita que se proporcionen estos elementos teológicos. Sin embargo, podría ser de utilidad sugerir alguna pista. Esta es la meta que he fijado a las siguientes páginas, las cuales comentan los elementos del tema que el Papa ha elegido⁴. En cuanto a la elección de las ideas teológicas matrices, está inspirada en la indicación que Juan Pablo II hizo en Santo Domingo, cuando insinuó la necesidad de convocar este Sínodo⁵.

Como sucedió en el caso de Puebla, así también ahora Su Santidad ha trazado un camino. En aquella ocasión señaló como punto de partida la verdad sobre Jesucristo, sobre la Iglesia y sobre el hombre. Así también en su carta TMA ha fijado los hitos que trazan la vía hacia el Gran Jubileo: son elementos ricos, aunque dispersos, que pueden explotarse para elaborar un mineral que en su carta se halla aún en estado de vetas. Y dado que Juan Pablo II convoca este Sínodo en la trayectoria hacia el Gran Jubileo del año 2000, podemos partir del texto de Lc 4,16-30, que él

³ Sin embargo, una base teológica firme es conveniente para dar unidad a los trabajos del Sínodo, así como la dio al documento final de Puebla, nn. 170-339, que respondió a la indicación de JUAN PABLO II, *Discurso inaugural* (III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, n. 28 en. 1979) n. I. Gracias a esta columna vertebral teológica, el desarrollo de Puebla mantuvo una fuerte consistencia.

⁴ También sugiero aquí y allá temas necesarios de tratar, que se siguen de estas pautas. Sin embargo, no pretendo suplir los elementos recogidos en Lin. Y en las respuestas que las iglesias locales den al cuestionario, sino complementarlos. Un artículo no puede cubrir todos los campos.

⁵ JUAN PABLO II, *Discurso inaugural* (IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 12 oct. 1992), n. 17: "En esta misma línea de solicitud pastoral por las categorías sociales más desprotegidas, esta Conferencia General podrá valorar la oportunidad de que, en un futuro no lejano, pueda celebrarse un *Encuentro de representantes de los Episcopados de todo el Continente americano...* en orden a incrementar la cooperación entre las distintas Iglesias particulares en los distintos campos de la acción pastoral y en el que, dentro del marco de la nueva evangelización y como expresión de comunión episcopal, se afronten también los problemas relativos a la justicia y la solidaridad entre todas las Naciones de América".

mismo toma como un eje de comprensión de su misiva (TMA 11a): «El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19; Is 61,1-2), y enrollando el libro, concluyó: «Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy» (v. 21).

1. Jesucristo, Evangelio vivo

El libro de Marcos, que leemos en el presente año litúrgico (Ciclo B), empieza con estas palabras: «Inicio del *Evangelio* de Jesús, el Cristo e Hijo de Dios» (Mc 1,1). Aquí, como en otros pasajes del Nuevo Testamento, el vocablo *Evangelio* no se refiere al libro⁶, sino a la *Buena Noticia* (*eu-aggélion*), al anuncio mismo de Jesús. Y lo que hace *Bueno* este anuncio, es que Jesús es el Cristo y el Hijo de Dios. El *Evangelio* es suyo porque El es el contenido de la Buena Noticia, y al mismo tiempo es suyo en cuanto El lo predica⁷. Y esta Buena Noticia es que el Reino de Dios ha llegado en El (Mc 1,14-15). Marcos no se contradice. Poco a poco se va desvelando que el Reino de Dios y el Evangelio son una misma cosa en la persona de Jesús⁸. El es a la vez el Evangelio y el evangelista del Reino.

Con esta doctrina coincide la instrucción del actual Magisterio. En efecto, el Vaticano II enseña ambos aspectos cuando escribe: «Nuestro Señor Jesús dio comienzo a la Iglesia predicando la Buena Nueva, es decir, la llegada del Reino de Dios... Este Reino brilla ante los hombres en la palabra, en las obras y en la presencia de Cristo» (LG 5a): la Buena Nueva es el Reino de

⁶ Sólo empezó a llamarse con el término *Evangelio* a cada uno de los libros de Mat, Mc, Lc y Jn mucho más tarde, cuando los escritos del Nuevo Testamento se comenzaron a juntar en una colección.

⁷ El genitivo de la expresión griega de Mc puede leerse en ambos sentidos que, como veremos, son complementarios: la Buena Noticia de Jesús, puede entenderse: la que es suya porque de él se predica, o la que se le apropia porque él la anuncia.

⁸ D. WIEDERKEHR, *Fe, redención, liberación*, Paulinas, Madrid 1978, p. 42: «Jesús apela a los hombres presentándose como la concreción personal y la presencia histórica del Reino de Dios».

Dios, pero al mismo tiempo Jesús en persona es quien hace presente dicho Reino. Y Pablo VI, en su Exh. Ap. *Evangelii Nuntiandi* (EN, 8 dic. 1975), confiesa ambas verdades: citando Lc 4,18: «El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres», el Papa muestra cómo el Evangelio es de Jesús, porque ser evangelizador de los pobres es la misión que ha recibido del Padre por el Espíritu (Lc 4,18; EN 6). Pero al mismo tiempo, el Evangelio es de Jesús porque su persona es la Buena Noticia: «No hay evangelización verdadera, mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el Reino, el misterio de Jesús de Nazaret Hijo de Dios» (EN 22a)⁹.

La Iglesia reconoce no tener otra misión en la tierra, y por lo mismo otro motivo para existir, sino continuar la obra de Jesús, ascendido a la diestra del Padre; es decir: «Recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y principio de este Reino» (LG 5b)¹⁰. Al cumplir la obra evangelizadora, la Iglesia se une íntimamente a Jesús resucitado y presente en ella, como el Cuerpo con su Cabeza. Cuando ella evangeliza, es el mismo Jesús presente en su comunidad, quien lo hace a través de ella¹¹. Por eso «existe un nexo íntimo entre Cristo, la Iglesia y la evangelización» (EN 16a).

Los Evangelios no son tratados occidentales de teología. Más bien nos *pintan* la enseñanza en una parábola, en un hecho

⁹ JUAN PABLO II, *Homilía* (Veracruz, México, en el V Centenario de la Evangelización, 7 mayo 1990), n. VI: «Evangelizar es, en primer lugar, anunciar a Jesucristo: su vida y doctrina, sus valores y opciones, su muerte y resurrección. En su predicción y en sus oraciones descubrimos lo que significa que Dios es el único Señor, porque todo el ministerio de Jesús, sus enseñanzas, sus milagros, su vida, están al servicio del Reino y Señorío de Dios».

¹⁰ «El mensaje de Jesús tiene su centro en la proclamación del Reino que en El mismo se hace presente y viene. Este Reino, sin ser una realidad desligable de la Iglesia (LG 8a), trasciende sus límites visibles. Porque se da en cierto modo donde quiera que Dios esté reinando mediante su gracia y amor, venciendo el pecado y ayudando a los hombres a crecer hacia la gran comunión que les ofrece en Cristo» (Pue. 226-227).

¹¹ «Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es El quien habla» (SC 7a; cfr. EN 13-16).

de Jesús, y sobre todo en la figura de Jesús mismo. Este, que es según Juan el *Lógos* de Dios, según Pablo la *imagen* o el *sello* del Padre, o el *Hijo de Dios* según los Sinópticos, es El mismo en su carne la revelación máxima del Padre. En la persona de Jesús todo es revelación de Dios y de su plan salvífico del hombre: una lectura atenta de las bienaventuranzas nos hará contemplarlo a El mismo (y no sólo el contenido de sus palabras) para descubrir en su modo de actuar la conciencia de que El es quien hace presente el Reino de su Padre, porque ha sido constituido el Señor de este Reino¹²; cuando contemplamos a sus discípulos arrancar las espigas en sábado, y lo vemos a El caminar con ellos complaciente, aun antes de que lo diga con sus labios, sabemos ya que El es el Señor del Sábado (Mc 2,23-28).

Siendo Jesús, es decir un ser personal, el Evangelio vivo, evangelizar es ante todo comunicar de *modo personal*, el estilo de vida, los criterios, los valores, las opciones vitales, la praxis y la meta de la existencia que se descubren en su persona viviente. Por ello también es primordial el testimonio de vida de cada uno de los miembros del Cuerpo, para que trasuden el tipo de existencia de su Cabeza: «Ante todo... para la Iglesia el primer medio de evangelización consiste en un testimonio de vida auténticamente cristiana, entregada a Dios en una comunión que nada debe interrumpir y a la vez consagrada igualmente al prójimo con un celo sin límites» (EN 41).

Urge en este punto examinar con cuidado el estilo de vida de los agentes que llevan a cabo la misión de la Iglesia. Es preciso poner frente a frente la práctica de cada uno de los pastores, sus criterios de juicio y valores de decisión, con los de Jesucristo y con su práctica en el Evangelio. Asimismo el contenido de la evangelización que de hecho ofrecemos y sus métodos: ¿no sucederá muchas veces lo que el Papa corrigió paternalmente como una falla común en nuestra Iglesia de América, es decir que con demasiada frecuencia hemos catequizado sin haber evangelizado?¹³ El trágico resultado es una religión de principios

¹² Estúdiense las muchas ocasiones de las parábolas del Reino en las que Jesús se pinta como Señor en el Reino de su Padre, por ejemplo Mt 13,37.41.43; 21,37-42; 25,10-12; 25,31-34.40.45.

¹³ JUAN PABLO II, *Homilía* (Veracruz, México, en el V Centenario de la

tóricos que pronto se olvidan, pero carente de un encuentro con Jesús y de un compromiso con su ministerio. Es verdad que la catequesis es necesaria, pero como secuela de un previo proceso del encuentro personal con el Evangelio (Lin 41).

2. Jesucristo, camino para la conversión

Juan Pablo II ha pedido que el Gran Jubileo se prepare mediante una ruta en dos fases: la primera etapa, centrada en la conversión (TMA 31-36) según la mente del Evangelio: «Es justo que, mientras el segundo Milenio del cristianismo llega a su fin, la Iglesia asuma con una conciencia más viva el pecado de sus hijos» (TMA 33a). Este programa de acción coincide con el de Jesús, al iniciar su misión mesiánica: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está aquí: convertíos y creed en la Buena Nueva» (Mc 1,15)¹⁴.

Sin esta previa disposición de espíritu, toda pretendida evangelización sería una pobre mascarada. Porque sin conversión no hay presencia del Reino: nosotros mismos seríamos impermeables al Evangelio y, si soñásemos evangelizar, nuestra palabra sonaría hueca. Por desgracia con frecuencia los pastores con nuestras actitudes asumimos implícitamente que la conversión es para los demás, en cambio a nosotros nos toca evangelizar. Nos falta advertir y aceptar que somos los primeros en necesitar de modo permanente ser evangelizados. Y por ello es preciso que con honestidad examinemos los valores que de hecho

Evangelización, 7 mayo 1990), n. IX: "Sería un error catequizar sin haber evangelizador previamente".

¹⁴ Algunos autores han tomado pie de este texto para afirmar de modo reductivo que Jesucristo no se predicó a sí mismo, sino sólo el Reino. De hecho, a través del proceso de vida pública, poco a poco Jesús fue identificando el Reino de su Padre con su propia persona. Una vez resucitado de entre los muertos, los discípulos ya no predicaron el Reino del Padre. Véase el proceso en JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio* (RM, 7 dic. 1990) 12-23: "Es en el anuncio de Jesucristo, con el que el Reino se identifica, donde se centra la predicación de la Iglesia primitiva. Al igual que entonces, hoy también es necesario unir el *anuncio del Reino de Dios... y la proclamación del evento de Jesucristo*" (n. 16b).

orientan nuestras actitudes y deciden nuestras acciones. Quizás somos demasiado fáciles en suponer que, por la verdadera o falsa pretensión de que todo lo hacemos en defensa del ministerio y siguiendo las normas canónicas, las orientaciones de nuestra conducta pastoral son las correctas. ¡Cuántas veces de modo subrepticio se filtran silenciosamente dentro de nosotros los criterios del mundo para decidir sobre las cosas divinas! Y así, para proceder en el Sínodo a un examen serio del status de nuestra Iglesia en América, habrá que iniciar por poner en juicio esos valores.

El bloqueo para lanzarse por el camino de la conversión, es un mal hábito que en el Sacramento de la Reconciliación ha hecho de la penitencia apenas algo más que una fórmula ritual: para muchos cristianos, de modo consciente o inconsciente, rezar algunas oraciones que señala el confesor es ya el «pagar la deuda» que sustituye el cambio en el modo de pensar y en la vida. Suele faltar una evangelización de fondo que nos lleve a una conversión verdadera y constante que nos abra de manera permanente a los valores del Reino, y que mantenga nuestro espíritu alerta para volver a ellos constantemente, dejando atrás cuanto el mundo estima, que día a día nos arrastra.

En efecto, la metanoia a la que Jesús condiciona la presencia del Reino de Dios en nosotros es, como indica la palabra griega del Evangelio, un cambio de mente, que incluye renunciar (aun con dolor por el afecto y apego que sentimos hacia ellos) a los criterios del mundo que hacen la guerra permanente al Reino de Dios, para construir laboriosamente en nosotros los del Reino. San Juan, al pedir a los cristianos: «No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama al mundo el amor del Padre no está en él», resumió «lo que hay en el mundo» en tres impulsos que arrebatan del Reino de Dios la vida humana: la ambición del dinero, la búsqueda de placeres, y el ansia del poder como jactancia de la propia supremacía (1 Jn 2,15-16). Estos son los tres desvalores que bloquean la soberanía de Dios en los seres humanos, y por eso Jesús propuso desde el principio de su obra mesiánica el cambio de mente, que renuncia a ellos, como condición para que la Buena Noticia del Reino sea posible.

Juan el Bautista le preparó el camino anunciando esta misma metanoia como el requisito para acoger al Señor que venía a hacer presente el Reino de su Padre. Lo que resulta extraño a

muchas mentes de buena voluntad, que han reducido la conversión a un proceso interior del alma, es que a la solicitud de aclaración sobre lo que tal metanoia significaba, el Precursor apuntó ciertos estilos de conducta que aparentemente nada tenían que ver con un «proceso espiritual»: «El que tenga dos túnicas, que las reparta con el que no tiene; el que tenga para comer, que haga lo mismo». A los cobradores de impuestos para el imperio romano: «No exijáis más de lo que está fijado». A los soldados: «No hagáis extorsión a nadie, no hagáis denuncias falsas, y contentaos con vuestra paga» (Lc 3,11-14). ¡Cuántos cristianos de buena voluntad, acusarían hoy a Juan de reductivista!

Y, sin embargo, Jesús al predicar el Reino de su Padre siguió con frecuencia la misma pauta. En el Sermón de la Montaña, máximo Evangelio del Reino, promulgó el criterio: «Nadie puede servir a dos señores... No podéis servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24; Lc 16,13); porque para el fiel israelita adorar a Dios y servirlo es una misma cosa, como lo lee en la ley: «Al Señor tu Dios adorarás y a El solo servirás» (Dt 6,13; Mt 4,10)¹⁵; por eso el servicio al dinero es una idolatría (Ef 5,5; cfr. Lin 12a). Igualmente, en la parábola del Reino con la que llega a su culmen toda la obra evangelizadora de Jesús, y que sirve a Mateo como el eslabón entre el ministerio público del Señor y su consumación pascual, el Hijo del Hombre resucitado y Señor en el Reino del Padre viene a juzgar a los seres humanos según la ley del mismo Reino: «Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; en la cárcel y vinisteis a verme» (Mt 25,35-36). A una vista superficial, son todas acciones que apuntan a los bienes temporales¹⁶.

¹⁵ Recuérdese que en la mentalidad hebrea no había ateos por motivos teóricos. Pero tampoco una adoración de Dios que se limitara a la confesión verbal y a los actos de culto. Sino que la *adoración*, o sea el reconocimiento del Señorío absoluto de Dios, es lo mismo que su *servicio* (cfr. Sal 14,1; 53,2 y véase el rechazo del culto y la adoración que no sean expresión de fidelidad a la Ley de la Alianza, sino signo de espíritu pagano infiltrado en el templo de Yahvé: Is 1,10-17; Am 2,6-8): es decir, implica todo un tipo de existencia, dirigida por valores que pueden ser, o los del mundo, o los del Reino.

¹⁶ Lin. 29a: «El encuentro con Cristo vivo conduce siempre a la conversión y a la reconciliación con Dios y con el prójimo, culmina en la comunión de vida con El y fructifica en la solidaridad con los más necesitados».

Es que este modo de actuar revela los valores reales que inspiran y mueven una existencia humana: o el dinero, el placer y la propia exaltación por el poder como criterios de vida, o el Reino del Padre que viene en gracia a quien, despojado de aquellos, está abierto a confiarse enteramente a la soberanía divina. Esta es la entraña misma de la opción de Jesús por la pobreza como estilo de vida, y por los pobres como destinatarios de su Reino: «Dichosos los pobres de espíritu porque de ellos es el Reino de los Cielos» (Mt 5,2); «Dichosos los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios» (Lc 6,20). Y, porque el Hijo de Dios al tomar nuestra carne optó por este valor y estilo de vida, por ello se ha convertido también en el motivo de la misma opción de la Iglesia¹⁷.

A este punto es preciso augurarse que el Sínodo ponga en juicio ante el Señor, con un examen de conciencia que afecta toda la comunidad cristiana y cada uno de sus miembros, acerca del pecado que cometemos al elegir tipos de valores que quizás no proceden del Reino, sino de una mentalidad cercana a la del mundo: ¿cuánto afectan a la organización de nuestras Iglesias, a sus proyectos pastorales, a las decisiones sobre la disposición de los bienes de la Iglesia, sean los materiales, sean los que se orientan más al orden espiritual (como por ejemplo la distribución ecuaníme del clero y religiosos según las necesidades de la Iglesia

¹⁷ Cfr. Pue 1134-1165; SDom 178-180; 275; 296; 302. Lin. 52 causa un poco de perplejidad: "La experiencia del amor preferencial por los pobres debe interpretarse a la luz de la experiencia misma de la Iglesia...", citando la Instrucción de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis conscientia* (LC) 70; porque se reduce al amor, sin dar el paso en ningún momento de Lin., a la "opción preferencial por los pobres" de la sí habla la misma Instrucción en la cita, n. 68d-e: "La opción preferencia por los pobres, lejos de ser un signo de particularismo o sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia. Dicha opción no es exclusiva". Por supuesto, ésta es la enseñanza de Pue. (Que titula parte IV, Cap. I: "Opción preferencial por los pobres"). Así también SDom, amen de innumerables intervenciones de Juan Pablo II, concretamente en TMA 51. En Lc. 66-68, el amor preferencial se expresa como *el motivo de fondo* que impulsa a la opción. El primero sin la segunda se queda en el plano teórico, a la manera de una afirmación "*pro forma*". Tal opción sin la inspiración del amor cristiano no se remontaría más allá del humanismo; así como el amor sin opción, se ahogaría entre tantas afirmaciones justas pero sin contenido verdadero.

universal, y no según la riqueza de algunas regiones)? Las iglesias particulares están enviadas también, como los apóstoles por Jesús, a hacer discípulos en toda la tierra, y no a encerrarse en sí mismas y en la satisfacción de las necesidades locales (Lin 44).

3. Jesucristo, centro de la comunión

«La naturaleza del Reino es la comunión de todos los seres humanos entre sí y con Dios. El Reino interesa a todos; a las personas, a la sociedad, al mundo entero» (RM 15a). En efecto, por la confesión de fe bautismal profesamos: «Creo en Dios, Padre *Soberano universal*»¹⁸. Y esta fe nos une a todos los bautizados en la comunión del único Reino (por ser universal) del único Padre. Somos todos, pues, miembros del mismo Reino e hijos del mismo Padre: familia de Dios, a quien Jesús reveló como su Padre y nuestro Padre, y conciudadanos del Reino que el Padre puso en manos de su Hijo resucitado: «Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Hech 2,36).

Cabe a este punto un serio examen del estado en el que nuestras iglesias se hallan en cuanto a buscar la unión con todos los cristianos (Lin 26; 42). La división entre los que creemos en Cristo es ciertamente uno de los aspectos de pecado que el Papa ve como de mayor urgencia para prepararnos, «de modo que ante el Gran Jubileo nos podamos presentar, si no del todo unidos, *al menos mucho más próximos a superar las divisiones del segundo milenio*» (TMA 34a-d; cfr. 47; 53a-c; 55c; 56a).

Pero igualmente dolorosas son las divisiones que de facto existen en el mismo cuerpo de la Iglesia Católica y que la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano ha lamentado: «Reconocemos que existen causas de preocupación

¹⁸ La traducción "*todopoderoso*" nos lleva, en la cultura actual, a pensar en la capacidad divina (en el plano filosófico) de hacer o crear todas las cosas. En cambio el original griego del Credo profesa la fe en Dios Padre "*Pantokrátora*", término bíblico que indica su Señorío universal sobre todas las cosas: es confesión de su Reinado.

en nuestras iglesias particulares: divisiones y conflictos que no siempre reflejan la unidad que ha querido el Señor» (SDom 68). Mal puede procurar la unidad ecuménica una Iglesia en la que se han de lamentar tantas divisiones internas: no rara vez las faltas de acuerdo y las diferencias de criterio entre los obispos y entre los demás agentes de la misión eclesial, desorientan a los fieles y dañan el desarrollo de la evangelización y la solución aun de los problemas urgentes¹⁹. La pretensión de supremacía (y no rara vez intento de absorción o de dominio) de algunas personas, grupos, movimientos o comunidades, sobre los demás cristianos (queriendo, por ejemplo, que su modo de interpretar la fe y la teología o que su tipo de espiritualidad predomine en la Iglesia)²⁰ no rara vez provoca disensiones y desgaste de las escasas fuerzas de que la Iglesia dispone. Son también un antitestimonio ante el mundo, porque indican claramente la ausencia del Espíritu Santo, que es de amor, de unidad y de servicio desinteresado.

Además, el Reino es centro de comunión también por ser uno el Señor confesamos: «Y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor». Por ello una es su Carta Magna, el Evangelio²¹, y éste

¹⁹ Que esta división sea dolorosamente real en la Iglesia Católica, lo reconoce el Papa en RP 2; cfr. Lin. 27; «Los contrastes y tensiones entre cristianos que agudizan diferencias doctrinales y discordancias entre opciones pastorales o disciplinares» y otros pecados que señala Lin. 28.

²⁰ Estos pecados han de ser muy reales y destructivos, cuando el Papa expresa en forma tan enérgica sobre estas fallas, como de elementos de pecado para erradicar, enumerándolas entre las «verdaderas formas de antitestimonio y escándalo» que «alejan del espíritu de Cristo y de su Evangelio» (TMA 33a), y que impiden a la Iglesia «reflejar plenamente la imagen insuperable de amor paciente y de humilde mansedumbre» (TMA 35b). Juicio tan duro se refiere a esta causa de ruptura al interno de la Iglesia: «Muchos motivos convergen con frecuencia en la creación de premisas de intolerancia, alimentando una atmósfera pasional a la que sólo los grandes espíritus libres y llenos de Dios lograban de algún modo substraerse» (*Ibid.*).

²¹ Muy ilustrativa es la imagen del Cristo Pantokrátor que preside el ábside de muchas iglesias bizantinas del Oriente, y de otras cuyo influjo se siente en Occidente: el Señor resucitado están sentado en el trono, su pie descansa sobre la tierra, con la mano izquierda exhibe su ley que es el Evangelio abierto, y con la derecha (de su poder) bendice a todo ser humano que se ponga en su presencia.



revela que la ley del amor es la única de su Reino²². Por eso «el Reino tiende a transformar las relaciones humanas y se realiza progresivamente, a medida que los hombres aprenden a *amarse*, a *perdonarse* y a *servirse* mutuamente» (RM 15a). En efecto, la ley del amor se manifiesta en dos signos de gratuidad: el perdón semejante al de aquel Dios que es Soberano en su calidad de Padre misericordioso (Lc 6,36), y el servicio como el de aquel Jesús que, sirviendo, en su propia carne hizo presente el Reino de su Padre: «Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve» (Lc 22,27).

El amor es perdón. En efecto, en la máxima predicación sobre el Reino, el Sermón del Monte, Jesús señaló la meta a la que conduce el impulso de quien busca entrar en él: «Sed perfectos como vuestro Padre del cielo» (Mt 5,48). Y tal perfección concretamente se muestra en el amor a los enemigos (Mt 5,43-47). Porque, por una parte, Juan nos transmite la más elevada revelación del ser de Dios: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16)²³. Y, por otra, desde el Génesis la Palabra divina ha revelado que fuimos creados a su imagen y semejanza (Gen 1,26-27). La única ley es, pues, cumplir con lo que somos: imagen y semejanza del amor. Pero si, por otra parte, queremos aprender cómo ama el Padre, el Evangelio nos ofrece el único camino que el mismo Padre ha elegido para conducirnos a El: «Tanto tiempo he estado con vosotros, ¿y aún no me conoces, Felipe? El que me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14,9)²⁴. Por eso Jesús perdona: porque siendo El la imagen perfecta del Padre, ve en cada uno de sus hermanos pecadores esa misma imagen, aunque esté semiborrada por la culpa. El, amando a su Padre, quiere hacer que su imagen brille

²² Cfr. Mt 22,34-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28; Jn 13,34; 15,12; Rom 13,8-10.

²³ Si, además, en el Credo confesamos al Padre como *Soberano universal (Pantokrátor)*, el libro de la Sabiduría nos dice cómo todo su poder soberano está al servicio de su misericordia: Sab 11,21-12,2. En el N.T. sabemos por Jesús que ese Dios ejercita en su Reino la soberanía como un Padre, y no como un poderoso que quiere imponer su dominio: por eso su omnipotencia se revela en el perdón.

²⁴ Con la parábola del amor del Padre (que solemos llamar del hijo pródigo: Lc 15,11-32), Jesús está justificando por qué El mismo es misericordioso: porque así lo ha aprendido del Padre. Por ello su praxis es la revelación encarnada del amor paterno: Lc 15,1-3.



en nosotros de nuevo: para ello nos ha liberado del pecado y de sus consecuencias, y nos perdona.

Así se entienden las palabras del Padrenuestro: «Perdona nuestras ofensas *así como nosotros perdonamos*» (Mt 6,12; Lc 11,4). Que nosotros sepamos perdonar, no es una especie de pago que Dios exija por el perdón que nos ofrece. Sino que, si el Señor ha condicionado nuestro perdón al hecho de que nosotros perdonemos, es porque El no nos puede tratar como a motores que se reparan desde fuera; sino que, de nuestra parte, perdonar es precisamente recuperar en nosotros la imagen de ese Padre que ha puesto en el hecho de perdonarnos toda la soberanía de su Reino. El perdón es signo de la gratuidad del amor, porque éste brota del interior del creyente, y no depende de que el otro sea bueno o malo: sino que mana límpido y sin condiciones, como brota del Padre. Por este motivo Jesús enseña que la iniciativa debe partir de nosotros, aun en el caso de que el otro sea quien nos haya ofendido (Mt 5,23-24), porque perdonamos a imagen del Padre. Y, como escribe Juan Pablo II, en Cristo la iniciativa de buscar al pecador es del Padre, con «una búsqueda que nace de *lo íntimo de Dios*» (TMA 7a), y no de que el ser humano lo hubiese buscado primero (TMA 6a).

Por ello no existe verdadera fe, sin *reconciliación* entre quienes se dicen cristianos. Es verdad que este vocablo muy poco aparece en el Nuevo Testamento. Y, sin embargo, resume bien, si no todo el término final del plan salvífico del Padre, sí su punto de arranque necesario como la meta del perdón: Pablo descubre la reconciliación del mundo con Dios, y de los seres humanos entre sí, como el fin de la cruz y de la obra salvífica de Cristo (Rom 5,10-11; Ef 2,16; Col 1,20-21). El Apóstol, que considera su ministerio en la Iglesia como un seguimiento de la misión de Cristo, ve que ha sido llamado para promover la reconciliación de sus hermanos con Dios, y de los pueblos entre sí: «Todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación» (2 Cor 5,18)²⁵.

²⁵ Ver JUAN PABLO II, Exh. Ap. *Reconciliatio et paenitentia* (RP, 2 dic. 1984), n. 7; Lin 15a).

La reconciliación, sin embargo, no supone un simple «borrón y cuenta nueva»²⁶. Sí incluye el perdón generoso y sin condiciones de parte del agredido, pero también el cambio real de parte del ofensor. Zaqueo se reconcilió con Jesús y con sus hermanos a quienes había robado, dando el signo de una conversión verdadera: «Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruplo» (Lc 19,8). Reconciliación no es la fácil aceptación de un status quo de injusticia, en el cual el indefenso siempre sale perdiendo; sino una conversión de ambos, en la cual uno y otro se aceptan realmente como hijos de un mismo Padre, y a Este como el único Señor de todas las cosas. Por eso la reconciliación supone un concienzudo examen (muchas veces doloroso) de la verdadera posición de los hermanos entre sí, y con relación a Dios y a los bienes materiales y espirituales que éste ha desparramado en el mundo para todos (cfr. RP 4, Lin 16b).

El amor es servicio. Servir a Dios como a su Señor, es el honor máximo para el Pueblo de la Alianza: en esto consiste su liberación, porque servir a Dios es reinar. El servicio es lo más opuesto al pecado, que desde los orígenes consiste en negarse a servir al Señor y, una vez soñándose el señor, en erigirse el rebelde, como Caín, en amo absoluto de su hermano. De ahí que el pecado sea la raíz de todas las esclavitudes (Pue 186), y «fuente de toda opresión, injusticia y discriminación» (Pue 517). Servir, por el contrario, es la negación misma del pecado, porque es reconocer el Reino del único Señor, y al otro como a hermano. Por ello Yahvé llama sus siervos a aquellos a quienes ha elegido para colaborar en su plan salvífico (cfr. Ex 14,31; 2 Sam 7,8; Jos 24,29; Am 3,7).

Así se entiende que el Hijo de Dios, al encarnarse por nosotros pecadores, libremente haya asumido para sí la condición

²⁶ No se puede confundir la justicia del Evangelio con la simple prescripción en el código penal civil: éste se limita a determinar los límites dentro de los cuales es posible castigar jurídicamente una acción delictuosa. Pero la prescripción no establece en el plan divino un principio de justicia: ésta se fundamenta en una reconciliación verdadera, la cual busca reconstruir el proyecto de Dios para el mundo y los seres humanos, que ha sido conculcado.

de siervo (Flp 2,7). A los discípulos les enseñó el servicio como condición para reinar: el siervo fiel es aquel a quien el amo pone al frente de los demás servidores para darles la comida a su tiempo, y es a él a quien el Señor encomienda y confía toda su hacienda (Mt 24,45-47).

Pero si Jesús exigió el seguimiento a sus discípulos, lo hizo porque El se sometió primero, y estableció su seguimiento como el camino para entrar al Reino de su Padre: «De la misma manera que el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido sino a servir» (Mt 20,28; Mc 10,45). Y en tal servicio asumió para sí la forma del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12), que fue condenado a muerte por la defensa de su pueblo injustamente esclavizado²⁷. En consecuencia de la obra de Jesús, los bautizados en su nombre han pasado del servicio del pecado al servicio de la justicia, en lo que consiste la liberación en Jesucristo (Jn 8,31-36; 1 Cor 7,21-22). Esta liberación tiene como última finalidad el que sirvamos al Padre, ya no como esclavos de la ley y del pecado, sino como hijos, con la novedad del Espíritu (Gál 4,6-7; Rom 7,6). Y el Espíritu nos ha hecho libres no para ser esclavos de la carne, «sino, al contrario, servios los unos a los otros por amor» (Gál 5,13).

4. Jesucristo, constructor de la solidaridad

El Papa escribe que se le llama *Año Jubilar* al que está marcado con el signo del júbilo, es decir de la alegría, porque es siempre un «tiempo de gracia» (TMA 32a; 16a). Toda la cuestión

²⁷ Así lo señalan los cuatro “Cantos del Siervo” de Isaías, a quien el Nuevo Testamento asume como tipo y figura de Cristo: “No desmayará ni se quebrará hasta implantar en la tierra el derecho, y su instrucción atenderán las islas” (42,4); “Yahvé me plasmó desde el seno de mi madre para siervo suyo, para hacer que Jacob vuelva a El y que Israel se le una... Poco es que seas mi siervo en orden a levantar las tribus de Jacob y a hacer volver a los preservados de Israel. Te voy a poner por luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra” (49,5-6); “El Señor Yahvé me ha dado lengua de discípulo para que haga saber al cansado una palabra alentadora” (50,4); “Eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba” (53,4).

de valor se limita a preguntarnos, en cada evento jubilar, cuál es la fuente de la alegría. Para esta ocasión, Juan Pablo II la descubre en la proclamación del Gran Jubileo que Jesús hizo en la sinagoga de su tierra, al iniciar su ministerio (Lc 4,18-21). Su Santidad añade: «*Todos los jubileos se refieren a este «tiempo» y aluden a la misión mesiánica de Cristo*» (TMA 11b).

En Lc 4,18 resalta la unción del Espíritu Santo, por la cual Jesús se ha convertido en el Cristo (es decir, *el Ungido*), para que lleve a cabo su obra mesiánica. Es digno de nota que el primer ungido sobre el que descendió y permaneció el Espíritu fue David (1 Sam 16,13), elegido por Dios para guiar como el Pastor a su Pueblo. En una forma negativa conocemos la misión del Pastor (título del rey en Israel), por el motivo de la infidelidad que, en la revelación de Ezequiel, movió a Yahvé para acabar con la institución de la monarquía: «No habéis fortalecido a las ovejas débiles, no habéis cuidado a la enferma ni curado a la herida, no habéis tornado a la descarriada ni buscado a la perdida; sino que las habéis dominado con violencia y dureza. Y ellas se han dispersado por falta de pastor, y se han convertido en presa de todas las fieras del campo» (Ez 34,4-5). Para cumplir una misión que consistía en hacer lo opuesto, descendía el Espíritu de Yahvé sobre ellos al ser ungidos.

También el profeta Isaías, a fin de que se descubriese la presencia del Señor en el *Emmanuel* («Dios con nosotros») ²⁸, dio como signo los dones que el Espíritu del Señor le concedería para que pastoreara a su pueblo: espíritu de sabiduría e inteligencia, de consejo y fortaleza, de ciencia y temor de Yahvé (Is 11,2). Los carismas del Espíritu al mesías estaban enderezados a este fin: «No juzgará por las apariencias ni sentenciará de oídas. Juzgará a los débiles con justicia, y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra» (vv. 3-4). Se entiende así la obra del Espíritu en Jesús, tal como éste la anuncia en la primera predicación en su tierra (Lc 4,18-19). Y en esto consiste, precisamente, la obra del Espíritu Santo en el Año Jubilar que El proclama. La unción mesiánica del Espíritu, por la cual Jesús es el Cristo y nosotros

²⁸ Se refiere a Ezequías, un digno rey ungido, hijo de Acáz (este último uno de los más crueles e indignos monarcas de Israel).

cristianos, es ante todo para llevar la Buena Nueva del Reino a los pobres.

En seguida el Santo Padre, para dar significado al Año Jubilar, alude a la tradición hebrea del Gran Jubileo (TMA 12-14) cuyos preceptos, si bien «en gran parte no pasaron de ser una expectativa ideal», revelaron la voluntad divina sobre «la verdadera liberación que habría sido realizada por el Mesías venidero» (TMA 13).

«Este año será para ustedes un jubileo, cada uno recobrará su propiedad, y cada cual regresará a su familia» (Lev 25,10). En Ex 23,10-11; Lev 25,1-28 y Dt 15,1-6 se hallan las leyes que regulaban el año sabático. Este vocablo viene de la palabra *Sabbat* que significa «el séptimo». Cada siete años tiene que descansar la tierra, los seres humanos sujetos a servidumbre han de recuperar la libertad, y las propiedades enajenadas deben retornar a sus originales propietarios.

Esta institución supone que la tierra, como todo ser material, se deteriora. Por ello es necesario dejarle que renueve sus fuerzas. El año sabático tiene la intención de que también ella tenga su descanso, para recuperarse en bien del hombre. Pero otras dos leyes eran las más importantes: primera, la liberación de los esclavos; y segunda, la remisión de las deudas, cuya garantía era la posesión de las tierras. Hay normas muy precisas sobre cómo se debe hacer para que el séptimo año se convierta en un tiempo de júbilo y en una fiesta de la libertad: alegría para los esclavos, para quienes han perdido su autonomía, porque en el año sabático deben quedar libres.

Además, la gente no puede para toda su vida estar esclavizada, no solamente en el sentido físico, sino también en el sentido moral de una deuda que no puede pagar; porque ésta cada día esclaviza a la persona, sea por mantenerla económicamente sujeta al acreedor, sea por hundirla en la estrechez y en la angustia. Por eso el Papa, en un momento dado, desea que seamos serios en buscar la manera de lograr redimir la deuda que los países más pobres tenemos con los acreedores internacionales y que sofoca nuestros pueblos (TMA 51). Deudas comúnmente hirientes como lo son casi todas, porque la persona endeudada necesita recuperarse al igual que la tierra. Y Dios

hizo al hombre para que viva, no para que muera desgastándose en su penuria e insolvencia.

Luego de siete sabáticos se celebraba el *año jubilar* que está mandado en Lev 25: cada cincuenta años, uno debía estar dedicado a la liberación total de los seres humanos y de la tierra. El año jubilar era semejante al sabático, pero más universal y completo. Su objetivo era que todo rectificase su rumbo según el plan divino. El año debía dedicarse a meditar y asimilar una vez más, en todo Israel, cuál es el verdadero proyecto de Dios sobre las criaturas. Por eso, Juan Pablo II pide que, como preparación a este Año Jubilar, reflexionemos sobre la finalidad de todo lo creado, como salió fresco de las manos del Señor, para examinar si en verdad usamos todas las cosas conforme al fin para el que fueron hechas.

Respecto al ser humano, por ejemplo, cabe preguntarse (sabiendo que el hombre fue creado por Dios a su imagen y semejanza a partir de un gesto de amor infinito, para que domine sobre las cosas): ¿acaso, para favorecer intereses creados, este origen tolera imaginar que el hombre fue hecho para estar bajo la servidumbre, de manera que otro lo pueda esclavizar, dominar y ser prácticamente señor de su vida y de su muerte? El Año Jubilar nos obliga a no tomar inconscientemente como si fuese una institución sagrada en favor de una minoría privilegiada, aquello que no es sino un «pecado estructural»²⁹, producto de intereses humanos (Lin 25a).

En el fondo -escribe Juan Pablo II- el año jubilar hebreo se instituyó para dos objetivos que deben iluminar el que ahora celebramos: el primero es reconocer el señorío único de Dios sobre la tierra y sobre los seres humanos. La máxima liberación es acoger a fondo la soberanía del Señor sobre la vida humana y sobre toda existencia. Y el segundo, muy ligado al primero, es la voluntad del Creador, que el hombre sea autónomo, enteramente libre, y además que goce de los bienes de la tierra que El ha creado con un destino universal para beneficio de todos. Este es el tema central de la encíclica *Centesimus annus*³⁰: saber y aceptar

²⁹ Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 dic. 1987) 36.

³⁰ Sobre el plan de Dios al crear, ver CA (1 mayo 1991) 31.35.

la intención que Dios tuvo al crear todas las cosas, cuál es el destino que el mismo Hacedor asignó a todos los bienes. Invitados por el Papa a un examen de conciencia serio sobre el uso que damos a las riquezas de la tierra, es responsabilidad de cada uno (individuo o comunidad) examinar cómo nos servimos de ellas.

«De Yahvé es la tierra y cuanto contiene» (Sal 24,1). Este es un signo de la soberanía universal de Dios: la tierra es toda de Yahvé, porque El es su Creador, y por eso domina sobre ella. Este derecho le es inajenable: «A Yahvé tu Dios pertenecen los cielos de los cielos, la tierra y cuanto hay en ella» (Dt 10,14; cfr. Sal 85,2; 89,12; 99,1; 104,13.24; 1 Cor 10,26). A partir de la liberación de Egipto y del establecimiento del Pueblo en la tierra prometida a sus padres (Gen 12,7; 13,15; 15,18; Ex 32,13; Dt 1,35s) y que el Señor le ha dado en herencia, es claro para el hebreo que sólo Yahvé es el único Rey de Israel (Jue 8,23; 1 Sam 12,12), y por ello es el único dueño de la tierra, «dominio de Yahvé» (Jos 22,19; Os 9,3; Jer 16,18; Ez 36,5). El ejercicio de propiedad que el hombre, sea en comunidad, sea como individuo, puede ejercitar sobre la tierra y cuanto ella contiene, es un señorío recibido, subordinado, y en el fondo una administración de acuerdo a la voluntad del único Señor absoluto. Y dado que Yahvé ha dado como finalidad a todos los seres humanos el ser participantes de este señorío sobre la tierra, y ha elegido a un Pueblo para que en medio de un mundo de pecado lleve adelante tal fin como misión, Yahvé mismo se constituye en protector de los que son pobres por la injusticia sufrida cuando otros abusan del poder para adueñarse, en favor del propio goce individual, de los bienes destinados para todos.

Por eso Yahvé liberó a su Pueblo de la esclavitud de Egipto, como paradigma teológico de toda liberación futura (LC 44-45). De esta liberación es término la ley de la alianza, en la que Yahvé establece normas que tienen como fin garantizar a todos los victimados por la avaricia de los demás, el mínimo goce de los bienes terrenos para vivir humanamente:

- «a) El israelita que, como consecuencia de sus apuros económicos, se ha visto obligado a venderse como esclavo, deberá recobrar su libertad en el año sabático

(Ex 21,2). b) En el año sabático, el año en que se deja la tierra baldía, el producto de la misma pertenece a los pobres (Ex 23,10s). c) La explotación y la opresión de los pobres está prohibida (Ex 22,22-26). d) Tampoco deben pisotearse los derechos del pobre (Ex 23,6ss). El mismo Yahvé se proclama protector de los pobres (Ex 22,27b) y recuerda a Israel su acción liberadora en favor de él, que puso fin a su situación de dependencia en Egipto (Ex 22,21; 23,9)³¹.

Una vez establecido el Pueblo en la tierra prometida, la Ley de la Alianza es repensada por los escritores sagrados bajo la luz del Espíritu; pero no para derogar esos principios, sino más bien para ahondarlos en una humanidad inclinada siempre de modo pecaminoso al propio interés por sobre el bien comunitario. Tanto el Levítico como el Deuteronomio insisten en las necesarias reformas sociales para que el Pueblo pueda hacer efectiva la Alianza con Yahvé en la convivencia de todos los derechos, en la comunidad de los hermanos de un solo clan cuyo *Redentor* (o *Rescatador*) es el Señor. El Deuteronomio suele usar la palabra «tu hermano» para designar al pobre que comparte con el otro los mismos derechos y el mismo destino y, sin embargo, no tiene participación en los mismos bienes. He aquí algunos de los tantos ejemplos de casos en los cuales Yahvé ejerce su soberanía sobre la tierra, en favor de los desposeídos³², y que por lo mismo limita el ejercicio de posesión de quienes usufructúan la tierra:

Los que levantan la cosecha no deben recogerla hasta sus límites ni espigarla totalmente, sino que han de dejar una parte,

³¹ H. H. ESSER, "pobre (ptochós)", en L. COENEN, (ed.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* III, Salamanca, Sígueme 1986, p. 381.

³² A. VANHOYE, "Destination universelle des biens de la terre selon la Bible", en AA. Vv., *Une terre pour tous les hommes. La destination universelle des biens* (Colloque international Justice et Paix, 13-15, mai 1991), Centurion, París 1992, p. 12: «Un texto del Sirácide es particularmente sugestivo, pues al decir: "Hijo mío no privas al pobre de su subsistencia" (Si 4,1), el Sirácide deja entender que "su subsistencia" pertenece al pobre, aun cuando no sea su propietario legal, que rehusar hacerlo partícipe es "privarlo" de los bienes a los que tienen derecho. Una exhortación del libro de los Proverbios podría interpretarse en el mismo sentido, pues dice literalmente, hablando del pobre: "No rehuses un bien a su poseedor" (Pr 3,27)».

que corresponde a Yahvé, y El la da como derecho al forastero, al huérfano y a la viuda, los cuales pueden colectarla (Dt 24,19-21; Lev 19,9s; Rut 2,2). El diezmo de toda la cosecha, que pertenece a Yahvé (Lev 27,30-32), cada tercer año ha de ser dedicado al levita, al forastero, al huérfano y a la viuda (Dt 14,28-29; 26,12-15)³³. Y todo aquél que pasare por un campo sembrado, si tuviere hambre, puede comer de sus frutos «en la presencia de Yahvé» (Dt 23,25-26), aunque no puede arrancarlos para llevárselos, pues esto sería un robo.

Se tiene el derecho a rescatar toda tierra que se hubiese vendido, y si ni el individuo que se ha visto forzado a privarse de ella, ni su clan, tuvieren las posibilidades del rescate, entonces dicha tierra volverá a sus poseedores en el año sabático, rescatada por Yahvé. En tal caso, Este se constituye en el Rescatador del pobre, sin tener que pagar un precio por el rescate, porque El es el Señor. La base legal es ésta: Yahvé es el poseedor de la tierra, y la ha repartido para su uso entre las diversas familias; el israelita sólo puede poseerla «delante de Yahvé» (Núm 32,22; cfr. 26,55s; 33,54; 36,2; Dt 1,25), para asegurar a cada una de las familias el goce de los frutos de la tierra, necesario para su subsistencia. De ahí que, por derecho, la herencia de familia (Lev 25,23-28; 1 Re 21,1-3) es inalienable; y esto para que, al menos como un ideal de justicia, «cada uno viva bajo su parra y bajo su higuera» (1 Re 5,5; cfr. Miq 4,4; Zac 3,10). Por eso en el año jubilar, si no ha sido rescatada antes, la tierra vuelve a su original propietario (Lev 25,13-19.24-28). Mas si esta institución de hecho permaneció en el plano de la norma ideal, sin embargo la raíz de la que retoñan como diversos brotes a través de los tiempos las leyes aplicativas, es permanentemente válida: «La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía, y vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes» (Lev. 25,23).

³³ Nótese la inspiración bíblica de la norma para el uso de los bienes de la Iglesia, que exige una revisión a fondo sobre los criterios reales que regulan la disposición de los mismos sobre nuestras Iglesias de América, conforme a los fines para los cuales es lícito a la Iglesia adquirirlos y poseerlos: "Sostener el culto divino, sustentar honestamente al clero y demás ministros, y hacer las obras de apostolado y de caridadm, sobre todo con los necesitados" (Canon 1254 § 2; cfr. PO. 17c).

Es el Señor quien reparte las tierras como patrimonio a todos los pueblos (Dt 32,8; cfr. Gen 10,32; Hech 17,26). Y aunque Yahvé ha señalado los territorios para cada tribu de Israel (Jos 13-19), sin embargo expresa su voluntad soberana de que los futuros inmigrantes sean tratados a la par de los israelitas, pues no menos que éstos son sus criaturas amadas: «Cuando un emigrante venga a instalarse entre vosotros, en vuestra tierra, no lo explotaréis; sino tratarás a tal inmigrante como un nativo, como uno de vosotros» (Lev 19,33-34), y el motivo es el de solidaridad e igualdad, ya que el inmigrante en Israel, al igual que el pueblo israelita, participa de la misma condición humana y experimenta las mismas limitaciones: «Lo amarás como a ti mismo, porque también vosotros habéis sido emigrantes del país de Egipto» (Lev 19,34; cfr. Dt 10,19). Y recuérdese que la ley de dejar una parte de la cosecha para los desheredados, incluye a los forasteros entre los beneficiarios.

Mas, aunque fuesen contingentes las normas particulares para hacer efectivo un principio semejante, éste es firme y hondamente fincado en la revelación sobre el señorío de Dios; es decir, sobre su reinado absoluto, del que nosotros participamos activamente como don del Señor. Por eso el Deuteronomio (sobre todo en 15,1-11), establece de modo insoslayable la ley de base: es responsabilidad de todo el pueblo «que no haya ningún pobre en medio de ti» (v. 4); si bien reconociendo de modo realista que siempre habrá fallas humanas, la revelación proclama tal deber, que recae sobre toda la comunidad y sobre cada uno de sus miembros, como un reclamo constante a la conciencia de los hombres: «Ciertamente nunca faltarán pobres en este país: por esto te doy yo este mandamiento» (v. 11).

El año jubilar debe recuperar la liberación de nuestra existencia, y el señorío de Dios sobre cada una de las cosas que El nos dio. En la encíclica *Centesimus Annus* el Papa no se limita a mencionar las posesiones materiales, sino que se refiere también a todo tipo de beneficios espirituales, como la inteligencia y la capacidad de amar; ni sólo a riquezas económicas, sino también a los bienes de salud y de cultura. Y el gozo por el don de los bienes que se nos han dado, ha de aspirar a dar a estos bienes la oportunidad de servir a aquello para lo que nos fueron confiados.

El Papa escribe lo siguiente: «Una de las consecuencias más significativas del año jubilar era la «emancipación» de todos los habitantes necesitados de liberación» (TMA 12). Por eso añade que es una grave misión de la Iglesia, como parte integrante de la evangelización, buscar que todos los seres humanos sean libres y puedan gozar de los frutos de la tierra, según el fin para el que fueron creados. Para ello nos invita a tomar en serio la Doctrina Social de la Iglesia, como parte integral de la Buena Nueva (Lin 25b). No podemos prescindir de ella sin mutilar el Evangelio.

Parece urgente que en un Sínodo de la Iglesia en todos los países de América, se dé un espacio muy particular al problema de las migraciones y de las minorías. Aun cuando nuestros hermanos emigren de su país, bajo cualquier circunstancia, llevan consigo su dignidad humana, fuente de los derechos que su Padre les ha otorgado por el simple hecho de ser humanos. No pueden borrar dichos derechos, que son universales, las barreras que delimitan los Estados o las Diócesis, todas ellas artificiales y convencionales. No rara vez las fronteras de los Estados son impuestas como una muestra permanente del pecado estructural del poderío. También Jesús, en su niñez, sufrió en su carne el dolor del emigrante (Mt 2,13-15). A la luz de la voluntad del Señor en el Antiguo Testamento, habría que revisar con apertura de espíritu la misión de la Iglesia en favor de estos hermanos, sea en cuanto a sus derechos respecto al trabajo, vivienda, salud, etc., sea también en cuanto a sus derechos de ser atendidos en su vida cristiana y evangelizados como todos sus demás hermanos en la fe. Una vez más, este fenómeno tan real exige una nueva revisión, con criterios del Evangelio, de la distribución de los bienes espirituales, y en concreto de las vocaciones de servicio apostólico.

Dirección del Autor:

Centro "José Acosta"

Chancay 750

Apartado 10226

Lima 100

PERÚ

sumário

Com a clareza e intuições próprias da mulher, Maria Clara Luchetti, nos abre perspectivas para uma compreensão existencial e renovadora do urgente chamado à conversão, na América Latina de hoje. Com o fogo do Senhor, convertidos a serviço dos crucificados da história e, humildemente, abertos para reconhecer no outro a manifestação do Senhor.

La triple conversión de América Latina

Maria Clara Lucchetti B.

Doctora en Teología sistemática de la Universidad Gregoriana de Roma. Graduada en Comunicación social por la Universidad Católica de Río de Janeiro. Actualmente es profesora asociada de tiempo contínuo del departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Río, coordinadora del proyecto Loyola de fe y cultura; investigadora del Centro Juan XXIII de Investigación y Acción Social de Río de Janeiro

medellín

La fe cristiana es constitutivamente fe en Jesucristo. En el centro de la experiencia de fe del Cristianismo está la persona de Jesús de Nazaret, reconocido y confesado por la comunidad primitiva como el Cristo de Dios, el Señor exaltado sentado a la derecha del Padre.

La Iglesia, en el umbral del Nuevo Milenio, y en el primer año que prepara el Gran Jubileo del año 2000, vuelve su mirada hacia ese Jesús, deseando encontrarse con Él, conocerlo más íntimamente, para más amarlo y seguirlo¹. A toda la Iglesia, por lo tanto, que desea un encuentro en mayor profundidad con Jesucristo, es propuesto un camino de *conversión*².

Como dice el documento preparatorio para el Sínodo de América, «la conversión... no es un hecho aislado, sino un proceso constante en la existencia del cristiano. Dura lo que dure su vida. No es un hecho que afecte sólo a las personas individuales, sino también a los grupos humanos, a las instituciones y estructuras sociales en cuanto creadas y dirigidas por personas humanas, libres y responsables»³. Haciendo el examen de conciencia que pide el Papa en su carta sobre el Tercer Milenio⁴, los cristianos

¹ Cfr. *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, n. 102. Este deseo, San Ignacio lo propondrá al ejercitante que lo transformará en petición dicha, suplicada y repetida a lo largo de toda la Segunda Semana de sus Ejercicios.

² La palabra conversión tiene varios significados: 1) Hecho o efecto de convertir (-se). 2) El hecho de pasar de un grupo religioso para otro, de una para otra secta o religión. 3) Psiq. Proceso en virtud del cual emociones se transforman en manifestaciones físicas.. Pero aquí entendemos *conversión* como μετανοια (metanoia), cambio de camino, reversión de la mirada para volver al camino que corresponde y que es el verdadero camino. Es, en suma, «toda decisión o innovación que de alguna manera nos acerca o nos conforma más con la vida divina (T. GOFFI, *Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Paulinas, p. 269).

³ Cfr. *Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*, Lineamenta, Ciudad del Vaticano, 1996, p. 14, n. 16.

de todo el mundo son llamados a ponerse delante del Señor y preguntarse sobre su parte de responsabilidad en relación a los males que afligen a los hombres y mujeres de su tiempo.

La Iglesia de Latinoamérica, con el peso de su historia y la particularidad de sus características, es llamada a vivir esa conversión de manera propia pero no menos radical. El misterio mismo de Jesucristo, su vida, muerte y resurrección, son la primera interpelación a esa conversión.

Conocerlo a Él (Fil 3, 10)

Los Evangelios no son biografías, ni el Nuevo Testamento en su totalidad, un documento meramente histórico. Pero, sobre una base histórica real y auténtica, los autores neo-testamentarios ofrecen su interpretación de fe de los hechos histórico-transcendentes que marcan la vida, muerte y resurrección de Jesús. Acercarse a Él es, por lo tanto, acercarse al misterio de su persona, de su figura, y por ella ser interpelados en cada momento histórico y cultural que le toca a la humanidad vivir.

Porque no es simplemente una figura histórica entre otras, Jesucristo es referencia para todas las personas de todos los tiempos y lugares. Porque no es apenas una proyección de las primeras comunidades, sino que tiene solidez histórica, Jesucristo puede ayudar concretamente a cada hombre y a cada mujer en su inserción real e histórica, en sus circunstancias espacio-temporales. Los nombres y títulos con que los testigos llamaron a éste que confesaron como su Señor pueden ayudarnos a comprender algo más de su compleja y fascinante identidad y permitir un acercamiento más íntimo y verdadero a su persona. Así como ayudaron a estos mismos testigos en su afán de anunciar y proclamar la misteriosa identidad de este hombre, con quien un día se encontraron y a causa de quien tuvieron su vida enteramente cambiada y *con-vertida*⁵.

⁴ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, AAS, 1995. n.27.

⁵ Son innumerables los títulos con que los primeros cristianos llamaron a su Maestro. Entre ellos, los más conocidos son: Mesías, Hijo del Hombre, Hijo de Dios, Señor, etc. Ver sobre esto, el excelente análisis que hace W.

Aunque no podamos, en los límites de este artículo, analizar todos estos títulos, que son bastante numerosos, señalaremos uno que puede ayudarnos en nuestro propósito de conocer mejor el misterio de Jesús, hecho de una fecunda tensión entre historia e interpretación.

Jesús el Mesías (= el Cristo - Χριστός): *Christus* es la forma latina del griego *Christós*. Esta palabra corresponde al hebreo *masiab* y designa a alguien que ha sido solemnemente ungido para desempeñar un cargo⁶. La forma helenizada de la palabra hebrea es *Mesías* que aparece en el NT griego solamente dos veces y sólo en Juan (1,41; 4,25). Las dos veces, es traducida por *Christós* por el mismo evangelista y se refiere a Jesús de Nazaret. Lo decisivo que hay que decir en relación con la palabra Χριστός en el NT es que el testimonio neotestamentario relativo a Jesús de Nazaret es conscientemente «cristológico», aún a pesar de las diferencias de detalle con la expectación mesiánica del judaísmo de la época. Siempre que se habla de Jesús en el NT, se trata de él como Cristo-Mesías.

Esto lleva consigo que en todo el NT el mesianismo ya no está bajo el signo de la expectación, sino bajo el del cumplimiento. Por todas partes se habla del acontecimiento de Cristo en el tiempo pasado del verbo. Ciertamente, la mirada de los evangelistas se dirige también hacia el futuro, e incluso algunas veces con mucha intensidad⁷. Pero aquél a quien se espera, como alguien que ha de venir, es en realidad alguien que vuelve; no es un desconocido, sino tan conocido para los suyos -que le esperan con impaciencia- como ellos lo son para él (cfr. Jn 10,14, el evangelio del Buen Pastor).

El nombre de Jesucristo abarca, pues, para la fe cristiana, mucho más que la mesianidad de un cierto Jesús de Nazaret, en el

KASPER en sus libros *Jesús el Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1982, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1987.

⁶ La palabra misma *Cristo* traducida quiere decir eso: Ungido. El Mesías esperado por el pueblo de Israel sería ese Ungido de Dios, con connotaciones reales (el rey recibía la unción al ser hecho rey) pero sin embargo siendo mucho más que los reyes de Israel, pasando por la categoría de la realeza y al mismo tiempo trascendiéndola.

⁷ Cfr. Lc 22,28-30; Jo 6,66-68; 15,27; 16,16-33; 17,24-26 entre otros.



que Dios cumplió las promesas hechas al pueblo de Israel. Para el NT, toda la salvación, que Dios había planeado y dispuesto para el mundo, está ligada a Jesús, en cuanto Cristo. Y si Cristo -título honorífico- pasó a ser una parte constitutiva del nombre de Jesús, esto significa que con él se expresaba el rasgo esencial de su aparición histórica, que era, al mismo tiempo e inseparablemente, el presupuesto de toda su obra como mediador de salvación⁸.

Y esto incluye su sumisión amorosa a la voluntad del Dios que él llama Αββα (Abba). En esta línea, el «sí» de Jesús a su vocación mesiánica significa para el kerigma de las primeras comunidades cristianas el presupuesto de su camino a la cruz y de su resurrección y glorificación. Jesucristo no es un Mesías triunfal, sino que la expresión más completa de su mesianidad para la cristología se encuentra en el llamado himno cristológico, incorporado por Pablo a su carta a los Filipenses (Fil 2,5ss), describiendo el camino que fue el suyo, hecho de *kénosis*, (humillación y obediencia) hasta la muerte de cruz, seguida de su exaltación a la diestra de Dios⁹.

Para la comunidad eclesial, será algo de fundamental importancia percibir y seguir el camino vivido por Jesús de Nazaret en la etapa terrena de su vida, etapa que se caracteriza como de vaciamiento-servicio. En esa etapa, la comunidad observa actitudes, prioridades, comportamiento, predicación de Jesús que tienen valor paradigmático. Y aunque no se trate de *imitación literal* sino de *seguimiento creativo y nuevo a cada paso*, la comunidad se siente conducida por el mismo Espíritu que impulsó a Jesús durante su vida, aunque las circunstancias en donde ese seguimiento tendrá que darse son diferentes y puedan cambiar a cada día¹⁰.

El mesianismo de Jesucristo, sin ser algo que acomoda en un presente que ya recibió plenamente el cumplimiento de las

⁸ Ver sobre este aspecto de Jesucristo como único mediador el notable libro de B. SESBOUÉ, *Jesús Christ, l'unique médiateur*, Cerf, París 1992 (trad. esp. Secretariado Trinitario, 1994).

⁹ Cfr. *ibid* la segunda parte: «La mediación ascendente», pp. 277-417.

¹⁰ Cfr. algunas cristologías actuales, que trabajan intensamente esa dimensión del seguimiento, que no es imitación. Ver por ejemplo, las cristologías de W. KASPER, R. FABRIS, B. FORTE, J.L.GONZÁLEZ-FAUSS, C. DUCQUOC, J. SOBRINO etc.



promesas de Dios a su pueblo elegido, recuerda que hay que estar siempre en tensión hacia el futuro, hacia lo que ha de venir¹¹. y esto ya que el Mesías esperado tan ansiosamente por el pueblo, la fe cristiana proclama no solamente que ya vino, sino que vendrá otra vez con gloria¹². La existencia cristiana, por lo tanto, a partir del mesianismo de Jesús, es llamada a ser una constante *conversión*, μετανοια, cambio de vida; un constante anuncio de la Buena Nueva de que Aquél que ya vino, vendrá y reconocerá a todos los suyos, y por ellos será reconocido. Mientras tanto, hay que ponerse en su seguimiento, en la obediencia, la humildad y el servicio constante y despojado.

A la Iglesia de América Latina de hoy le está siendo pedido también que, al acercarse al misterio de Jesucristo y disponerse a seguirlo, examine su sentir y su actuar y vea cuales son los puntos en que más necesita conversión. Cuales son aquellos elementos en que más debe dejarse transformar para entrar en solidaridad activa con el servicio de Jesucristo, para así confesar su señorío y su mesianismo.

Señalamos en seguida a tres de esos puntos, que nos parecen de vital importancia para la Iglesia del continente en este momento que le toca vivir.

¹¹ Cfr. muchos textos del Nuevo Testamento, pero especialmente Hech 1,11.

¹² En este punto de vista, el judaísmo puede iluminar bastante la experiencia cristiana. Pues en cuanto la esperanza judía parte del no cumplido aún e impulsa en dirección a su incipiente cumplimiento, la cristiana, a partir del cumplimiento que cree alcanzado en Cristo, ilumina aquello que está dolorosamente no-cumplido en el hombre y el mundo. *La esperanza* es como el punto hacia adonde se dirige la mirada de todo aquél o aquella que hace la experiencia del Dios de la Biblia. Israel es el factor intranquilizador de la historia universal, el fermento propiamente dicho de la historia. En virtud de su esencia profética, Israel convirtió el idealismo filosófico y el evolucionismo científico en un pragmatismo que impulsa inexorablemente hacia adelante. Ver sobre esto el texto de la comunicación por mi presentada en el congreso de la Sociedad Brasileira de Teología, en 1996: *Nuevos paradigmas en la mística cristiana*, a ser pronto publicado por las Ed. Loyola, SP, Brasil.

1. Convertirse al ardor de Jesucristo

En Nuevo Testamento, la palabra *fuego* (*pyr*) se encuentra en 71 ocasiones, con distintas concepciones¹³.

La que especialmente aquí nos interesa es la que podemos ver en los versos 49 y 50 del capítulo 12 del evangelio de Lucas:

«He venido a traer fuego a la tierra; ¿y qué mas quiero, sino que arda?
Tengo un bautismo a recibir; ¡y cómo me constriñe hasta que se cumpla!»

La misión de Jesús es ahí presentada como cumplimiento de la profecía del Bautista, en el mismo Lucas, capítulo 3, verso 16: *"Él os bautizará con espíritu y con fuego"*. En ese capítulo 12, entretanto, la misión del que bautiza en el espíritu y en el fuego está profunda e íntimamente conectada con la pasión que habrá de padecer. Jesús -como el Bautista- trae el juicio sobre la tierra, simbolizado por el fuego, que a todo quema, cauteriza, purifica y juzga. Pero de tal forma lo trae que lo toma sobre sí mismo, pasando él mismo por el fuego en cuanto prueba y bautismo. El juicio escatológico, que a todo y a todos ha de juzgar en el final de los tiempos es asumido *ya* en el presente de la pasión de Jesús¹⁴.

La misión de Jesús, y en consecuencia, la misión de todos sus seguidores, discípulos y apóstoles ha de estar marcada por esta entrega purificadora y consumante del fuego, como imagen e instrumento del juicio divino. Predicar y sobretodo vivir el evangelio de Jesús es, por lo tanto, inseparable de exponerse y entregarse a ese fuego del amor de Dios que a todo juzga porque a toda mentira y falsedad desenmascara. Es entregar su hombre

¹³ Cfr. verb. FUEGO, in L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. II, Sígueme, Salamanca 1985, p. 218, que clasifica por grupos las diversas utilidades de la palabra: como fenómeno de la vida cotidiana: Mc 9,22; Lc 22,55; Hech 28,5; Heb 11,34 (como suplicio); Ap 17,16; 18,8 (en la guerra). En sentido figurado: Tg 3,5 s (la lengua como fuego de iniquidad); Lc 12,49 (el fuego de la discordia).

¹⁴ *Ibid*, p. 219.

viejo al juicio, negándose a sí mismo, y vivir y anunciar, en medio del pueblo, la novedad de la Buena Noticia del Evangelio de Jesús, con ardor siempre renovado¹⁵.

Siendo, pues, una imagen y un símbolo contradictorios, pudiendo significar también oposición al Reino de Dios y a la verdadera vida (cfr. Mc 9,48: Ap 14,10;19,20; 20,10.14; 21,8), el fuego puede legítimamente ser interpretado, como aquí lo hacemos, en cuanto característica ineludible del estilo de vida y el trabajo de todo aquél o aquella seducidos por Jesucristo, que en su fuego y su Espíritu Santo fueron bautizados y que están dispuestos a llevar ese bautismo hasta el final, como el mismo Jesús lo llevó¹⁶.

Sentir adentro suyo ese fuego que arde y quema, no tener descanso ni sosiego, sino experimentarse constreñido y deseoso de que él finalmente arda y a todo inflame es condición primera e indispensable, por lo tanto, de todo empeño y proceso de conversión.

De ese ardor antiguo y siempre nuevo se puede constatar que sin duda remonta a los primerísimos orígenes del Cristianismo. Si no, ¿cómo olvidar el siempre inflamado y apasionado Pablo de Tarso, irremediabilmente conquistado por el Galileo que se le manifestó Resucitado en el camino de Damasco y sus seguidores antes tan encarnizadamente perseguidos?

El gran apóstol de los gentiles, el incansable evangelizador de la primera hora de la Iglesia, sentía quemándole sin tregua las

¹⁵ Ibid, que agrega: «Las obras perversas serán consumadas pero el constructor de la obra se salvará a duras penas, como un timón arrancado del leño que arde».

¹⁶ Ver las cuestiones que sobre la autenticidad lucana de este *lógion* levantan P. BENOIT y M.E. BOISMARD, *Synopse des quatre Evangiles*, Tome II, París, Cerf, 1972, p 285. Después de decir, entretanto, que es imposible, sin conocer el contexto primitivo de este *lógion*, precisar cual es este «fuego» que Jesús vino a sembrar sobre la tierra, acrecenta: «Si se toma este verso 50 por una composición lucaniana destinada a explicitar el sentido del verso 49, Lucas querría decir que el "bautismo del cual Jesús debe ser bautizado, esto es, su muerte, (Cfr Mc 10,38) es una condición necesaria para el envío del "fuego" Y pregunta, en seguida: «...para Lucas, el "fuego" del verso 49 no simbolizaría entonces el Espíritu Santo enviado a la Iglesia después de la muerte de Jesús" (cfr. Hech 2,3; 2,31-33)?».

entrañas -el amor de este Señor por quien había dejado todo. Y ese sentir se manifestaba no sólo en cuanto delicada com-pasión que, refinándole la sensibilidad apostólica, lo hacía participar en el sufrimiento de los demás, muy concretamente de aquellos por él evangelizados (Cfr, 2 Cor 11,29: «¿Quién sufre que yo no arda?»). Sino que también lo hacía exclamar, en un suspiro enamorado: «Ay de mi si no evangelizo» (1 Cor 9,16), dando testimonio del ardor apostólico y evangelizador que lo consumía sin cesar.

Así como Pablo, muchos otros y otras, confesores, mártires, apóstoles, profetas, fueron abriendo camino para el mensaje del Reino y la realidad del cuerpo de la Iglesia con el ardor del cual se encontrabá lleno su corazón. Hicieron así crecer sin cesar el incendio inaugurado por Dios, vivido y manifestado hasta la muerte de Cruz por Su Cristo y continuado por la efusión de Su Paráclito.

En estos veinte siglos de Cristianismo, muchos han sido los hombres y mujeres que han vivido y testimoniado de este ardor que abre camino, en todo tiempo y lugar, al Evangelio. Para muchos de ellos, la descripción de la experiencia del amor de Dios que un día se les cruzó por delante y se apoderó de sus cuerpos y corazones, encontró en el fuego y en el ardor palabra y simbolismo adecuados para comunicar su contenido más profundo¹⁷.

En los muchos estilos y modos de vivir la Buena Nueva del Cristianismo que el Espíritu Santo, con su divina creatividad, fue inspirando a tantos cristianos a lo largo de dos mil años, se puede observar y constatar como nota recurrente la presencia del fuego abrasador y quemante del amor divino que hace de toda vida y de toda misión cristiana una loca y apasionada aventura que no deja ninguna dimensión humana sin ser profundamente tocada y afectada.

¹⁷ Cfr. IGNACIO DE LOYOLA, cuya etimología del mismo nombre significa fuego (Ignis= Iñigo) y que describe la experiencia de la consolación espiritual en sus Ejercicios como si el alma «abrazándose e inflamándose toda en el amor de su Creador y Señor...» (cfr. EE.EE. 15). Cfr. tb. el gran pensador B. PASCAL, en el ardiente escrito de su *Noche*, que empieza con la palabra *Fuego!* (Cfr. B. PASCAL, *Oeuvres Complètes*, La Pléiade, París 1975) y tantos más.

Convertirse de la mediocridad y de la tibieza que el Señor vomita de su boca (Ap 3,16) hacia ese amor apasionado, dejarse inflamar por el fuego del Espíritu Santo implica hoy para la Iglesia de América Latina no tener miedo de la visibilidad, del testimonio que grita en las plazas públicas, que está listo a dar, en toda ocasión y en toda situación «con dulzura y respeto» razón de su esperanza (cfr. 1 Pe 3,15-16). Decir «no» a toda mediocridad y creer en su vocación radical a la santidad es hoy para América Latina un gran desafío en cuanto Iglesia. Y es quizás el mejor servicio que pueda prestar al mundo, a ejemplo del servicio de Jesucristo.

2. Convertirse al servicio de Jesucristo

La palabra griega *Κυριοζ* (*Señor*), innumerables veces aplicada a Jesucristo en el Nuevo Testamento, califica un señorío que goza de legalidad y representa una autoridad reconocida. La designación de Jesús como *Κυριοζ* corresponde al tratamiento que al Jesús terreno se le daba. Posiblemente remita al título de rabbi (maestro), implicando el reconocimiento de su persona como señor, así como la disposición de obedecerle (Cfr. Mt 7,21; 21,29ss; Lc 6,46)¹⁸.

Esto hace con que Jesús esté por encima de las instituciones humanas y religiosas, como el sábado, y que lo que el Jesús terreno dijo tenga autoridad incuestionable para la comunidad, incluso después de su muerte y resurrección¹⁹. La invocación de fe *Κυριοζ* -originada sobretudo en la comunidad helenística prepaulina- significa que la comunidad neotestamentaria se somete a su Señor, confesando, al mismo tiempo, que es el soberano del mundo (cfr. Rom 10,9a; 1 Cor 12,3; Flp 2,11)²⁰.

Κυριοζ exaltado, Jesucristo domina sobre toda la humanidad y todo el *χουμοσ* (cosmos). Ante él, todos los seres del cosmos doblarán la rodilla, una vez que, honrando a él, se honra al

¹⁸ Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, pp. 242-272.

¹⁹ Cfr. *ibid* y tb. C. DUCQUOC, *O homem Jesus*, SP, Loyola, 196S y *O Messias*, SP, Loyola, 1970.

²⁰ Cfr. L. COENEN, E. BEYREUTHER y H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. II, Sígueme, Salamanca, 1985.

mismo Dios Padre, a la derecha del cual está (Ef 1,20; 1 Pe 3,22). De esta forma, Jesucristo recibe los mismos títulos que Dios (cfr. 1 Tim 6,15; cfr. Dn 2,47).

Sin embargo, la proclamación de Jesucristo como Señor tiene una particularidad que la hace distinta de todos los demás señoríos y que completa el perfil de este Señor que es el centro de la fe cristiana de los orígenes hasta nuestros días. El señorío de Jesucristo es inseparable de su servicio. El Señor exaltado es inseparablemente el Siervo de Dios, y es a causa de su condición de siervo que se le puede proclamar Señor.

El concepto de siervo, presente por ejemplo en Mc 10,44 tiene indudablemente el trasfondo de Is 53, o sea, trae consigo el *'ebed ywhw*, centro de interés de los cánticos del siervo de Dios, que según una antigua tradición, fue aplicado a Jesús. Este tema perpassa todos los Evangelios Sinópticos, aunque muchas veces no expresado con la palabra siervo (*doulós, paîs*) sino como *hviós* (= *hijo*) (Cfr. Mc 1,11 y *pars* = bautismo; Mc 9,7 = transfiguración). En Jn, no aparece la denominación de Jesús como siervo (*paîs* o *doulos*), sino solamente como hijo (*hyios*). Sin embargo, según las circunstancias del Evangelio, se da también el motivo temático del siervo (cfr. Jn 13, 4ss: el lavatorio de los pies, servicio humilde del esclavo, realizado por Jesús a las puertas de su pasión). Y en Jn, además, aparece también Jesús bajo la imagen del cordero de Dios (*αμνός του Θεου*) que tiene netas referencias al Siervo de Is 53, que «como un cordero llevado al matadero, no abrió la boca» (cfr. v. 4-7). A Jesús no se le compara solamente con un cordero, sino que Jesús es el cordero de Dios (cfr. Jn 1,29,36; Hech 8,32; 1 Pe 1,19)²¹.

Esa presentación de Jesús como el cordero de Dios tiene un triple significado: a) Hech 8,32 hace resaltar su paciencia en el sufrimiento; b) 1 Pe 1,19 con las expresiones «sin defecto y sin mancha» pone de relieve la impecabilidad y perfección del sacrificio de Jesús; c) Jn 1,29.36 señala la fuerza expiatoria de la muerte de Jesús, que quita, es decir, borra el pecado del mundo.

²¹ Cfr. *Ibid.* Ver tb. la tesis doctoral de M. L GORGULHO, *Estudo sobre os cantos do Servo de Javé*, PUC, Río de Janeiro, mimeo, 1990.

Así Jesucristo, el Señor exaltado a la derecha de Dios Padre es inseparablemente el siervo que se vacía de las prerrogativas gloriosas de su condición divina para entrar en un camino de obediencia que lo llevará hasta el sacrificio de la cruz (cfr. Fil 2,5ss); es el cordero que por su sacrificio quita el pecado del mundo (Jn 1,29.36; Hech 8,32; 1 Pe 1,19)²².

Eso implica para todos los cristianos que entrar en el camino de Jesucristo es inelucablemente entrar en su obediencia, en su servicio humilde, en su fidelidad al Abba (Αββα = Padre) hasta la muerte de cruz, en su amor a los hermanos hasta dar por ellos la vida²³. Solamente entonces se podrá participar en su gloria, en la medida en que la infinita ciencia y el señorío de Dios lo determinen.

La Iglesia latinoamericana, en ese momento de su historia, no puede olvidar que el Señor la llama a una conversión siempre renovada al servicio configurado al suyo. Por ser Iglesia en un continente que posee más de 30 millones de personas por debajo del nivel de pobreza, esa conversión al servicio tiene que ser necesariamente una conversión al servicio de los pobres, de los humillados de toda suerte, de aquellos crucificados de la historia en quienes Jesucristo continúa hoy a vivir su pasión²⁴. Servir humildemente a esos deheredados del progreso, víctimas de toda clase de injusticias y opresiones es hoy, como lo fue ayer y desde siempre, para la Iglesia latinoamericana un llamado a una conversión continuada y siempre más profunda²⁵.

²² Cfr. B. SESBOUË, op. cit., toda la segunda parte, sobre la mediación ascendente, sobretudo el capítulo sobre el sacrificio de Jesús.

²³ Ver la reflexión que sobre eso hace J.I. GONZÁLEZ FAUSS, en *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1987, pp 78-89. Cfr. tb. la reflexión de C. PALACIO sobre la obediencia de Jesús, «Etude comparative de quelques christologies actuelles en relation à l'obéissance de Jésus, en *Concilium* 159, 1980, pp 105-117.

²⁴ Cfr. lo que dice J. MOLRMANN, en su libro *El Dios Crucificado* sobre los crucificados de la historia, en quienes sigue la pasión de Cristo.

²⁵ Cabría aquí una nota de atención a lo que esa cuestión suscita en términos eclesiales latinoamericanos. La Teología de la Liberación, que conoció tan notable desarrollo aquí, hoy parece que se encuentra en otro momento de su trayectoria: tiempo de balance, de evaluación, de un cierto silencio. Sin embargo, quedará para siempre en el rol de los grandes datos positivos

3. Convertirse a Jesucristo que se manifiesta en el «otro»

Si algo se puede decir del Cristianismo, seguramente es el hecho de que la alteridad está en el centro de su identidad y comprensión. No en cuanto teoría sobre, ni mucho menos en cuanto discurso construido y riguroso sobre el otro. Todo lo que pueda haber de discurso y teoría en este particular, emerge y se hace inteligible a partir de una experiencia²⁶. Esta experiencia es fundamentalmente experiencia de relación. En este sentido y solamente a la luz de este hecho primero, es que se puede hablar entonces de conocer y conocimiento²⁷.

La vida cristiana es, sí, un conocimiento, pero un conocimiento que ad-viene de la experiencia y en donde la inteligencia y el intelecto entran solamente en el sentido de comprender no la experiencia, abstractamente hablando, sino el sujeto concreto que la hace²⁸.

de esa teología el hecho de haber llamado la atención para algo tan antiguo y tan central en la vivencia del evangelio como el amor especial de Dios por los pobres y el servicio privilegiado de que deben ser objeto por parte de toda la Iglesia que se quiere fiel a su Señor.

²⁶ Entendemos por experiencia, y concretamente por experiencia religiosa, aquello que se percibe de modo inmediato y se vive antes de todo análisis y de toda formulación conceptual. Se trata de la vivencia concreta del hombre que se encuentra, gracias a una fuerza que no controla o manipula, frente a un misterio o un poder misterioso. Cfr. sobre eso *Diccionario de las Religiones*, Herder, Barcelona 1987, verb. *experiencia cristiana y experiencia religiosa*. Ver tb. J. MOLTSMANN, *The Trinity and the Kingdom of God*, SCM Press, London 1981, p. 4; L. BOFF (org) *Experimentar Deus hoje*, Vozes, Petrópolis 1975, especialmente el capítulo escrito por el Pe. H.L. VAZ.

²⁷ Cfr. El sentido del *conocer* bíblico, que es inseparable de *amar*. Cfr. J. MOLTSMANN, op. cit. p. 9. Ver tb. lo que sobre eso dice B. SESBOUÉ, op. cit., cap. 5.

²⁸ Cfr. sobre eso lo que dice Santo Tomás de Aquino: «*Non infellectus intelligit sed homo per intellectum* no sea, es el hombre concreto en su polivalencia intencional el sujeto del acto de abrir-se a su objeto, movimiento que caracteriza la experiencia. Abriéndose, ese hombre se hace capaz de acoger el ser en la riqueza analógica de su absoluta universalidad. *Summa Theologiae* 1a., q. 72 ad 1m, cit. por H.L. VAZ, "Mística e política. A experiência mística na tradição ocidental", in M.C. BINGEMER

En el centro de esta experiencia está no solamente el sujeto que conoce, es decir, el yo, sino el *otro*, o sea, el tu o aun *él o ella*. Aquél o aquélla que por su alteridad y diferencia mueven el yo en dirección a una jornada de conocimiento sin caminos previamente trazados y sin seguridades otras que la aventura del descubrimiento progresivo de aquello que algo o alguien que *no soy yo* puede traer. Ese o esa que no soy yo, tampoco es *eso* (algo cosificado o reificado)²⁹ sino alguien que a mi se dirige, que me habla y a quien respondo, «otro» sujeto, cuya diferencia a mi se impone como una Epifanía³⁰, una revelación.

Esa relacionalidad con la diferencia del otro cobra dimensiones diferenciadas en la medida en que pone en el proceso y movimiento de relación un parcerero de dimensiones absolutas, con el cual el ser humano no puede siquiera cogitar en hacer numero, mantener relaciones simétricas o dialogar en términos de necesidad, sino apenas de deseo³¹. Se trata de otro cuyo perfil misterioso se dibuja sobretudo en las situaciones límite de la existencia y transforma radicalmente la vida de aquél o de aquella que se ve implicado/a en esta experiencia. Los teóricos y elaboradores del cristianismo han llamado a esa experiencia de experiencia mística³².

Definida por la teología clásica como «*cognitio Dei experimentalis*» o por tomistas del porte de J. MARITAIN como «experiencia frutiva del absoluto»³³ la mística hoy parece volver al proscenio del debate teológico. Más que a la historia y a las

E R.S.BARTHOLO (org.) *Mística e Política*, Col. Seminários Especiais Centro João XXIII, Loyola, SP 1994, p. 10. Cfr. tb. H.L. VAZ, *Antropología Filosófica II*, Col. Filosofía, Loyola, SP 1992, p. 37, n. 8.

²⁹ Cfr. M. BUBER, *Eu e Tu*, Moraes, SP 1977, 2a. ed., pp. XLV- LI.

³⁰ Cfr. E. LEVINAS y todo su discurso sobre la alteridad. Ver especialmente la obra *Autrement qu'êre ou au-delà de l'essence*, Folio, París 1996.

³¹ Ver lo que sobre eso digo en mi libro *Alteridade e vulnerabilidade. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*, Loyola, SP 1993, especialmente en el capítulo IV: "Experiencia de Deus. Possibilidade de um perfil?"

³² Cfr. H.L.VAZ, op. cit., pp. 11-12.

³³ Ver, L'expérience mystique naturelle et le vide, in *Oeuvres (1912-1939)*, Ed. H. BARS, Desclée, París, 1975, pp. 1125-1158, cit. por H.L.VAZ, op. cit., p. 12, n. 4.

escuelas de espiritualidad, o aun mismo a la ascética y a la mística y su estudio sistematizado, en cuanto áreas y disciplinas de la teología o de la espiritualidad, nos referimos a la búsqueda y a la sed por la experiencia, por el experimentar. Esa sed, que siempre ha acompañado el ser humano en su caminar histórico, encontraría la raíz de su recrudescer actual, a nuestro ver, en la feliz o infelizmente llamada crisis de la modernidad o advenimiento de la fragmentada pos-modernidad, así también como en el movimiento de resacralización más o menos apurado y anárquico del mismo mundo del cual la razón moderna se ha apresurado en proclamar el desencantamiento y la secularidad sin remisión y que ha llegado también a América Latina³⁴.

El Pe. Henrique de Lima Vaz, en excelente artículo³⁵ expresa esa interrogación que nuestros tiempos traen en cuanto a la cuestión de la mística: *“¿Sabrá el hombre del siglo XXI, una vez cruzado el desierto del nihilismo, reinventar un nuevo día histórico, iluminado por el sol de la Transcendencia y en el cual la auténtica experiencia mística pueda de nuevo florecer, reconocida como el bien más precioso de una civilización? Supongo que serán muy pocos los que hoy se hacen esta pregunta. Pero no encuentro otra manera de terminar esta exposición sino formulándola con la secreta esperanza de que para ella esté siendo generado, en las entrañas de la historia que habrá de venir, un radioso sí”*³⁶.

Osamos contestar a la interpelación lanzada por el Pe. Vaz diciendo que, a primera vista, este «sí» parece estar delineándose en el horizonte de nuestra historia contemporánea y en nuestro continente. La sed del sagrado, la sed por el misterio y por la mística en distintas formas, apareciendo después de la «expulsión» ensayada por la secularización y anunciada a los cuatro vientos por los maestros de la sospecha, denota un aparentemente nuevo emerger de valores como la gratuidad, la oración, trayendo a la luz criterios de verificación como, el deseo, el sentimiento y el

³⁴ Cfr. Sobre eso la reflexión que hago en la parte final del libro *Mística e política*, citado supra, n. 3, pp 287-288.

³⁵ H.L. VAZ, *Religião e modernidade filosófica*, in *O impacto da modernidade sobre a religião*, Loyola, SP 1992, pp. 10-63.

³⁶ Cfr. H.L. VAZ, op. cit. p. 63.

re-descubrimiento en nueva dimensión de la naturaleza y de la relación del hombre con el planeta³⁷.

La cuestión que nos queda después de esta constatación es, sin embargo, la falta de claridad de que esa búsqueda casi feroz de nuestros contemporáneos por experiencias místicas corresponda a una real búsqueda por un encuentro en profundidad, por un disponerse a ser afectado por la alteridad del otro. La búsqueda por sensaciones más o menos religiosas o «espirituales» no necesariamente implica deseo de abrirse a la experiencia de la alteridad, y puede no dejar brechas o espacios para que la alteridad y la diferencia del otro, epifánicamente, se manifiesten en toda su libertad, inventando la relación a cada suspiro y a cada paso.

Nos parece, por lo tanto, que la mística cristiana hoy se ve a brazos con la cuestión por su identidad, a veces perdida y fragmentada en medio a un mar de experiencias religiosas otras, que no necesariamente pasan por la Alteridad, la cual, en su absoluta libertad, se revela como Santidad, o sea, Alteridad absolutamente otra³⁸. Si muy fácilmente llamamos experiencia mística a toda y cualquier búsqueda de sensación «espiritual» conseguida a veces con recursos artificiales distintos a la relación que se instaura e se ahonda únicamente en la gratuidad, en la escucha y en el deseo, estaríamos traicionando la concepción misma de mística que hasta hoy ha marcado toda la tradición occidental y que está en el corazón de su identidad.

El camino de la relación con el otro -y en el caso de la mística, del otro que es Dios- es constitutivo de la experiencia mística. Y cuando se trata de la mística cristiana, ese otro, esa alteridad, tiene el componente antropológico en el centro de su

³⁷ Cfr. M.C. BINGEMER, *Novos horizontes para a contemplação e a práxis, in Mística e Política*, p. 288.

³⁸ Cfr. el significado bíblico de *Santo* atribuido a Dios: Santo es el separado, el diferente, aquél que no se suma a nada ni a nadie, el totalmente otro. Cfr. lo que dice K. ARMSTRONG, *Uma história de Deus*, Companhia das Letras, SP 1994, p. 52: "O hebraico *kaddosh* nada tem a ver com a moralidade enquanto tal, mas signirica a condição de «outro» uma separação radical. A aparição de *Javé* no monte *Sinai*s enfatizara o imenso fosso que de repente se escancarava entre o homem e o mundo divino. Agora os serafimns gritavam: «*Javé é ¡outro! ¡outro!*» (Isaías 6,3).

identidad, una vez que el Dios experimentado se hizo carne y mostró un rostro humano en Jesucristo. Todo lo que dice respecto a la experiencia mística, por lo tanto, no puede desviar o abstraer o aún mismo distraer de aquello que constituye la humanidad del ser humano. Es paradójicamente en la similitud más profunda con lo humano que el Dios de la revelación cristiana va mostrar su diferencia y su alteridad absolutamente transcendentales. Hasta tal punto que en el decir de un teólogo como K. RAHNER, «en Jesucristo, el misterio de Dios y el misterio de nuestra vida en gracia son un solo y mismo misterio»³⁹.

La mística cristiana en los tiempos actuales, y en una América Latina que se demuestra cada vez más invadida por un sin fin de propuestas «religiosas» nuevas, sectas y sincretismos, está más que nunca desafiada a re-descubrir su lugar y sus caminos, a mirar al humano y muy concretamente al «crístico» como vía necesaria para lo divino. Y preguntarse: ¿qué caminos nos apuntan las diferencias que hoy emergen con fuerza interpelante cuando se habla de lo humano? Más: ¿de qué manera pueden conducir a la experiencia plenificante de la unión con Dios o al conocimiento de Dios por experiencia en la contemplación y seguimiento de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo?

De todo lo que por nosotros fue dicho hasta ahora, y que apenas roza muy frágil y ligeramente el problema en su grandeza incomensurable, permanece una convicción profunda y central: la experiencia mística cristiana es experiencia de alteridad. Una alteridad en donde antropología y teología están unidas indisociablemente en la luminosa síntesis de la Cristología.

No se trata apenas de una experiencia del trascendente pura y simplemente, o algo que desloque al ser humano del suelo de su realidad en dirección a un plan supernatural a un nirvana situado en otra parte, en un espacio que no se sabe bien cual es, a dónde se va en búsqueda de sensaciones y esperando por el cesar de todas las preocupaciones ligadas a la realidad y al espesor de la humanidad.

³⁹ Cfr. K. RAHNER, *Reflexões sobre o mistério trinitário* in, "Método e estrutura do Tratado 'De Deo Trinon'", in *Mysterium Salutis II/I*, Vozes, Petrópolis 1978, p. 292-300.

La experiencia mística en el cristianismo es la experiencia de un Dios encarnado. Fuera de este dato central y absolutamente necesario, no hay cristianismo⁴⁰. No habiendo encarnación, no hay la posibilidad de Dios asumir todas las cosas por adentro y vivir la historia paso por paso, por así decir «en la contramano» de su eternidad. No habiendo encarnación, no hay cruz, no hay redención, no hay salvación. No hay, por lo tanto, alianza entre la carne y el Espíritu⁴¹.

Seguramente es esta la contribución mayor que la mística cristiana tiene que dar hoy en tiempos de resacralización, búsqueda de trascendencia y nuevos paradigmas, inclusive para la espiritualidad. Nada de lo que es humano es extraño a la mística cristiana y todo nuevo descubrimiento y todo nuevo énfasis en términos de humanidad vienen no a amenazar a la mística cristiana sino, por el contrario, alimentarla, nutrirla, hacerla más acorde al sueño de Dios Padre, Hijo, y Espíritu Santo, que a todo y a todos desea cristificar y vivificar por su Espíritu que preside a la historia y trabaja por adentro la carne del mundo.

En la Iglesia de América Latina asistimos a la emergencia de nuevos sujetos para el pensar teológico, con los rostros de los pobres, enumerados por la Conferencia de Puebla⁴², haciendo énfasis especialmente en el de la mujer, del negro y del indio, acrecidos por los rostros de aquéllos que tienen otra confesión religiosa y, desde su diferencia o aún mismo desorientados en una pertenencia religiosa difusa, desean buscar el diálogo con la Iglesia.

Mirar a esa diferencia del otro, y encontrar ahí a Jesucristo que interpela y llama a su seguimiento es conversión pedida y exigida hoy de la Iglesia de América Latina que se prepara para la celebración del Gran Jubileo del año 2000.

⁴⁰ Cfr. lo que dice el *Diccionario de las Religiones* verb. «encarnación». El significado de la palabra encarnación es «entrar adentro de la carne».

⁴¹ Ver, las advertencias que sobre eso hace el documento «Instrucciones sobre la meditación cristiana», de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, de 1989.

⁴² p. 28-73.

Conclusión

Confesar con la boca y el corazón que el Verbo se hizo carne y el Espíritu fue derramado sobre toda carne implica convertirse y cambiar de vida y de mentalidad. La conversión es un don que viene de Dios y que se ofrece a los hombres como iniciativa de su amor, en Jesucristo⁴³.

Mientras se prepara para el Sínodo de América y para el III Milenio, la Iglesia latinoamericana está llamada a poner por obra una conversión amplia, en varios campos. El documento nos enumera muchos: la vida cristiana y la catequesis; la cultura de la vida; los medios de comunicación social; las estructuras sociales; el ecumenismo. Apunta también reclamos particulares urgentes de conversión en el continente hoy: el racismo y el etnocentrismo, la ignorancia religiosa, la desunión dentro de la misma Iglesia, etc.

En nuestra reflexión quisimos apuntar tres aspectos de esa conversión que nos parecen igualmente urgentes y que no dejan de estar insertos en lo que pide el documento.

Abrir el corazón para que Jesucristo lo inflame del mismo *ardor* que era el suyo y que quema toda mediocridad y acomodación es exigencia de una Iglesia de bautizados y vocacionados todos a la santidad que es la única capaz de brillar con autenticidad y credibilidad en un mundo ahogado de medios que se ha olvidado de los fines para los que fue y es creado y recreado.

Entrar en el camino del servicio de Jesucristo, del vaciamiento del poder para lavar los pies de todos, sobretodo de los más pobres, humildes e impotentes será la vía indispensable para que la Iglesia de América Latina cumpla hoy las expectativas de los pueblos del continente con respecto a su misión.

Abrirse humildemente, en una sociedad siempre más pluralista, a la diferencia de los demás para, desde ahí, anunciar

⁴³ Cfr. Documento para el Sínodo de América, n. 20, p. 17.

y proclamar al Dios totalmente Otro y Santo, que se manifestó en Jesucristo es ponerse en el seguimiento del Señor, que no hacía discriminación de personas, que se sabía enviado primero a las ovejas perdidas de la casa de Israel, pero que sabía dialogar y reconocer la fe «mayor» de la mujer cananea, del centurión romano, y apuntar como ejemplo de caridad al extranjero y enemigo samaritano. Esta conversión enseñará al pueblo del continente una Iglesia abierta y no arrogante, consciente y apasionada por su identidad, pero capaz de reconocer las huellas de Dios cuando ellas se manifiesta en otros paisajes. Una Iglesia lista para enfrentar los desafíos del III Milenio, en un mundo que ya no será quizás mayoritariamente cristiano, pero en donde el cristianismo será siempre llamado a decir la Palabra que se hizo carne y que es luz y vida para todo hombre que viene a este mundo.

Dirección de la Autora:
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Departamento de Teologia
Rua Marques de São Vicente 225
Prédio Cardeal Leme - 11o. andar
22453-900 Rio de Janeiro - RJ
BRASIL

sumário

O Autor, Dom Marcos G. McGrath que, assim como nós, também sonha com uma Igreja em comunhão e a serviço da integração dos nossos povos, nos guia a partir da compreensão da Igreja, como querer da comunhão de um Deus Trino, para uma compreensão patrística e magisterial do chamado a UNIDADE, concluindo com alguns chamados ou tarefas para contribuir à comunhão intra e extra eclesial.

La comunión de la Iglesia desde la perspectiva de América Latina

La comunión eclesial al servicio de la comunión de nuestros pueblos

Mons. Marcos G. McGrath, csc

Arzobispo emérito de Panamá, participante del Concilio Vaticano II, Medellín, Puebla y Santo Domingo. Panameño

medellín

Introducción

El subtítulo que encabeza este artículo me es muy querido porque así enunciaba yo hace más de una década, concretamente en 1980, el tema que presentara a los obispos del Secretariado Episcopal de América Central (SEDAC), en su XIX Asamblea General, realizada en la sede arzobispal de Panamá, en noviembre de ese año. Ello es claro índice de que el tema de *la comunión* ocupaba ya la atención del episcopado de esa convulsionada región de nuestro Continente, tan lacerada por problemas indicativos de la ausencia de comunión al interior de nuestros pueblos -las guerras fratricidas en Guatemala, Nicaragua y El Salvador- secuelas de las flagrantes injusticias sociales de pobreza y marginación, presentes por lo demás en la totalidad de nuestros países en mayor o menor grado. Recuérdese que al interior de la Iglesia concluía una década de divisiones y de posturas contestatarias (iglesia popular, magisterios paralelos), que obnubilaron en su momento la realidad comunitaria de la Iglesia, pero que hicieron madurar la riqueza doctrinal y pastoral del Concilio Vaticano II en toda nuestra América Latina.

El tema entonces venía también apuntalado por la III Conferencia General de Puebla, realizada en 1979, sobre *La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina*, la cual tuvo como hilo conductor la *Comunión y la Participación*. Siguiendo el método de Puebla, los obispos del SEDAC sopesamos nuestra realidad de comunión en lo histórico, socio-cultural y eclesial, conscientes de que la *Iglesia, signo e instrumento (sacramento) de comunión*, tenía algo que decir con su vida y su palabra a los hombres y mujeres de la sufrida región centroamericana.

Si bien es cierto que el contexto socio-político-cultural ha cambiado, el tema de la comunión eclesial al servicio de nuestros

pueblos no deja de ser relevante. Todo lo contrario. En un mundo cada vez más interdependiente y que pareciera tender hacia su unificación, paralelamente a los signos positivos en esa dirección, constatamos sombras/antivalores que inciden en la creación de nuevos mecanismos de marginación y exclusión que afectan a los individuos y a extensos grupos humanos, ahondándose la brecha entre ricos y pobres, originando nuevos problemas sociales.

El modesto aporte que ahora presento forma parte de nuestra preparación para el Sínodo de las Américas y no tiene otra pretensión que ayudarnos a reflexionar sobre la *comunión como realidad constitutiva del misterio de la Iglesia*, y el modo cómo ésta dimensión ha sido explicitada en su devenir histórico hasta culminar en el Concilio Vaticano II, donde el concepto se redescubre y se enriquece, particularmente con la reflexión post-conciliar. Esta es la primera sección del artículo. En un segundo momento veremos cuáles han sido las realizaciones y obstáculos, a partir del Concilio Vaticano II, para la comunión en América Latina a nivel intraeclesial y en la sociedad latinoamericana. En la sección final señalaremos algunas líneas y sugerencias para una mayor puesta en práctica de la Dimensión comunal de la Iglesia, concepto que por lo demás estará muy presente en la reflexión eclesiológica del futuro, como fruto maduro del Concilio Vaticano II; y que ciertamente será la impronta de los cristianos y de las comunidades cristianas en su modo de ser y hacer Iglesia, portadora ésta del mensaje de la salvación, cuya meta final es la comunión del linaje humano con su Dios y Señor.

1. El Misterio Trinitario, fuente y culmen de la comunión eclesial

Con frecuencia y en favor de la presentación de determinado asunto o cuestión al alcance de la comprensión de todos, eludimos entrar en la consideración de puntos que nos parecen demasiado abstractos, por considerarlos ineficaces. No debe ser así en lo que atañe a las grandes verdades de nuestra fe, que han de informar toda nuestra acción pastoral. El Concilio Vaticano II, que desde su génesis en la mente del Papa Juan XXIII quiso ser un «concilio pastoral», nos da el ejemplo. Su documento pivote, la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, se

abre precisamente enclavando la Iglesia en el misterio Trinitario. A no pocos, familiarizados con los métodos modernos de observación resultó sorprendente este enfoque que no partía de las realidades terrenas y de la vida cotidiana. Sin embargo, y a partir de este singular documento, todas las enseñanzas del Concilio están marcadas por el sello de la Trinidad¹ Por ello, consideramos de utilidad hacer este ejercicio de reflexión que fundamentara lo concerniente a lo que es y debe ser la *comuni6n* en la Iglesia.

El t6rmino «*comuni6n*» no deja de estar presente en la conversaci6n cotidiana para significar sencillamente el estar de acuerdo con alguien o con algo. Puede en otros contextos se~alar m6s que un mero asentimiento, al implicar que toda nuestra persona se compromete con una escala de valores y de acciones espec6ficas.

As6, por ejemplo, cuando un individuo se refiere a otro y declara: "Con ese don Fulano no comulgo en nada". Aqu6 el juicio de rechazo es o se expresa como de simple gusto personal. M6s fuerte y m6s de fondo es el no comulgar entre grupos pol6ticos, cuando su mutuo rechazo se sustenta en motivos religioso-hist6ricos, como ocurre por ejemplo, en el Norte de Irlanda.

Trataremos de describir los diversos sentidos que se pueden entender de la sencilla expresi6n "comuni6n" de la Iglesia: para precisar las distintas formas de contacto, de colaboraci6n, de apoyo a causas comunes que esta "comuni6n" inspira y c6mo se ha de discernir.

1.1. Sentido B6blico de Comuni6n

El deseo de *comuni6n* con la divinidad no es ajena al hombre. S6lo en Jesucristo se sacia este deseo. En el Antiguo Testamento el t6rmino est6 casi totalmente ausente, y cuando aparece no

¹ Cfr. M. PHILLP6N, *Sant6sima Trinidad en la Iglesia*, en la Iglesia del Vaticano II. BARAUNA GUILLERMO (Dir.), Juen Flors (Ed.), Barcelona - Espa~a 1966, pp. 342-363. "En verdad, la Iglesia del Vaticano II es la Iglesia de la Trinidad. La doctrina conciliar ha encontrado con una amplitud inigualable el sentido Trinitario del misterio eclesial. No se trata de una novedad, sino de un retorno al Evangelio y a la tradici6n".

significa nunca una relación del hombre con Dios. La novedad que nos trae la revelación neotestamentaria en Jesucristo es excepcional: Hijo de Dios que por su encarnación asume la condición humana concentrándose en su persona la plena comunión divina y humana. No obstante hay indicios en el AT que preparan la realidad profunda de comunión. En el *culto*, que refleja la necesidad de entrar en comunión con Dios, vgr. los sacrificios de comunión (cfr. Lev 3), comida tomada "delante de Dios" (Ex. 18,12; 14,11). *Alianza*, donde al estilo de los pactos orientales cada una de las partes involucradas en el pacto asume deberes y derechos: «Ustedes serán mi pueblo, Yo seré su Dios» (Ez 37,24; cfr. Ex 19,6), garantizando Dios su protección al pueblo elegido, comprometiéndose éste a ser testigo de las maravillas divinas, asumiendo el modo de convivencia señalado en el decálogo: amar a Dios es buscarle y observar sus mandamientos (Dt 10,12s) Fiel a la alianza, et israelita realiza su encuentro con Dios en una forma más íntima a través de la *oración* (cfr. Sal 42,2-5; 63,2-6). La *comunión-solidaridad* de los miembros de la tribu, del clan es consecuencia de la alianza: por eso ha de tratarse los miembros de ese pueblo como hermanos y deben preocuparse de los más débiles (cfr. Dt 22,1-4; 24, 19 ss).

En el Nuevo Testamento, al compartir Cristo la condición humana, con sus limitaciones y debilidades, excepto en el pecado (Heb 2,14), hace posible la participación en la naturaleza divina (2 Pe 1,4). En su ministerio público, Cristo asocia a los apóstoles y los hace solidarios de su misión de enseñanza y misericordia (Mc 3,14; 6, 7-13); establece como condición de su seguimiento el compartir su vida y sus sufrimientos (Mc 8,34-37; Mt 20,22; Jn 12,24). Subraya la unidad del amor a Dios y al prójimo (Mt 22,37)².

La vivencia de la comunión de las primeras comunidades cristianas nos viene bien descrita en los Hechos de los Apóstoles. "Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles: a la comunión (*koinonía*), a la fracción del pan y a las oraciones... Todos los creyentes vivían unidos; y tenían todo en común: vendían sus posesiones y sus bienes, y repartían el precio entre todos,

² Cfr. X. LEÓN-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Biblioteca Herder, Barcelona 1982, pp. 173-175.

según la necesidad de cada uno" (Hec 2, 42-44). (Véase el texto paralelo en Hechos 4, 32-34).

Según Hechos 2, 42, las disposiciones interiores de *la comunión* (*koinonía* en griego, *communio-communicatio* en latín), brotan de *la fe*: en respuesta viva a la constante y asidua enseñanza de los apóstoles. Se profundizan en los sacramentos, especialmente en la fracción del pan (Eucaristía) que incorpora a los creyentes en el Cuerpo del Señor y los lleva a la intimidad de la comunión trinitaria. Se manifiestan y cultivan en las demás oraciones, las cuales debieron ser muy variadas -tanto de la sinagoga en un comienzo, como en las manifestaciones carismáticas de las cuales nos habla san Pablo en su carta a los corintios (cfr. I Cor 14). Impresiona la gran importancia que asumió desde un principio el aspecto socio-económico de la *koinonía*. Ciertamente estos primeros convertidos al Evangelio no tenían en mente ningún sistema económico o político. Su comunión fundamental era la de la fe y la del Espíritu; pero ésta no puede ser real ni auténtica si no se expresa exteriormente en una efectiva comunicación de bienes y de personas, en un verdadero servicio los unos para los otros. En la conducta de esta comunidad vemos reflejados unos valores evangélicos originales frente a los bienes de este mundo. Vemos un sentido de propiedad personal o comunal sobre los bienes, y más aún, vemos cómo concilian la comunicación de bienes entre ellos "según la necesidad de cada uno". La esperanza de un pronto regreso del Señor que animaba a la comunidad, intensifica, pero no altera el carácter evangélico de estos valores. En estas perícopas de los Hechos podemos encontrar mucho del sentido de pobreza individual y social, que tanto inculca la Iglesia de hoy, y que poco entendemos y practicamos por encontrarnos absorbidos por los contravalores de una sociedad de consumo o por una lógica de competitividad que exacerba el egoísmo y se opone a la comunión. La comunión descrita en los Hechos es ya una comunicación y participación exterior que nace de las disposiciones interiores ("un solo corazón y una sola alma", Hec 4,32). Es un signo de aquel amor comunitario y fraterno que es el gran mandato del Señor, y la señal que El mismo dio para que reconocieran a sus discípulos (cfr. Jn 13, 34-35).

270

Vemos el ejercicio de esta comunión en la colecta mencionada por san Pablo en 2 Cor 2, 8-9; Rom 12,13. Las pruebas y sufrimientos

compartidos hacen “la unidad de los corazones” (I Cor 1,7; Heb 10,13) y es también una comunión y participación en el ministerio evangélico.

En la teología paulina el cristiano se asocia a Cristo por la fe, y por el bautismo se asocia y participa en su misterio de muerte y resurrección (cfr. Rom 6,3; Ef 2,5). Esta “comunión” con el Hijo se realiza a lo largo de los días por la participación en el cuerpo eucarístico de Cristo (cfr. I Cor 10,16) y en la acción del Espíritu Santo (cfr. 2 Cor 13,13; Filip 2, 1).

En la teología juanina hay matices diferentes. La comunión con Cristo es al mismo tiempo comunión con el Padre y la comunión fraterna entre los cristianos, explicitada en Jun 1, 3. En el evangelista Juan esta comunión es un “permanecer” los unos en los otros: como el Padre y el Hijo permanecen el uno en el otro y forman uno solo, así los cristianos deben permanecer en el amor del Padre y del Hijo, guardando sus mandamientos. Esta profunda realidad interior, con sus consecuencias externas y sociales, viene avalada por numerosos textos: Jun 14, 20; 15, 4-7; particularmente la oración de Cristo la noche en que debía ser entregado (cfr. Juan 17). En la perspectiva juanina, la Eucaristía es el alimento que asegura la permanencia de esta comunión. (Véase el discurso del Pan de Vida, Jn. 6)³.

1.2. Comunión en los Santos Padres

La Tradición de los primeros siglos del cristianismo da gran importancia a la realidad de “*koinonía*” / “*comunión*”. Implica por una parte una serie de vínculos eclesiales. Así, por ejemplo, cada Iglesia particular es considerada como un grupo de fieles en comunión con su obispo, y a través de él, en comunión con los fieles de otras Iglesias locales. La comunión universal era considerada como una comunión de personas (“*la comunión de los santos*”) y como una comunión en las cosas sagradas, especialmente en los sacramentos. Esta comunión en las primeras centurias del cristianismo se expresó en múltiples formas. Por ejemplo, el obispo de Roma tenía la costumbre de enviar partículas

³ Cfr. X. LEÓN DUFOUR, op. cit., p. 175.

del pan eucarístico consagrado en su propio altar al titular de las Iglesias de la Ciudad. Hostias sin consagrar eran enviadas a grandes distancias para ser consagradas. Obispos de sedes mayores remitían listas de obispos aprobados y ortodoxos de sus propias regiones a obispos de tierras distantes. Cristianos peregrinos eran provistos de cartas de comunicación (*tesserae*), pidiendo hospitalidad para ellos en las Iglesias que visitaran. El más fundamental signo de comunión era la admisión a la Eucaristía, como celebrante o co-celebrante, en caso de clérigo, o como comunicante si se trataba de laico.

Los escritos de los Santos Padres nos muestran la riqueza del contenido doctrinal del concepto. San Ireneo (130-200), obispo de Lyon, y considerado el más grande teólogo de la primitiva cristiandad, osadamente identifica el *plan de Dios* con *communio*: Si la misión del Hijo lo ha puesto en próxima comunicación con la humanidad, ello era para que nuestra comunión con Dios y filiación adoptiva fueran completas (*Contra Herejías* 3.18.7, 5.1.1.; 5, 14.2). Si Cristo comunicó el Espíritu del Padre, fue para lograr una verdadera y efectiva comunión en Dios y en la humanidad. Por tanto, la Eucaristía que comunica nuestro cuerpo humano con la condición resurgida (resucitada) de Cristo, es esencial para posibilitar esta comunión. Este enfoque de la *historia de la salvación* como *koinonía-communio*, la hallamos presente también a través de toda la Tradición y se encuentra en occidente, por ejemplo en santo Tomás de Aquino y también en la Iglesia oriental.

La patrística pone de relieve también respecto a la *communio* el vínculo existente entre Eucaristía e Iglesia. Escritores de los primeros siglos vincularon I Cor 10, 16-22; 12, 27 y Ef 1,22-23, arguyendo que la Eucaristía "hace" la Iglesia. En los mismos albores del cristianismo, Ignacio de Antioquía (35 +107), afirmó claramente que la Eucaristía es el alimento de la unidad, que fue ganada sobre la cruz "para reunir tanto a judíos como a gentiles en el pueblo fiel y santo que es la Iglesia" (*Carta a los Esmirnianos* 1.2; *A los de Magnesia* 8, 1.2; *A los de Filadelfia* 4). Esta unidad es tan importante que, donde se da división, no está presente Dios. La Eucaristía verifica la presencia de la unidad cuando es recibida en unidad. La garantía de la unidad se encuentra en la comunión de la una y única fe, reunidos en torno a los obispos con sus presbíteros y diáconos. La Eucaristía se entreteje en la misma fábrica de la comunión que establece.

La *Didache* (9,4), uno de los primeros escritos cristianos, establece la conexión entre el pan único y la asamblea eclesial. San Cipriano de Cartago (258) escribió sobre el mismo tema en términos más explícitos. San Juan Crisóstomo (307-407) afirmó, sobre todo en su *Homilía 4 y su Homilía 48 sobre Juan*: "Nosotros somos este cuerpo... no varios cuerpos sino un solo cuerpo". Y en un texto penetrante insiste en el lazo indivisible que une al cuerpo eucarístico y la *koinonía* de los miembros sufrientes del Cuerpo de Cristo (*Homilía sobre Mateo, 50, 2-4*).

Un lugar eximio en esta consideración de la Eucaristía y la Comunión Eclesial, ocupa San Agustín (340-430). En sus escritos más importantes explica que el cuerpo sacramental y el cuerpo eclesial que abarca a los comulgantes son uno y el mismo cuerpo: "Es a lo que tú eres que tú respondes amen" (*Sermón 272*). "Es el sacramento de nuestra unidad lo que tú contemplas". Pero para recibirlo verdaderamente se ha de estar ya en la unidad. Esta unidad es nada menos que *la communio* entre el Padre y el Hijo, en la que los creyentes son, en el amor de Dios, introducidos por el Espíritu Santo. De los escritos agustinianos se concluye que *no hay communio sin Eucaristía, ni Eucaristía sin communio*.

Pero es Tertuliano (160-222), quien al insistir sobre la *communio* de cada Iglesia local con las Iglesias apostólicas, dio a la *communio* todas sus dimensiones eclesiológicas. Estar en *koinonía*, mantener la *communio*, va más allá de la pertenencia a la asamblea eucarística local; implica la relación íntima con toda la multitud de Iglesias.

Ya en el siglo III, Cipriano de Cartago estableció con claridad en sus escritos que algunos pueden ser separados de la *koinonía*. Estar en la Iglesia es estar en la *koinonía* (*communio*) y viceversa.

No debe ser difícil reconocer en la *koinonía* el estrato más profundo dentro de la Iglesia de Dios sobre la tierra, por medio de la cual podamos contemplar el regalo fundamental de Dios a humanidad. No sólo es a nivel místico que una persona que ha recibido el Espíritu es introducida en la *koinonía* del Padre y del Hijo; es también a un nivel práctico que ésta suprema gracia toma forma en una comunidad, que liga a todos en una fe común, en una fraternidad de compartir y en un servicio, una empresa común por el Evangelio y actos comunes de adoración divina.

En otras palabras, todas las imágenes bíblicas representativas o modelos de la Iglesia, intentan comunicar la realidad singular que es la *koinonía*⁴.

1.3. La *communio* en el segundo milenio

Al ir entrando en la Edad Media, particularmente en su segunda mitad, la visión eclesiológica se va alejando cada vez más del rico contexto de comunión y sus implicaciones heredados de la Iglesia de los primeros siglos. Nuevos factores de orden sociológico, cultural, político y también religioso, empujan la aparición de fuertes contrastes que ponen en peligro el equilibrio de una visión integral del misterio cristiano. "En el primer término de la discusión está el tema de la potestad, y más concretamente de la potestad papal. Quien se esfuerza por penetrar el origen de este fenómeno descubre que sus raíces se hunden en la pérdida de un orden y equilibrio en la doctrina teológica sobre la Iglesia en su realización histórica, que habían existido desde la paz constantiniana, cuando la Iglesia perseguida o a lo más tolerada pasó a religión lícita, y se convirtió en religión oficial del imperio... Padres de la Iglesia, escritores eclesiásticos y hombres de Iglesia, contribuyeron durante casi un milenio, a establecer un orden según el modelo de Iglesia-imperio, que pasó de la Edad Antigua al Medioevo y conservó en él su validez hasta comienzos del siglo XIV, que señala el inicio del ocaso de la Edad Media⁵.

En un primer momento en esta fusión de Iglesia e imperio, tiene la primacía el imperio. Con el reconocimiento oficial de la religión cristiana y su difusión rápida el imperio romano queda convertido en *Imperium christianum*. En esta coyuntura, la Iglesia se sirve de las estructuras administrativas y políticas del imperio.

"Con esta absorción por parte de la Iglesia por penetrar cada día más en el mundo, se agrava el peligro de que

⁴ KRAMER HENDRICK, *Koinonía*, en Dictionary of Ecumenical Movement, Nicholas Lossky et alii (editores), impreso en Estados Unidos por Wm. B. Eardmans Publishing Co., 1991; pp. 568-574.

⁵ ANTÓN ANGEL, *El Misterio de la Iglesia. Evolución Histórica de las Ideas Eclesiológicas*. Tomo I, Biblioteca de Autores Cristianos, BAC Maior 26, Madrid-Toledo 1986, p. 81.

ésta se haga más del mundo y su misión escatológica pase a un segundo plano de atención. Se inicia así un proceso de absorción de la Iglesia por parte del imperio y de sus instituciones seculares, al que la Iglesia se resigna y termina por aceptarlos”⁶.

En esta perspectiva el “pueblo de Dios” se convierte en “pueblo cristiano” con una connotación cultural, sociológica y política. *Ecclesia* en este período significa la sociedad terrena o la Iglesia misma.

Señala el jesuita Anton, en su impresionante obra sobre la evolución histórica de las ideas eclesiológicas, que en un segundo momento el eje o centro de gravedad pasa a la Iglesia misma, hallando un eficaz promotor en el Papa Gregorio VII (1073-1085). Concluida la unión armónica entre Iglesia y estado se sucede la ruptura y guerra declarada entre los papas y los soberanos de los reinos nacionales. Este cambio de perspectiva concede un rol predominante al papado y configura también el sentido de las realidades eclesiológicas. Así, por ejemplo, el título de *sedes apostólicas* compartido en el primer milenio por una serie de sedes fundadas por los apóstoles, se reserva ahora a la *sede romana* como concentración del poder en la persona del papa. Los títulos *vicarius Christi* y *mater Ecclesia*, quedan reservados al sucesor de Pedro y a la Iglesia romana. Estas y otras expresiones eclesiológicas pierden su sentido originario universal respecto a la *communio ecclesiastica* y quedan circunscritas a la sede romana; o mientras antes se entendían de toda la *congregatio fidelium*, pasan ahora a aplicarse a la jerarquía eclesiástica contrapuesta al laicado⁷.

Los diversos conflictos y escisiones al interior de la Iglesia: la ruptura de la Iglesia indivisa (Cisma de oriente), acaecida en el año 1054; y el Gran Cisma de occidente (1378-1417), sumados al período lacerante en que tres papas se disputan la sede de Pedro (1405-1417), el auge de la doctrina conciliarista que pretendía poner al Concilio por encima del Papa y que tuvo su reflejo en el Concilio de Constanza (1414-1418), y el relajamiento moral

⁶ op. cit., p. 82.

⁷ ANTON ANGEL, op. cit., p. 84.

imperante, fueron debilitando la comunión en la Iglesia, creándose así las condiciones para la reforma protestante.

El Concilio de Trento (1545-1563) quiso ser una respuesta a estos movimientos de reforma, además de pretender una seria reforma de la Iglesia misma en todos sus aspectos. Al acentuar aspectos o dimensiones de la verdad sobre la Iglesia -sacramentos, sacerdocio ministerial, carácter institucional de la Iglesia (realización visible)- sin negar aquellos que eran remarcados por los reformadores: Iglesia de la Palabra versus Iglesia de los Sacramentos, sacerdocio de los Fieles versus Sacerdocio Ministerial y Jerárquico, dimensión carismática de la Iglesia (Iglesia evento, acontecimiento) versus Iglesia Institucional, etc.- puso de relieve aspectos que poco a poco contribuyeron a ir rezagando la dimensión comunal de la Iglesia. escritores post-tridentinos llegan incluso a privilegiar la *comunión jerárquica* por encima de toda otra perspectiva comunal. Trento representó un fuerte momento de renovación y transformación de la Iglesia, particularmente en la línea de la santidad y de la misión; pero contribuyó a una cierta esclerosis de la Iglesia como comunión. No obstante, es impresionante el hecho de que este Concilio y sus directrices fueron capitales en la vida de la Iglesia por más de cuatro siglos. Esto explica por que median más de tres siglos en la convocatoria de un nuevo concilio. "El tiempo transcurrido entre la conclusión del Concilio de Trento y la convocatoria del concilio posterior es el intervalo más largo que se haya dado nunca en la historia de la Iglesia entre dos concilios generales. Un eclipse tan insólito se explica por la importancia y el prestigio del Tridentino, que había ofrecido materia suficiente para un largo y complejo esfuerzo de reorganización del catolicismo y por la imagen de historicidad y definitividad que habían ofrecido sus decisiones durante toda la contrarreforma. Desde otro punto de vista, pero también mucho la laceración del cristianismo occidental, agravada por el conflicto creciente con la cultura moderna y con los Estados⁸.

276

El Concilio Vaticano I, convocado por el Papa Pío IX, se realiza desde el 8 de diciembre de 1869 hasta el 18 de julio de

⁸ ALBÉRIGO G., *Historia de los Concilios Ecuménicos*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, p. 315.

1870. En él se define la doctrina sobre la fe católica y sobre el primado y la infalibilidad pontificia. El concilio no llega a cerrarse formalmente, se suspende. El esquema *De Ecclesia* que se presentó para dicho concilio, refleja el estado de la teología romana sobre la Iglesia, que aunque espiritual se sigue considerando como sociedad perfecta.

1.4. El Concilio Vaticano II y la "Communio"

a. Novedad del concepto *communio* en Vaticano II

En el Concilio Vaticano I convergieron movimientos de renovación, que tuvieron su origen en muchas áreas católicas y sobre todo en la Europa centro-occidental en los años treinta. En efecto en esa década "se asiste a la coagulación espontánea de 'movimientos', que promueven nuevas experiencias de vida cristiana, tanto a nivel pastoral (búsqueda de una liturgia participada, conciencia de la necesidad de una re-evangelización), como espiritual (retorno a la Biblia, revival monástico), teológico (retorno a las fuentes, aproximación inductiva) y eclesial (posición activa de los laicos, conciencia ecuménica). Se acumulaban por tanto una suma de experiencias y de reflexiones que engendraban esperanzas de renovación, a veces tímidamente aprobadas (como en el caso de la exégesis bíblica y de la liturgia) y a veces vistas con ciertas sospechas (como la reflexión teológica) e incluso severamente reprimidas (ecumenismo, *nouvelle theologie*)⁹.

Este recorrido teológico-histórico que hemos hecho, de modo somero por lo limitado del espacio señalado para este artículo, del concepto "communio" y de su vigencia en la historia de la Iglesia, nos parece necesario, para captar en toda su verdad y peso lo que el Concilio Vaticano II nos ha significado (y nos debe significar) como impulso renovador en nuestra manera de concebir y vivir la Iglesia. Con su metodología de "ir a las fuentes" y "salir al mundo" nos ha obligado a penetrar las raíces de nuestra fe y luego a encarnarlas en los contextos humanos como creyentes y como comunidad eclesial.

277

⁹ ALBÉRIGO G., op. cit., p. 334.

¿En qué estriba la innovación del Vaticano II, en lo que atañe a nuestro tema? En haber equilibrado realidades eclesiales que desde siglos estaban descompensadas:

El Concilio Vaticano II, "ha afirmado simultáneamente y en recíproca interacción el papado y la colegialidad, la fraternidad cristiana y la autonomía ministerial, la unidad de la Iglesia universal y la consistencia real de las Iglesias particulares, la solidaridad con el mundo y la irreductible identidad... Más allá del Vaticano I donde se definió el papado y la infalibilidad del papa, sin la suficiente relación al episcopado, más allá del Concilio de Trento que frente a la reforma protestante produjo una reacción que acentuó comprensiblemente los aspectos negados, y más allá de la reforma gregoriana del siglo XI, donde la Iglesia universal y como una gigantesca diócesis, ha conectado el Vaticano II con el primer milenio de la historia de la Iglesia"¹⁰.

El Cardenal Congar, el gran constructor de la eclesiología del siglo XX ha manifestado que: "Uno de los rasgos mas decisivos del Vaticano II, consiste en haber reanudado con inspiraciones de la Iglesia indivisa, la realidad de *la communio* por encima de una cierta Edad Media, de la Contrarreforma y de la restauración antimoderna del siglo XIX"¹¹.

En la primera asamblea extraordinaria del Sínodo de Obispos, realizada en 1969, el cardenal Seper como relator de la parte doctrinal manifestó lo siguiente;

"Las nuevas exploraciones sobre la Iglesia, que llevó a cabo el Concilio Vaticano II, afirman en primer lugar que la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano (LG 1) y por este camino intentaron investigar con más profundidad y promover más aptamente la llamada eclesiología de la comunión. De hecho, la noción de comunión impregnó durante el primer milenio la conciencia de la Iglesia y

¹⁰ BLASQUEZ RICARDO, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Ediciones Sígueme, Colección Verdad e Imagen No. 107, Salamanca 1991, p. 56.

¹¹ Y. CONGAR, en *La Iglesia del Vaticano II*, BLASQUEZ RICARDO, p. 56.

la doctrina eclesiológica, y en la tradición de las Iglesias orientales ha estado en supremo vigor hasta nuestros días. Por tanto, al fundar el Concilio Vaticano II su doctrina acerca del misterio de la Iglesia sobre esta noción de comunión hizo revivir un pensamiento permanente en la tradición cristiana, cuya naturaleza íntima -interna y social- fue descrita con notable precisión por ambos concilios Vaticanos¹².

b. Comunión, dimensión constitutiva de la Iglesia

Por ser la Iglesia misterio de comunión, su forma de existencia está marcada por la *communio*. Ella no es un aspecto parcial, sino una *dimensión constitutiva*. Esta comunión abarca perspectivas diversas: arranca de la unidad en la fe, la esperanza y el amor cristianos, sellados por los sacramentos; comunión presidida y visiblemente fundada y defendida por los obispos cuyo centro es el obispo de Roma; comunión eclesial que debe ser fermento de reconciliación y de paz para la humanidad.

La comunión de la Iglesia hunde sus raíces en el misterio Trinitario. Es su fuente y su culmen. El Dios revelado por Jesucristo es comunión. "La Iglesia es una misteriosa extensión de la Trinidad en el tiempo, que no solamente nos prepara a la vida unitiva, sino que nos hace ya partícipes de ella. Proviene de la Trinidad y está llena de ella"¹³.

En esta comunión trinitaria está el fundamento del ser y de la misión de la Iglesia. A la raíz de la comunión eclesial están las virtudes teologales de fe, esperanza y amor. Esta comunión es de orden sacramental, y por tanto tiene su manifestación externa y orgánica, pero lo visible recibe sentido de la realidad invisible.

c. Perspectivas de la Comunión

El Concilio Vaticano II en su doble esfuerzo de retorno a las fuentes y salida al mundo, nos recalca mucho la unidad de la

¹² EN G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1969*, Roma 1970, pp. 455-456.

¹³ DE LUBAC HENRI, en RICARDO BLASQUEZ, *La Iglesia del Vaticano II*, Ediciones Sígueme, 1991, p. 61.

Iglesia, su interna comunión, y su servicio a la comunidad de los hombres. Lo hace muy a menudo en referencia a situaciones actuales de la Iglesia y del mundo.

Veamos brevemente algunos de estos puntos:

a) *La unidad-comunión* de la Iglesia es obra de Dios. Del Padre, que después de crear el mundo ha comunicado a los hombres la vida divina con el envío de su Hijo a redimirlos, llamándolos a formar parte de la Iglesia universal. Del Hijo Jesucristo, que inaugura en la tierra el reino de los cielos. Del Espíritu Santo que santificó a la Iglesia el día de Pentecostés y es su alma, fuente de vida y principio de unión¹⁴.

b) *Sociedad jerárquica y Cuerpo Místico*, comunidad visible y al mismo tiempo espiritual, que brota de un doble elemento, divino y humano, la Iglesia repite analógicamente en cierto modo el misterio del Verbo Encarnado, cuya pasión, muerte y resurrección anuncia a todos los hombres, mientras “va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios”¹⁵.

c) A nivel intra-eclesial la *koinonía-communio* la podemos considerar desde tres ángulos:

1. La “*comunión de los fieles*” (*communio fidelium*): La Constitución *Lumen gentium* enfatiza la igualdad fundamental de todos los bautizados; la participación responsable de todos los miembros de la Iglesia y el papel peculiar y significativo de los laicos. Afirmar la comunión de los fieles equivale a decir vida en comunidad, vida en fraternidad. Todos los cristianos -ya sean laicos, ministros sagrados o religiosos- poseen una auténtica igualdad, tienen una común dignidad, y hay entre todos una recíproca necesidad. Por ende, participar activamente todos en la comunión y la misión de la Iglesia es connatural al cristiano. Actuar esta comunión conforme a los dones/carismas y ministerios recibidos, es tarea de todos. La *communio* es un don de lo alto, pero es tarea en que debemos empeñarnos.

¹⁴ *Lumen gentium*, 2-4.

¹⁵ *Lumen gentium*, 8.



2. *La comunión eclesial (communio ecclesiarum)*: Conforme al Concilio Vaticano II ésta comunión reviste diversas realizaciones. Partiendo de la *Iglesia Universal* que comprende a todos los llamados por Dios a participar de los bienes de la redención de Cristo y los dones del Espíritu, se nos avisa que esta comunión de salvación es verificada en varios tipos de *Iglesias Particulares* (Iglesias patriarcales, Iglesias diocesanas), “en las cuales y a base de las cuales se constituye la Iglesia Católica una y única”¹⁶. Se realiza también esta comunión en las legítimas reuniones locales de fieles unidos a sus pastores para oír la Palabra de Dios y celebrar la Cena del Señor, realizada en comunión eclesial. Iglesia universal que “se hace presente y operativa en la particularidad y diversidad de personas, grupos, tiempos y lugares”, Iglesia universal que “no puede ser concebida como la suma de las Iglesias particulares ni como una federación de Iglesias particulares”¹⁷. Ella es el “cuerpo de las Iglesias”, la “comunión de las Iglesias” y no una mera organización intencional con entidades administrativas en diversos lugares. Esto nos lleva como de la mano a otro hecho fundamental, a saber, que en la dinámica de la comunión eclesial se conjugan entre sí, en mutua dependencia, dos aspectos: *La unidad* y la *diversidad*. “Esta singular forma de existir en unidad y diversidad se debe al principio de comunión que es la manera propia de existir la Iglesia”¹⁸. Cabe aquí una reflexión:

De hecho la Iglesia, en todo momento de su existencia terrena, teniendo que realizar aspectos tan diversos como su vocación a la unidad y a la diversidad y su misión divina universal en el espacio y en el tiempo, se halla amenazada por la tentación de salirse de este campo de fuerzas eliminando uno de los dos polos de atracción. La tentación de ceder fácilmente, unas veces, a las fuerzas centrípetas, otras, a las fuerzas centrífugas, con daño, en el primer caso de la legítima *diversidad* y, en el segundo, de la *unidad* fundamental de la Iglesia,

¹⁶ *Lumen gentium*, 23.

¹⁷ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como Comunión*. Librería Editrice Vaticana, 1992, nn. 7 y 9.

¹⁸ BLASQUEZ RICARDO, op. cit., p. 71.



ha provocado formas extremas de centralismo y de uniformidad, por una parte, y de particularismo y de nacionalismo por la otra, las cuales han caracterizado las diversas épocas de la historia de la Iglesia. Con todo, las dos propiedades, a saber, la unidad dentro de una legítima diversidad y variedad sin comprometer la unidad fundamental del pueblo de Dios y del cuerpo místico de Cristo, son igualmente esenciales al misterio de la Iglesia¹⁹.

3. La *comunidad jerárquica (Communitio hierarchica)*: En *Lumen gentium* la "comunidad jerárquica" designa sobre todo el principio estructural del colegio de los obispos. Los obispos con el sucesor de Pedro forman una verdadera *communio*, fundada sacramentalmente en la consagración episcopal, mediante la cual nuevos miembros son incorporados a dicha comunidad de los obispos. "La Iglesia ha sido constituida jerárquicamente de modo que el Señor invisible sea visiblemente representado por el Sumo Pontífice, Cabeza del Colegio Episcopal, y, en las Iglesias particulares, por sus respectivos pastores locales. De aquí se deduce justamente que el Papa es principio y fundamento visible de unidad -sea de los obispos, sea de la congregación de los fieles; y que cada obispo es principio y fundamento visible de unidad en su respectiva Iglesia particular."²⁰ Los obispos ejercen su oficio en comunión (*una cum*) y bajo (*sub*) la autoridad del pastor supremo en todo aquello que toca al magisterio y al gobierno pastoral de toda la Iglesia de Dios. El Concilio Vaticano II al afirmar el principio de *colegialidad episcopal*, vino a completar el vacío eclesiológico del Vaticano I en el binomio *primado-episcopado*.

Las conferencias episcopales, si bien pertenecen al derecho eclesiástico, actúan en el campo de la colegialidad y la comunión. El "afecto" colegial debe manifestarse en la actuación de las conferencias episcopales y en cualquier otra acción episcopal.

¹⁹ ANTÓN ANGEL, *El Misterio de la Iglesia*, Tomo II, BAC Maior 30, Madrid-Toledo 1987, p. 937.

²⁰ *Ibid.*, p. 916.



Lumen gentium ubica el episcopado como sacramento e institución del peregrinar, necesario para que el pueblo de Dios tienda de manera libre y ordenada a un mismo fin llegue a la salvación (cfr. LG 18), vale decir sea y haga comunión y alcance la plenitud de ésta en la *Ecclesia universalis* escatológica. Desde esta óptica al *colegio episcopal* le compete la *diaconía de la comunión*²¹.

1.5. Comunión abierta

Porque la Iglesia tiene como causa ejemplar, i.e. paradigma de su comunión la comunión trinitaria no puede cerrarse sobre sí misma. En efecto la unidad y la autocomunicación de las divinas personas las mueve a extrapolarse: el Padre envía a su Hijo para realizar su designio salvífico, y el Espíritu, amor del Padre y del Hijo, completa la misión del Verbo Encarnado. "La Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano, afirma la Constitución De Ecclesia (*Lumen gentium*). Ella viviendo plena y auténticamente el misterio de comunión, tiene que ser un signo claro y legible para los hombres de todos los tiempos y lugares de aquella voluntad divina que nos llama a ser sus hijos y hermanos entre nosotros, partícipes de su vida íntima.

La *comunión* desemboca en la *misión*: anuncio y testimonio de esa comunión a la humanidad, detectando en ella los signos de los tiempos, tratando de responder a los interrogantes perennes que inquietan el corazón humano. La Constitución Pastoral sobre La Iglesia en el Mundo de Hoy, *Gaudium et Spes*, es signo elocuente de esa comunión abierta. La Iglesia se hace diálogo respetuoso para conversar con los hombres de su tiempo, ofreciéndoles a Cristo, e integrándolos al diálogo de la salvación, como bellamente lo expresara el Papa Pablo VI en su Encíclica *Ecclesiam suam*. Las primeras palabras de *Gaudium et Spes*, registran la tónica de la Iglesia del Vaticano II: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de

²¹ Cfr. OVIDIO PÉREZ MORALES, *Núcleos dinamizadores de la Nueva Evangelización 4. Colegio Episcopal "Diaconía de Comunión, en Nueva Evangelización"*, Génesis y Líneas de un proyecto Misionero, CELAM 115, 1990, pp. 213-216.



los pobres y cuantos sufren, son a la vez los gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (GS 1).

Esta *Comunión Abierta* pone a la Iglesia a la escucha de diversos círculos de hombres: católicos, cristianos separados, creyentes de otras religiones, hombres de buena voluntad. El Concilio fue una opción en esta dirección. Ahí están, además de *Gaudium et Spes* los documentos *Unitatis Redintegratio*, sobre el diálogo ecuménico con las Iglesias cristianas; *Nostra Aetate*, sobre las relaciones con las religiones no-cristianas; *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa.

1. Con las Confesiones Cristianas: El diálogo ecuménico emerge como un desafío y una exigencia del misterio de comunión que la Iglesia está llamada a vivir. En la Constitución *Lumen gentium* se afirma que la Iglesia de Cristo “subsiste en la Iglesia Católica... si bien fuera de su estructura se encuentran muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica” (LG 8). “La Iglesia se reconoce unida por muchas razones con quienes estando bautizados, se honran con el nombre de cristianos, pero no profesan la fe en su totalidad, o no guardan la unidad de comunión bajo el Sucesor de Pedro”. (LG 15) La Carta Encíclica del Papa Juan Pablo II, *Ut Unum Sint*, sobre el empeño ecuménico, abre nuevas perspectivas en lo tocante al ejercicio del ministerio petrino dentro de la realidad comunal de la Iglesia, y urge a aquella unidad que Cristo imploró de su Padre para sus discípulos, a fin de ser comunión viviente²².

2. Con las religiones no cristianas la Iglesia inicia un camino de diálogo respetuoso con todos aquellos hombres y mujeres que buscan a Dios con sincero corazón. El diálogo interreligioso parece ser una de las tareas de la Iglesia del tercer milenio. “La Iglesia Católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero” (NA 2b).

²² Cfr. Carta Encíclica *Ut Unum Sint*, III, 88-96.

3. "Hay otro círculo de hombres con el que la Iglesia comparte, no la fe en Dios, ni la fe en Jesucristo, ni la confesión católica, sino la condición humana, el amor por todo lo humano y la preocupación por el futuro del mundo. Nada humano es extraño al cristianismo, ya que el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo con todo hombre... Las grandes causas del hombre son también causas del cristiano... Desde la fe cristiana debe colaborar con todos los hombres, ofreciendo lo propio y buscando la verdad en lo ajeno"²³. En esta óptica la Iglesia tiene que vibrar ante los problemas que afectan a la dignidad humana, justicia social, el desarrollo integral y los pobres y marginados de la sociedad.

4. *Comunión de los Santos*: La Constitución *Lumen gentium* en el No. 7 abre la perspectiva de la comunión a dimensiones que sobrepasan los límites del tiempo y del espacio. Es esa "comunión de los santos" que confesamos en nuestro credo, y que tiene una realización próxima e inmediata con todos los que formamos la Iglesia peregrinante. "La comunión participación visible en los bienes de la salvación (las cosas santas) especialmente en la Eucaristía, es raíz de la comunión invisible entre los participantes (santos). Esta comunión comporta una solidaridad espiritual entre los miembros de la Iglesia, en cuanto miembros de un mismo Cuerpo y tiende a su efectiva unión en la caridad, constituyendo un sólo corazón y una sola alma. La comunión tiende también a la unión en la oración, inspirada en todos por un mismo Espíritu"²⁴.

Esta comunión une a la Iglesia peregrinante con aquellos que muertos en la gracia del Señor, forman parte de la Iglesia celestial o serán incorporados a ella después de purificarse. "La esencia de la devoción a los santos, tan presente en la piedad del pueblo cristiano, responde a la profunda realidad de la Iglesia como misterio de comunión"²⁵.

²³ Cfr. Declaración del Vaticano II, *Nostra Aetate*, 2.

²⁴ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como Comunión*, n. 6. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 946-948.

²⁵ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, op. cit., No. 6. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 954-962.

2. Esperanzas y obstáculos para la comunión en América Latina

2.1. Preámbulo

Tres décadas han transcurrido desde la clausura del Concilio Vaticano II en 1965, período en el cual la Iglesia latinoamericana ha dado grandes pasos de cara a una recepción afectiva y efectiva, a la par que creativa, del Concilio.

Antes de adentrarnos en el señalamiento de las esperanzas (logros) y obstáculos para la comunión en nuestro Continente, comparto una reflexión que me parece pertinente para la comprensión de por qué el camino de la comunión (en lenguaje secular "integración") ha resultado a veces un camino tortuoso para nuestros pueblos y naciones²⁶.

Los diversos esfuerzos, tanto de los españoles como de los portugueses, en la colonización del "nuevo mundo" de las Américas, fueron creando deliberadamente desde los centros de poder en Europa, colonias separadas, cada una con su propia autoridad local, directamente responsables ante el gobierno real. Desde un comienzo esta fue la práctica, aunque con algunas excepciones.

El efecto de esta estrategia tuvo como consecuencia una atomización que dificultaba toda actividad o iniciativa participada en forma unida y común. Esto representó un obstáculo para las mismas luchas independentistas, a pesar de contar con sustratos culturales comunes vgr. el idioma, la religión). La visión bolivariana de una América unida, con su capital y centro de gobierno en el Istmo de Panamá, por su privilegiada posición geográfica, tal como se concibió en el Congreso Anfictiónico en 1826, no gozó de la simpatía ni del apoyo de los pueblos latinoamericanos, ni tampoco con la esperanza firme del mismo Bolívar, quien lo convocó pero no asistió al mismo.

²⁶ Cfr. McGRATH M., *Creando conciencia de un Pueblo Latinoamericano, CELAM y el Concilio Vaticano II*. Aporte para el encuentro de teólogos en Bologna, Italia, sobre el Concilio Vaticano II, diciembre 1996.

Esta separación sistemática de las "colonias" del Continente latinoamericano entre sí, y en gran parte el sistema comercial imperante en la época, han marcado y determinado a nuestra América Latina hasta el día de hoy, resultando muy difícil por ello todo proceso de integración continental: en lo económico, social y político.

Ya para el siglo XIX, a partir de 1821, se empiezan a dar contactos políticos, sociales y religiosos entre nuestras naciones. Dentro del campo religioso, se experimentaron muchos conflictos entre la Iglesia y los liberales, especialmente cuando éstos accedían al poder político. Es así, que la Iglesia de América Latina hace su entrada en el siglo XX bastante decimada en sus estructuras eclesiales y en su personal apostólico.

Poco a poco la Iglesia fue dando un aporte singular a la creación de una conciencia latinoamericana. En 1858 en Roma se crea el Colegio Pío Latinoamericano para la formación del clero nativo de estas naciones. Más tarde, en 1898, el Papa León XIII ante el hecho de una Iglesia latinoamericana débil a causa de las interminables confrontaciones políticas y armadas entre conservadores y liberales, convocó a todos los obispos y prelados de la región a un Sínodo en Roma. Este evento marca el inicio de contactos más frecuentes y fructíferos de las Iglesias del Continente latinoamericano y la Sede Apostólica, y poco a poco también con las Iglesias de Europa, en donde a la sazón surgían los movimientos de renovación eclesial (bíblico, litúrgico, eclesiológico, ecuménico y social), que llegarán a América Latina, a raíz del Concilio Plenario de los obispos arriba mencionado; y posteriormente, a partir de 1959, cuando el Papa Juan XXIII exhorta a las Iglesias de Europa y Norteamérica a enviar un 10% de su personal sacerdotal y religioso a misionar en nuestros pueblos. La historia del crecimiento de la conciencia de renovación espiritual, social y de valores morales en la política, es capital para entender el aporte de la Iglesia de América Latina en cada nación y en su conjunto, y explica la toma de conciencia de identidad eclesial latinoamericana al servicio de nuestros pueblos a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965); y ha de motivar el compromiso de nuestras Iglesias en las actuales transformaciones de nuestros países.

Lo que hemos descrito de la atomización prevalente en el Continente latinoamericano, incluso al interior de la Iglesia, nos permite entender cómo a pesar de los movimientos de reforma social de la primera mitad del siglo XX, las estructuras eclesiales en el Continente permanecieron bastante aisladas con poco o nada comunicación entre parroquias, diócesis y obispos de una misma nación, y a nivel regional y/o continental.

La creación del Consejo Episcopal Latinoamericano en 1955, en ocasión del Congreso Eucarístico Internacional de Río de Janeiro, Brasil, marcó el primer paso, aunque incipiente y débil, en la dirección de una conciencia de latinoamericanidad a nivel eclesial. Durante los cuatro años del Concilio Vaticano II, esta conciencia fue creciendo, siendo el mismo Concilio una experiencia de comunión colegial, que luego se fue reflejando en nuestras Iglesias particulares bajo la coordinación del CELAM durante el mismo Concilio en Roma y luego en nuestro propio contexto, gracias al impulso y visión del obispo Manuel Larraín, Obispo de Talca (Chile) y Presidente del CELAM.

En 1966 tiene lugar en Mar del Plata (Argentina) la Reunión Extraordinaria del CELAM sobre "La Presencia Activa de la Iglesia en el Desarrollo e Integración de América Latina", que marca otro paso en la autoconciencia de la Iglesia latinoamericana. En torno a las perspectivas de desarrollo y marginalidad, tomando como marco doctrinal la Constitución *Gaudium et Spes*, los obispos estudian y dialogan sobre la integración económica, política y social de nuestros pueblos, cuestión que hoy ocupa la atención del mundo.

Las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano: Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992), marcan también derroteros en este itinerario.

El uruguayo Alberto Methol Ferré, filósofo de la historia, publicó poco después de la realización de la Conferencia General de Puebla un interesante análisis acerca de la originalidad del aporte de Puebla en la toma de conciencia de latinoamericanidad de la Iglesia y de nuestros pueblos. Hasta hace poco, afirmaba él, "la conciencia eclesial latinoamericana era más fragmentaria que totalizante, yuxtaponía más que unificaba"; Puebla apunta a

lo unitivo sobre lo disperso. "Desde Mar del Plata, pero principalmente desde Medellín, la Iglesia como autoconciencia salió de un presunto "siempre" de sí misma y se puso en movimiento por sí... Desde el Concilio Vaticano II y Medellín la Iglesia latinoamericana hizo los más grandes movimientos, lo que suscitó las más grandes extrañezas. En Puebla la Iglesia se centra, reafirma su identidad, pero no de modo abstracto, estático, sino en movimiento. Ahora en Puebla, la Iglesia se mira a sí como totalización histórica en un proceso latinoamericano al que comprende también como totalización histórica. Pasado, presente y prospectivas de futuro se acompañan en la Iglesia latinoamericana. Ese es el momento de Puebla. Esa es su mayor originalidad y su nueva significación"²⁷.

2.2. Las Conferencias Generales del Episcopado de América Latina y la Comunión

1. La II Conferencia General de Medellín, fue en la mente de sus organizadores, particularmente de los directivos de la Presidencia del CELAM, el paso para iniciar a nivel continental la encarnación del Concilio Vaticano II en nuestros contextos. El título de la Conferencia así lo evidenciaba: "*La Iglesia en la Actual Transformación de América Latina a la Luz del Concilio*". En Medellín se toma la opción de impulsar la Iglesia en la eclesiología de la comunión y la catolicidad. Véase el documento sobre la Pastoral de Conjunto (Medellín, 15, 11.5). Ese es el documento que más directamente toca lo concerniente a la comunión y plantea desde esa perspectiva el empeño en desarrollar la dimensión comunitaria, a través de las comunidades eclesiales de base (que empezaban a desarrollarse) y otras experiencias de vida comunitaria eclesial. Desde esta perspectiva los ministerios jerárquicos están al servicio de la comunión, por lo tanto implica una Iglesia dialogante, con real comunicación ascendente y descendente. La opción pastoral, cuyo objetivo final es conducir a todos los hombres a la plena comunión de vida en la comunidad visible, debe por tanto ser global, orgánica y articulada.

²⁷ METHOL FERRÉ A., "Puebla, totalización latinoamericana y eclesial", en *Puebla Grandes Temas I*, CELAM 38, 1979, pp. 53 y 55.

Pero la mayor originalidad de Medellín estriba en hacer la conexión de la comunión eclesial con la comunión social. (Véase Medellín 14. II. 8). Expresa en el documento sobre la Juventud que desde una realidad de pobreza que constituye un “sordo clamor”, la Iglesia de América latina quiere ser auténticamente pobre, misionera y pascual. En el contexto latinoamericano marcado por la pobreza y la injusticia, la Iglesia tiene que ser sacramento de salvación para la gran masa de desposeídos, que viven sin esperanza. Esta identificación con los pobres tiene una fundamentación cristológica; no se trata de una mera sensibilidad a la situación concreta de las mayorías²⁸.

2. En la III Conferencia General de Puebla la eclesiología de la comunión está muy viva, encuentra su raigambre en el misterio Trinitario, sacando las consecuencias de la misma a nivel eclesial y social: “La comunión que ha de construirse entre los hombres abarca el ser, desde las raíces de su amor y ha de manifestarse en toda la vida, aún en la dimensión económica, social y política” (DP 215; cfr. DP 350). “Cada comunidad eclesial debería esforzarse por constituir para el Continente un modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad se ejerza en el espíritu del Buen Pastor. Donde se viva una actitud diferente frente a la riqueza. Donde se ensayen formas de organización y de estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad. Y donde se manifieste inequívocamente que, sin una radical comunión con Dios en Jesucristo, cualquier otra forma de comunión puramente humana resulta a la postre incapaz de sustentarse y termina volviéndose contra el hombre mismo” (DP 273).

En Puebla la familia, las comunidades eclesiales de base, la parroquia y la Iglesia particular han de ser auténticos centros de comunión; igualmente los agentes de pastoral han de estar al servicio de la comunión, viviendo ellos mismos el misterio de comunión (Cfr. DP tercera parte).

290

Empleando las categorías de comunión y participación, Puebla vincula la comunión eclesial con la comunión social:

²⁸ GUTIÉRREZ G., “Vaticano II y la Iglesia latinoamericana”, en *A veinte años del Concilio*, Diakonía, Boletín del CICA, 1985, n. 36, pp. 284-313.

Comunión y participación son a la vez categorías teológicas y éticas; no sólo se entienden hacia dentro de la Iglesia y relación con Dios y la fe, sino también hacia afuera y en relación con la paz y la justicia sociales; son entonces inseparables del proceso de liberación. De igual modo, la liberación se realiza creando comunión y participación -en la Iglesia y en la sociedad, ejerciendo así la comunidad cristiana una mediación o diaconía social²⁹.

3. En la IV Conferencia General de Santo Domingo, la dimensión de comunión se va a explicitar en la *misión*: "Iglesia peregrinante es por naturaleza misionera, puesto que toma su origen de la Misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre. La evangelización es su razón de ser: existe para evangelizar" (DSD 12).

* Un aspecto de esta misión *evangelizadora* es la *inculturación del Evangelio*, a ejemplo de Jesucristo que se insertó en el corazón de la humanidad. Evangelización inculturada que se realiza en el proyecto de cada pueblo, fortaleciendo su identidad y liberándolo de los poderes de la muerte (cfr. DSD 13).

* La promoción *humana* es dimensión privilegiada de esta Nueva Evangelización. "Nuestra fe en el Dios de Jesucristo y el amor a los hermanos tiene que traducirse en obras concretas" (cfr. DSD 159-160).

La triada presentada en Santo Domingo - *Nueva Evangelización - Promoción Humana - Inculturación del Evangelio (Cultura Cristiana)*, se entroncan así con el misterio de comunión que vive la Iglesia. Por lo demás, esta evangelización parte del mandato de Jesús, se desarrolla en comunidad de los bautizados, en el seno de *comunidades vivas* que comparten su fe, y se orienta a fortalecer la vida de la adopción filial en Cristo, que se expresa principalmente en el amor fraterno (cfr. DSD 23).

²⁹ KELLER M., *Evangelización y liberación. El Desafío de Puebla*, Ediciones Biblia y Fe, Nuevo Exodo I. Madrid 1987, p. 204.

En resumen: América Latina vive la eclesiología de comunión de una manera muy propia. “Las Iglesias del Tercer Mundo han reflexionado sobre este modelo eclesiológico de la Iglesia comunión con verdadera autonomía y originalidad desde su estado de opresión y dependencia... eclesiología de comunión que tiene como eje a los pobres y oprimidos de este mundo. Se trata de una opción preferencial que interpreta los conceptos básicos de la eclesiología del Vaticano II desde esta masa de pobres y oprimidos³⁰.

2.3. Logros y Esperanzas de la Comunión a nivel intra-eclesial

Cada Obispo en su Iglesia particular puede abundar en la detección de los logros-realizaciones de la comunión eclesial a lo largo de estos últimos 30 años. Apuntamos ahora sólo algunos:

* Mayor conciencia de la dimensión comunitaria de la fe y su proyección social.

* Desarrollo de la dimensión comunitaria a través de la parroquia concebida como “comunidad de comunidades” donde la diversidad de los carismas y ministerios fortalecen la unidad de la comunión.

* Creciente conciencia del carácter propio de las Iglesias diocesanas dentro de la comunión de la Iglesia universal.

* Una nueva forma de concebir el ministerio jerárquico. Sacerdotes y obispos más cercanos a su pueblo, incluso siendo su voz cuando así lo requieren las circunstancias.

* Mayor participación de los laicos en la vida de la Iglesia, particularmente en la línea del ministerio de la Palabra y de la Liturgia.

* En las décadas 70-80 significativo desarrollo del ministerio profético de la Iglesia, asumiendo ésta declaraciones y tomas de posición en la vida social y política de sus naciones.

³⁰ ANGEL A., *El Misterio de la Iglesia*, Tomo II, p. 1007.

* Desarrollo desde la perspectiva de los pobres de una teología encarnada en la realidad latinoamericana, que si bien tuvo sus fallas, representa un aporte significativo para una toma de conciencia de la vinculación de la evangelización con los pobres y desde los pobres, a ejemplo de Cristo Evangelizador.

2.4. Como obstáculos y peligros para la comunión eclesial podemos señalar:

* Situaciones aisladas ponen de manifiesto la permanencia de una cierta concepción piramidal de los ministerios jerárquicos, que disminuye o no potencian debidamente el carácter fraterno y de servicio de las estructuras de gobierno y de las personas que los ejercen³¹.

* Un decaimiento del profetismo de la Iglesia latinoamericana. Da la impresión de que se aceptan sin más situaciones, vgr. en el campo socio-económico de la modernización y de la globalización, sin cuestionar la visión subyacente a los mismos. La Iglesia no puede hablar como experta en estas áreas; pero sí tiene que insistir en la dimensión ética del quehacer humano, incluyendo la economía y la política, máxime en un Continente donde sigue aumentando la pobreza.

* La proliferación en los últimos años de devociones basadas en "revelaciones privadas" o devociones de grupos, las cuales sin un debido acompañamiento y discernimiento pueden degenerar en pietismos, pasando a un segundo lugar la piedad que debe nutrirse de la Palabra de Dios y de la Liturgia.

³¹ "El que la Iglesia se defina como comunión no excluye los abusos en el poder de gobierno, ni la petición de buena voluntad y obediencia evitan los problemas que surgen en el choque de las interpretaciones o de la deficiencia de ciertas estructuras. Incluso el concepto mismo de comunión da pié a formas que varían, desde la co-existencia sin conflictos a la uniformidad jurídica, o al centralismo más absoluto. La Iglesia debe ser una comunidad fraterna que vive la "comunión diferenciada", respetando los derechos y deberes de los bautizados y sus Iglesias"; RODRÍGUEZ G., "El Ministerio de la Comunión y de la Participación", en *Revista Medellín* 84, Bogotá, diciembre 1995, p. 459.

* La comprensión de la rica eclesiología de comunión puede perderse si a nivel de los futuros pastores de la Iglesia (en casas de formación, seminarios, etc.) no se da la debida importancia al estudio y a una visión integral del Concilio Vaticano II.

2.5. Obstáculos y Esperanza para la Comunión en la Sociedad latinoamericana

“En un Continente de mayoría católica, no deja ser cuestionante la ausencia de comunión social en nuestros países”... “Los cristianos no han sabido encontrar en la fe la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social, económica y política de nuestros pueblos. ‘En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticias’ (DP 437)” (DSD 161).

América Latina progresivamente ha tomado conciencia de su identidad sociológica e histórica, revalorando sus propias culturas; pero corre el riesgo de diluirse ante la fuerte penetración cultural, favorecida por la tecnología y los medios de comunicación social.

Al interior de nuestros países como efecto de discriminaciones raciales o grupales y del poder económico de ciertos sectores, se dificulta una apertura a espacios más amplios. “La misma falta de comunión entre las Iglesias particulares de una nación a otra, o entre naciones del Continente debilita la fuerza integradora de la misma Iglesia” (DSD 208-209).

La IV Conferencia General de Santo Domingo en un párrafo incisivo de su documento final al describir la situación de América Latina hoy, subraya: “Tenemos que alargar la lista de los rostros sufrientes que ya habíamos señalado en Puebla (Cfr. DP 31-39), todos ellos desfigurados por el hambre, aterrorizados por la violencia, envejecidos por infrahumanas condiciones de vida, angustiados por la supervivencia familiar. El Señor nos pide descubrir su propio rostro en los rostros sufrientes de los hermanos” (DSD 179).

Estos rasgos son indicativos de una sociedad latinoamericana que no termina de concebirse a si misma -a nivel de cada nación y en el conjunto- como un pueblo, un Continente de hermanos.

Por otra parte, son signos positivos los esfuerzos de integración latinoamericana, y el paso creciente de una toma de conciencia de considerarse los pueblos como un todo unificado. En América Latina el MERCOSUR, el G3 (Grupo de los tres, Colombia-Venezuela-México), el Grupo Andino y los esfuerzos de integración del área centroamericana, son signos alentadores que revelan este anhelo de unidad. sin embargo, expertos empiezan a apuntar que de nada serviría una integración meramente económica o comercial sino se toma en cuenta el aspecto social, ya que toda política o sistema económico debe tener a la persona humana, al ciudadano como epicentro. Se empieza a percibir que si no se tiene esta óptica el modelo puede ser excluyente o concentrador³².

Por otra parte, las nuevas políticas económicas neo-liberales que implican concentración de los ingresos, la riqueza y la propiedad de la tierra³³, con el exacerbamiento de un individualismo competitivo -opuesto a la solidaridad-comunión, provoca a la vez mayor dualización entre quienes están incluidos en el sistema de mercado y quienes quedan excluidos³⁴.

3. Tareas para la comunión de la Iglesia en América Latina

Al tocar a su fin esta exposición, llegamos al terreno de las sugerencias. Ante las realidades que confronta nuestro Continente,

³² RODAS MELGAR H., "Perspectivas y desafíos de la integración centroamericana", en *La integración como instrumento de desarrollo: sus perspectivas y desafíos para Centro América*, Instituto Centroamericano de Estudios Políticos, Guatemala, noviembre-diciembre 1996.

³³ Cfr. Carta de los PROVINCIALES LATINOAMERICANOS DE LA COMPAÑIA DE JESÚS, *El Neoliberalismo en América Latina*, México, 14 de noviembre de 1996, n. 8; Cfr. JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Centesimus Annos*, 1991, nn. 42-43.

³⁴ Cfr. SCANNONE J.C., "El comunitarismo como alternativa viable", en *El Futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Colección Documentos CELAM, n. 141, Santafé de Bogotá, octubre 1996, pp. 197-241.

preñadas de esperanzas pero también de grandes incertidumbres, que conllevan para la mayoría de nuestra gente no poco dolor y sufrimientos, la Iglesia debe presentarse como signo de comunión y de comunidad que dinamice hacia el Señor la historia de los hombres y de los pueblos (DP 280).

a. Todos admiten algún pluralismo en la Iglesia, todos desean la necesaria unidad. ¿Cuáles son los límites o parámetros de la unidad y la diversidad eclesial? ¿Cómo lograr el debido equilibrio, en forma activa y efectiva?

b. Podemos sugerir para nuestra reflexión en nuestras Iglesias, que las respuestas teóricas no bastan. Vivimos tiempos de mucho cambio: en parte provocados por factores externos a la Iglesia, en parte por ella misma en su deseo de "aggiornamento" para estos tiempos. En esta situación importa mucho la misma praxis de la Iglesia, la reflexión en torno a ella y la activa planificación pastoral. Cuando esto no se da, ante los vacíos que se crean, tenemos como consecuencia una pasividad mortífera, o nacen experiencias muy variadas, que de no coordinarse en lo fundamental terminan por crear conflictos y antagonismos. Al mismo tiempo toda esta actividad exige de nosotros períodos de reflexión eclesial en común, de evaluación teológico-pastoral, y de orientación.

c. Las áreas de mayor interés, para nuestras sugerencias, según la experiencia vivida por nuestras Iglesias, parecen ser, sin excluir otras, las siguientes:

1. La formación de una sensibilidad social y una conciencia bien orientada en lo social entre nuestros clérigos y agentes de pastoral en general. ¿Qué sugerimos al respecto?

2. Se observa en toda América Latina la constante multiplicación y activo proselitismo de muchos grupos religiosos fuera de la Iglesia. ¿Cómo afecta esto a la comunión de la Iglesia y la unión espiritual de nuestros pueblos? ¿Qué pasos se pueden dar para cambiar esta situación?

3. Clarificar y potenciar el papel pastoral de los religiosos en cuanto tales, dentro de la coordinación episcopal de cada

diócesis y de cada nación. Ellos como "iconos" y "epifanía" de la comunión trinitaria para nuestras Iglesias, comparten con los obispos en sus Iglesias particulares el peso y la responsabilidad de la "misión".

4. Mayor contacto y armonía entre los obispos y los teólogos y demás asesores que forman opinión dentro de nuestras Iglesias. ¿Qué Sugerir al respecto?

5. La promoción y la formación de laicos capaces de ser, como cristianos en el mundo, transformadores de sus ambientes y estructuras. En el contexto comunitario, tomar en cuenta y valorar sus opiniones y competencias en las decisiones eclesiales.

6. La Iglesia misma en sus estructuras (diócesis, parroquias, comunidades eclesiales de base, institutos religiosos, movimientos, colegios, etc.) ¿vive activamente la comunión (koinonía) en la comunicación de los bienes, para que no haya entre ellos "ningún necesitado"? (Cfr. Hechos 4,34).

7. La inculturación es tarea que requerirá mucha paciencia y sólida formación de parte de nuestro personal apostólico. ¿Qué se hace en esta línea?

8. Animar y promover una "*espiritualidad de la comunión*"
 La fe cristiana en su estructura profunda cambia al hombre de ser cerrado (egocéntrico) en un ser abierto (capaz de amar) y por ende orientado a una espiritualidad de comunión. Jesús es el misterio de comunión dado a la humanidad. Entrar en comunión con Jesús es entrar en la dinámica de la comunión con el Padre y el Espíritu. "Vivir la espiritualidad de la comunión es activar el mandato de Jesús que está a la raíz de la vida cristiana: el amor recíproco, que tiende a la unidad de la comunión plena con el Padre: *Yo en ti, Tú en mí*". En efecto, la espiritualidad de la comunión se vive en el amor fraterno. Por ende, el comportamiento ético (amar al hermano) y la mística (contemplar a Dios) no se pueden separar. «La mística se vive en el amor fraterno. Esto es posible para todos, de igual modo, en la vida cotidiana»³⁵.

³⁵ Rossé G., *La Spiritualità di Comunione e il Testamento de Jesus*, Revista Nuova Humanità XVIII (1996), Roma, pp. 19-32.

9. A nivel espiritual, en que se vive más a fondo la comunión, ¿Cómo calificar las tendencias “secularizantes” o “alienantes” (según las acusaciones mutuas); y qué hacer para lograr que la comunión con Dios y la Iglesia, se conozca como plena fuerza al servicio de la humanidad?

10. En la lógica de la comunión, la Iglesia de América Latina debe esforzarse en lograr una noción y praxis común en la “*opción por los pobres*”: opción que sea evangélica y una a todos los miembros de la Iglesia en este servicio de amor y de justicia. La comunión no puede soslayar la situación de los pobres y la verdad de los fenómenos sociales; debe enfrentar las profundas diferencias sociales y políticas para buscar la justicia³⁶.

11. Ante la próxima realización del Sínodo de las Américas -que por vez primera congregará a los obispos de este Continente-, ¿Cómo explicitar la comunión de nuestras Iglesias? ¿Cómo perciben las Iglesias del Norte el hecho migratorio de latinoamericanos, cuyo porcentaje es significativo dentro de la población total de sus países? ¿Qué podemos, hacer para que haya más comunión social en nuestro Continente?

Conclusión

El concepto comunión no es unívoco. Para que sirva de clave interpretativa de la eclesiología debe ser entendido dentro de la enseñanza bíblica y patrística. Esta comunión implica siempre una doble dimensión: vertical (comunión con Dios) y horizontal (comunión con los hombres). La comunión es don de lo alto, fruto de la iniciativa divina, cumplida en el misterio pascual. Pero es también empeño - tarea del hombre. La nueva relación entre el hombre y Dios por medio de Jesucristo y comunicada en los sacramentos, se extiende a una nueva relación de los hombres entre sí³⁷.

³⁶ SCANNONE J.C., op. cit., p. 239.

³⁷ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica, sobre Algunos aspectos de la Iglesia como Comunión*, n. 13.



El Espíritu habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles como en un templo, y en ellos ora y da testimonio de su adopción como hijos... Guía a la Iglesia a toda la verdad. la unifica en comunión y ministerio, la provee y gobierna con diversos dones jerárquicos y carismáticos, y la embellece con sus frutos... Con la fuerza del Evangelio rejuvenece la Iglesia, la renueva incesantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo... Y así toda la Iglesia aparece como un pueblo reunido en virtud de la unidad de Padre y del Hijo y del Espíritu Santo³⁸.

Bibliografía

Diccionarios y enciclopedias

- *Dictionary of the Ecumenical Movement*, World Council of Churches Publications, Eerdmans Publishing Co. (USA), 1991.
- ROMONCIAK (EDIT. ET ALIAS), *The New Dictionary of Theology*, Michael Glazier Inc. Delaware, 1987.
- X. LEÓN DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Biblioteca Herder, Barcelona, 1982.
- BUNSON MATHEW, *Encyclopedia of Catholic History*, Our Sunday visitors Publishing, Indiana (USA), 1995.
- MCBRIEN RICHARD (General Editor), *Encyclopedia of Catholicism*, Harper, San Francisco, New York 1995.
- *Sacramentum Mundi*, Enciclopedia Teológica 1, Editorial Herder, Barcelona 192.
- ALBERIGO, GIUSEPPE (EDIT.), *Historia de los Concilios Ecuménicos*, Ediciones Sígueme, Salamanca (España), 1193.
- ANTON, ANGEL, sj, *El Misterio de la Iglesia. Evolución Histórica de las Ideas Eclesiológicas (I)* BAC Maior 26, Madrid-Toledo (España) 1986, 893 p.
- _____; *El Misterio de la Iglesia (II)*, BAC Maior 30, Madrid-Toledo (España) 1987, 1235 p.

³⁸ *Lumen gentium*, 4.



- BARAUNA, GUILLERMO (EDIT.), *La Iglesia del Vaticano II*, Tomo I (1327 p.) Tomo II (712 p.) Juan Flores Editor, Barcelona 1966.
- BEOZZO, JOSÉ OSCAR (EDIT.), *Cristianismo e Iglesias de América Latina en Vísperas del Concilio Vaticano II*, Colección Historia de la Iglesia y de la Teología, San José (Costa Rica), 1992, 216 p.
- BLÁSQUEZ, RICARDO, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Ediciones Sígueme, Colección Verdad e Imagen 107, Salamanca 1991, 510 p.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Puebla, Grandes Temas I*, Colección CELAM, n.38, Bogotá, 1979.
- _____, *Nueva Evangelización. Génesis y Líneas de un proyecto misionero*, CELAM 115, Bogotá 1990.
- _____, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, CELAM n. 141, Bogotá 1996, 367 p.
- _____, *Una Nueva Sociedad*, CELAM-DEPAS n. 81 Bogotá, 1987 282 p.
- _____, *Eclesiología. Tendencias actuales*, CELAM n. 117. Bogotá 1990, 201 p.
- CENTRO DE ESTUDIOS DE TEOLOGÍA ESPIRITUAL, *El legado espiritual del Concilio Vaticano II visto por el Sínodo*, Semana de Teología Espiritual 12. Toledo (España), 1987, 365 p.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre Algunos Aspectos de la Iglesia como Comunión*, 1992, Ciudad del Vaticano, 17 p.
- DOIG K., GERMÁN, *Diccionario Río Medellín Puebla*. Asociación Vida y Espíritu, Lima, Perú 1990.
- HENNELLY, ALFRED T, sj. (EDIT). *Santo Domingo and Beyond*, Orbis Book, Maryknoll New York 1993, 242 p.
- JEDIN HUBERT, *Breve Historia de los Concilios*, Editorial Herder, 1960, 171 p.
- KELLER, MIGUEL ANGEL, *Evangelización y Liberación. El desafío de Puebla*. Nuevo Exodo 1, Editorial Biblia y Fe, Madrid 1987, 357 p.
- MARTELET G., *Les Idees Maitresses de Vatican II*, Desclee de Brower, París 1969, 279 p.
- QUASTEN JOHANNES, *Patrología I*, BAC 206 Santos Padres, Madrid 1961, 752 p.
- RODRÍGUEZ, PEDRO (EDIT.), *Eclesiología 30 años después de Lumen Gentium*, Ediciones Rialp S.A. Madrid 1994, 311 p.

- SCHULTZ HANS JERGEN, *Tendencias de la Teología en el Siglo XX*, Studium, Madrid 1976, 786 p.
- SINODO DE OBISPOS, *Lineamenta para el Sínodo de las Américas: Jesucristo Vivo Camino para la Conversión, la Comunión y la Solidaridad en América Latina*, Ciudad del Vaticano 1996, 61 p.
- TILLARD J.M., *L'Eveche de Roma*, Editions Du Cerf, París 1982, 240 p.

revistas

- Diakonía (36): *A veinte años del Concilio Vaticano II*, CICA, diciembre 1985
- INCEP (*Instituto Centroamericano de Estudios Políticos*): *La Integración como instrumento de desarrollo. Sus perspectivas desafíos para América Central*. Guatemala, noviembre-diciembre, 1996.
- *Revista Nuova Humanità XVII, 1996/1*, 103, Roma - Italia.
- *Página* (Centro de Estudios y Publicaciones, Lima - Perú): *Medellín 20 Años de Camino de la Iglesia con los Pobres*.

Dirección del Autor:
Apartado 87-3175
Panamá 7
PANAMA

sumário

Emocionado com o convite do Papa para a celebração do Sínodo, Dom Gregório Rosa Chavez, analisa a partir de todos os pontos possíveis, o conceito de solidariedade e as suas implicações pastorais, através das mediações proféticas, de comunhão, celebrativa e diaconal e, finalmente, apresenta como o encontro com Jesus Cristo, torna possível a verdadeira sabedoria.

**Jesucristo,
camino para la
solidaridad en
América Latina**

Mons. Gregorio Rosa Chávez

Obispo Auxiliar de San Salvador, responsable de la Sección de Pastoral para la Cultura del CELAM

medellín

Introducción

Cuando escuché al Papa Juan Pablo II anunciar -en el discurso inaugural de la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano- su intención de convocar un «Encuentro de representantes de los Episcopados de todo el Continente americano, que podría tener también carácter sinodal» (*Discurso inaugural*, 17), sentí una gran emoción. ¿Un Sínodo para qué? La respuesta vino a renglón seguido: «en orden a incrementar la cooperación entre las diversas Iglesias particulares en los distintos campos de la pastoral y en el que, dentro del marco de la nueva evangelización y como expresión de comunión episcopal, se afronten también *los problemas relativos a la justicia y la solidaridad entre todas las naciones de América*» (Ibid.; la cursiva es mía). Esta iniciativa -estamos en 1992- la lanza el Santo Padre «a las puertas del tercer milenio cristiano y en unos tiempos en que han caído muchas barreras y fronteras ideológicas» (Ibid.)¹.

En ese contexto, la Iglesia «siente como un deber ineludible unir espiritualmente aún más a todos los pueblos que forman este gran Continente y, a la vez, desde la misión religiosa que le es propia, *impulsar un espíritu solidario* entre todos ellos, que permita en modo particular, encontrar vías de solución a las dramáticas situaciones de amplios sectores de población que aspiran a *un legítimo progreso integral y a condiciones de vida más justas y dignas*» (Ibid.; la cursiva es mía).

304

¹ En "*Tertio Millennio Adveniente*" el Santo Padre se refiere a los Sínodos de carácter continental ya celebrados (Europa y Africa) o en preparación. Cuando habla del Sínodo de América dice que éste tratará, entre otras cosas, "sobre la cuestión de la justicia y de las *relaciones económicas internacionales*, considerando la enorme desigualdad entre el Norte y Sur" (TMA, 38; la cursiva es mía).

Es importante señalar que el Vicario de Cristo formula la propuesta del *Sínodo de América* en la tercera parte de su discurso, dedicado a la promoción humana. Ha preparado el escenario con afirmaciones fundamentales como éstas: «el hombre -no el hombre abstracto, sino el hombre concreto e histórico- 'es el primer camino que ella debe recorrer en el cumplimiento de su misión' (RH, 14) (*Discurso inaugural*, 13). De ahí que «la promoción humana ha de ser consecuencia lógica de la evangelización, la cual tiende a la liberación integral de la persona (cfr. EN, 29-39)» (Ibid.). Hay una segunda afirmación capital: «La preocupación por lo social 'forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia' (SRS, 41) y es también 'parte esencial del mensaje cristiano' (CA, 5)» (Ibid.). Concluye el argumento apoyándose en el Concilio Vaticano II, donde se afirma que «el problema de la promoción humana no se puede considerar al margen de la relación del hombre con Dios (cfr. GS, 43.45). En efecto, contraponer la promoción auténticamente humana y el proyecto de Dios sobre la humanidad es una grave distorsión, fruto de una cierta mentalidad de inspiración secularista» (Ibid.).

Juan Pablo II al definir el tema del Sínodo de América, nos ofrece una formulación muy coherente con su visión de la promoción humana, al introducir la categoría de *solidaridad*: «*Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*». De esta solidaridad trata el presente artículo.

Organizaré mi reflexión en cuatro momentos, presentando, en primer lugar, una visión global de los *Lineamenta* del Sínodo de América, con énfasis en la cuarta parte. Vendrá luego un acercamiento al concepto de *solidaridad*, tanto en el magisterio pontificio de los últimos años como en los documentos preparatorios de la Cuarta Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Veremos luego el aporte de Santo Domingo en la perspectiva del triple ministerio de Cristo. La parte final estará consagrada a Jesucristo, como camino de solidaridad, en el marco del Gran Jubileo.

1. Leyendo los “Lineamenta” del Sínodo de América

1.1. Mirada de conjunto

El tema escogido por el Papa para el Sínodo de América encierra toda la dinámica de un proceso evangelizador: el anuncio del Kerygma, la opción por Jesucristo, la incorporación a la comunidad de los creyentes y el servicio al mundo. Esta trabazón interna no aparece con suficiente claridad en el texto de los *«Lineamenta»*, pero encontramos algunos párrafos muy sugestivos al respecto.

Uno de estos textos está en el n. 29: «El encuentro con Cristo vivo conduce siempre a la conversión y a la reconciliación con Cristo y con el prójimo, culmina en la comunión de vida con El y fructifica en la solidaridad con los necesitados». Otra fórmula que intenta dar una visión de conjunto del tema del Sínodo la tenemos en la introducción: «Con el objeto de afianzar y robustecer la vida cristiana de los pueblos y hacerla irradiar en todos los ámbitos de la sociedad y de la vida contemporánea, los Pastores del Pueblo de Dios desean proponer una nueva evangelización que estimule el encuentro personal de los hombres y mujeres de América con *Jesucristo* vivo. El invita a la *conversión*, para poder vivir en *comunión* con el *Padre* y para dejarse transformar por el Espíritu en instrumentos de *solidaridad* fraterna» (Ibid., 3).

Entre las áreas donde es más necesaria la *conversión*, los *«Lineamenta»* señalan el campo de las estructuras sociales, las cuales «no siempre se rigen por criterios de equidad y solidaridad» (Ibid., 25). La misma idea aparece a propósito de la *comunión*, la cual ciertamente «es obra de la Trinidad, querida por el Padre, realizada por el Espíritu Santo, y continuada en la Iglesia, como realidad misteriosa y como tarea por desarrollar en la historia» (Ibid., 31). De la visión trinitaria pasa al campo concreto, al afirmar: «La Iglesia va tejiendo *comunión* guiada por el Espíritu en los diversos campos de la vida del Pueblo de Dios y en la vida de la sociedad la civil» (Ibid.).

Signos luminosos de la *comunión* viva entre los miembros de la Iglesia y de la sociedad son «el estudio y la aplicación

siempre más amplios y esclarecedores de la *Doctrina Social de la Iglesia*, así como el ejercicio de la *solidaridad* no sólo en el ámbito regional y nacional, sino también internacional» (Ibid., 32; la cursiva es mía).

En el apartado sobre «metas y desafíos», se habla de la unidad que están logrando los medios de comunicación social, los cuales van convirtiendo nuestro planeta en una «aldea global» (cfr. Ibid., 47). Esta es la prueba mayor de que estamos entrando en un mundo cada vez más globalizado: «Basta sólo pensar en la 'Internet' (como pista de información y comunicación internacional)» (Ibid.). Aquí está planteado un desafío formidable: en un mundo cada vez más globalizado, ¿lograremos los cristianos «globalizar la solidaridad»? El Sínodo de América debe tomar en serio este reto².

² Suele hablarse de *Internet* con gran entusiasmo, como una gran oportunidad por su carácter interactivo. Sin embargo, esta visión optimista puede entrar en crisis muy pronto.

"*Le Monde Diplomatique*", en su edición de marzo de este año, se pregunta, en un artículo de primera página firmado por Dan Schiller quién controlará la red *Internet*. Se trata de una batalla a escala planetaria para dominar los 3 sectores industriales -computación, televisión y telefonía- que intervienen en esta "red de redes". Comentando un editorial de la revista estadounidense *Wired*, el autor escribe: "El grupo que reinará en *Internet* dominará el mundo de la comunicación del mañana, con todos los riesgos que ello conlleva para la cultura y la libertad de espíritu de los ciudadanos".

La pregunta clave es la siguiente: "está por llegar el final de la interactividad que fue la clave del éxito de *Internet* en sus orígenes y que lo hacía aparecer como un medio revolucionario?"

El artículo en mención, que está muy bien documentado, habla de las alianzas estratégicas de dimensión mundial que se están estableciendo. El pronóstico es más bien sombrío: al paso que vamos, *Internet* dejará de ser un medio activo (*pull medium*) para convertirse en un medio pasivo (*push medium*). En conclusión, los espacios de libertad están cediendo ante los intereses comerciales. *Internet* se está convirtiendo rápidamente en una especie de "televisión en red".

Como se sabe, la Santa Sede está presente en *Internet* desde el domingo de Pascua ([http:// www.vatican.va](http://www.vatican.va)).

Más detalles en el Boletín Informativo del Vaticano (VIS) de los días 24 de marzo, 3 y 4 de abril del presente año.

1.2. La solidaridad, según los «Lineamenta»

La cuarta parte de los «Lineamenta», titulada «Jesucristo, camino para la solidaridad», se abre con un sugestivo subtítulo: «La solidaridad nace de la comunión». Su primera afirmación va directamente al grano: «La *comunión*, rectamente entendida y vivida, es el preámbulo natural y como la raíz de la *solidaridad*» (n. 48; la cursiva es mía). En el mismo número, se afirma: «Gran parte de los problemas que hoy afligen a diversos pueblos en el Continente tienen su origen en causas económicas y sociales coyunturales que pueden ser superadas si cada cual, personas o grupos humanos o incluso Estados, aplican el *principio de la solidaridad*» (Ibid.; la cursiva es mía). Sigue inmediatamente una toma de conciencia de la nueva realidad mundial: «Lo que en otros tiempos se hacía con personas individuales, hoy ha de realizarse con pueblos y aún con naciones enteras, dada la actual interdependencia económica, cultural y política» (Ibid.).

La respuesta a este problema pasa por la doctrina social de la Iglesia, la cual «presenta una idea integral del hombre, de la justicia, del desarrollo y de la solidaridad» (Ibid., 49). En la visión cristiana el hombre es «la medida y el centro de toda actividad económica, política, social y cultural» (Ibid.). A eso se hace referencia cuando la enseñanza social de la Iglesia habla de «*desarrollo integral*» o de «*desarrollo auténtico*».

El documento da un paso más al afirmar que el hombre y la mujer son seres sociales a quienes Dios ama por sí mismos: «Esto significa que aunque Dios los haya creado como miembros de una comunidad, el problema social implica necesariamente el desarrollo integral del hombre y de la mujer. De aquí brota el *deber* constante de la *solidaridad* entre individuos, grupos y pueblos para que hombres y mujeres puedan alcanzar la propia realización de acuerdo al plan de Dios» (Ibid., 50). En efecto, la solidaridad «nace de la comunión y afina sus raíces en la unión con Cristo, con el Padre y con el Espíritu Santo» (Ibid.).

En el mismo número leemos que «la caridad y la solidaridad son exigencias de una fe operosa (sic)» porque, como dice Santiago, «la fe, si no tiene obras, está realmente muerta (St 2, 14-17)». Por

consiguiente, si Jesús lavó los pies de los discípulos, «los cristianos están llamados a expresar la comunión fraterna en el servicio solidario unos a favor de los otros (cfr. Jn 13, 1ss). Este amor, que se manifiesta en el servicio solidario y es el testimonio más eficaz de la evangelización, encierra en sí mismo toda la potencia capaz de transformar verdaderamente la sociedad» (Ibid., 51). El documento presinodal nos recuerda la enseñanza del Señor: «Es un amor solidario que, en definitiva, determinará el destino personal: 'cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis' (Mt 25, 40)» (Ibid.).

En uno de sus párrafos más proféticos, los «*Lineamenta*» evocan la opción especial de la Iglesia latinoamericana por los pobres, acción que ha estimulado la reflexión teológica. Esta «se apoya sobre tres pilares: la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre» (Ibid., n. 52)³.

Sigue una importante precisión en el n. 52: la distinción y la necesaria interrelación entre evangelización y promoción de la justicia. Para ello, el documento presinodal cita textualmente la segunda Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la libertad cristiana y la liberación: «La Iglesia pone todo su interés en mantener clara y firmemente a la vez la unidad y la distinción entre evangelización y promoción humana: unidad, porque ella busca el bien total del hombre, distinción, porque estas dos tareas forman parte, por títulos diversos, de su misión» (*Libertatis Conscientia*, 70).

1.3. Ante la insolidaridad...

Tenemos ya una idea general de lo que dicen que los «*Lineamenta*» sobre la solidaridad, en general. Veremos ahora «algunos problemas sociales urgentes y sus causas».

Hay una interesante enumeración de los problemas más citados en los documentos mayores de los episcopados canadiense, estadounidense y latinoamericano: «la pobreza, la injusticia, la

³ La nota en pie de página nos remite a la instrucción «*Libertatis nuntius*» V, 8 y al discurso inaugural de Juan Pablo II en Puebla (I, 2-9). Encontramos la misma idea de la triple verdad en *Sollicitudo rei socialis* (n. 41).

migración, las relaciones económicas internacionales, la expansión de las multinacionales, el libre mercado, la deuda externa, la disparidad en el desarrollo y la desigual distribución de las riquezas entre Norte, el Centro y el Sur del Continente, *la falta de solidaridad*, el comercio clandestino de la droga, la situación de la mujer en algunos países, el derecho de las minorías étnicas (sobre todo de indígenas y afroamericanos), los problemas de salud, etc. A estos aspectos hay que sumar los nuevos problemas que últimamente plantea el avance científico en el campo de la bioética, sobre todo en lo que se refiere a la manipulación genética» (*Lineamenta*, 53; la cursiva es mía).

El número siguiente subraya la problemática del empleo. Al respecto recuerda la frase lapidaria de Juan Pablo II: «el trabajo humano es una clave, quizá la *clave esencial*, de toda la cuestión social, si tratamos de verla verdaderamente desde el bien del hombre» (*Laborem exercens*, 3). Partiendo de esta afirmación programática se plantea el problema tan actual de la globalización⁴.

Llevar el mensaje de la Iglesia es imposible sin la colaboración de los medios de comunicación social. Aquí la realidad es desafiante: «El desafío de la nueva evangelización en el Continente americano consiste en encontrar el modo de usar los medios de comunicación disponibles para que la Doctrina Social de la Iglesia sea más conocida» (Ibid.).

Ante un cuadro tan sombrío, se impone una conclusión: a la raíz de estos problemas hay una causa moral. «En la Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis* el Papa Juan Pablo II afirma claramente que entre las actitudes que contribuyen al desequilibrio económico deben tenerse presentes 'el afán de ganancia exclusiva y la sed de poder'. Tales actitudes dan origen a otras omisiones o comisiones negativas que terminan por crear las estructuras de pecado que, a su vez, acentúan las divisiones que existen entre

⁴ Al respecto leemos: «Otro aspecto que merece una particular atención es el relacionado con las compañías transnacionales, que en los últimos tiempos han adquirido gran poder y que tendrán aún más importancia con la globalización del mercado» (*Lineamenta*, 54).



los pocos que tienen mucho y los muchos que tienen poco» (Ibid., 55).

1.4. ...debemos cultivar la virtud de la solidaridad

«Si la causa es moral, la solución tiene que ser moral», afirma con lógica contundente el documento presinodal. Y añade: «Por eso, el Papa Juan Pablo II propone el cultivo de *la virtud de la solidaridad*, entendida como la reacción moralmente exigida al constatar la injusticia de las condiciones sociales en que hoy viven muchos seres humanos» (Ibid., 55; la cursiva es mía).

¿Cómo actuar, sobre todo cuando la complejidad de los problemas sociales provoca diversidad de opiniones? Los «*Lineamenta*» ofrecen un criterio, inspirándose en Juan XXIII, quien aconseja «no derrochar sus energías en discusiones interminables, y, so pretexto de lo mejor, no se descuiden de realizar el bien que les es posible y, por tanto, obligatorio» (*Mater et Magistra*, 238). No deja de sorprender positivamente lo que afirma a continuación el documento presinodal: «Una manera de hacer más efectivo el razonamiento práctico es tratar siempre de *ponerse en el lugar de los pobres*» (Ibid., 56; la cursiva es mía). «Para poder llevar a cabo esto conviene no olvidar la regla de oro: 'hacer a los demás lo que tú quieres que te hagan a ti'» (Ibid.).

Estas audaces afirmaciones de los «*Lineamenta*» invitan a una *conversión* profunda, «dado que la raíz de la injusticia está, como ha sido dicho anteriormente, en el campo *moral*» (Ibid.). Se tiene clara conciencia de las dificultades: «La enseñanza social de la Iglesia es exigente, porque el Evangelio también lo es, pero para entrar en el espíritu del Evangelio es necesaria la *conversión*; que es un *cambio de corazón y de mentalidad*. Este cambio interior conduce, cuando es auténtico, a cambios en el modo de actuar» (Ibid., n. 61; la cursiva es mía).

Para entrar por los caminos de la solidaridad es absolutamente necesaria -según los «*Lineamenta*»- «la *formación de la conciencia ética* de quienes puedan influir decisivamente en programas y políticas económicas, de comunicación social, de cultura, de



sanidad, etc.» (Ibid., n. 60; la cursiva es mía). También se necesita la formación, en doctrina social de la Iglesia, de sacerdotes, religiosos y religiosas⁵.

El quinto y último apartado recoge algunas «aspiraciones y desafíos de la Iglesia en América» (nn. 60-64). Un desafío es - como vimos arriba- la formación de la conciencia ética de los dirigentes. Otro es el testimonio de comunión en la solidaridad, como se dio en los albores del cristianismo: «El ejemplo de la primitiva comunidad apostólica sigue siendo inspirador en el campo de una real comunión y participación de bienes incluso materiales» (Ibid., 60). Sigue la cita textual de Hch 4, 32-35⁶.

Todo lo anterior se puede formular en términos de cultura: «evangelizando la cultura es posible promover las relaciones humanas que reflejen el mandamiento del amor, ya sea hacia Dios, ya sea hacia los hombres a través de formas concretas de *solidaridad fraterna*» (Ibid., 62; la cursiva es mía). El final del número es denso e inspirador: «Conocer, respetar, promover la cultura de cada grupo étnico, anunciar el Evangelio a cada cultura para que ésta, una vez evangelizada, exprese en sus propias formas el contenido del Evangelio: tal es el proceso circular de la *inculturación* que se presenta como meta a alcanzar en la nueva evangelización» (Ibid.; la cursiva es mía)⁷.

⁵ La formación en este campo tiene un doble objetivo: «por un lado, llegar, a la luz de los principios permanentes, a un juicio objetivo sobre la realidad social, y por otro, concretar las opciones más adecuadas que eliminen las injusticias y favorezcan las transformaciones políticas, económicas y culturales de acuerdo a las circunstancias particulares de cada caso» (Ibid., 58).

⁶ Esta cita es uno de los "sumarios" que describen la vida de la primera comunidad cristiana. Los otros son: Hch 2, 42-43.47c; 2, 44-46.47abc y 5,12-14. El primero de estos pasajes es llamado "el sumario de los sumarios" porque contiene todos los elementos que caracterizan la vida de la Iglesia naciente en Jerusalén: la enseñanza y testimonio de los apóstoles, la comunión fraterna, la fracción del pan, la oración y asistencia al templo, las simpatías entre el pueblo, los signos y prodigios que hacían y el crecimiento numérico. Para más detalles, cfr. M. GOURGUES, *Misión y comunidad*. Hch 1-12, cuadernos bíblicos, 60. Verbo Divino, Estella, 1988.

⁷ Monseñor Antonio Do Carmo Cheuiche, gran especialista latinoamericano en el tema de la inculturación, considera capital tener presente lo que Juan Pablo II, un mes antes de la IV Conferencia, dijo a los miembros de la



2. La solidaridad en el Magisterio Pontificio

Hemos hecho alusión en varias ocasiones a la doctrina social de la Iglesia. ¿Cuál es su concepción de la solidaridad? Veremos el tema tomando dos puntos de referencia fundamentales: las encíclicas *Populorum Progressio* y *Sollicitudo rei socialis*.

2.1. Desarrollo y solidaridad

En una obra de gran valor pedagógico, el P. Hervé Carrier explica magistralmente «el nuevo enfoque de la doctrina social de la Iglesia»⁸.

La primera parte trata sobre los orígenes y la importancia actual de la Doctrina social de la Iglesia. La segunda presenta las principales encíclicas sociales, desde *Rerum Novarum* hasta *Sollicitudo Rei Socialis*. El último tema de esta guía de estudio es la presentación de *Sollicitudo Rei Socialis*. El título del capítulo X es significativo: «El desarrollo se basa en la solidaridad de todos» (p. 184). El autor nos recuerda que Juan Pablo II publicó esta encíclica en el 20 aniversario de *Populorum Progressio*, la gran encíclica dedicada al desarrollo. El desarrollo humano tiene una dimensión ética, cultural y religiosa. No puede, pues, quedar reducido a lo económico, aunque lo incluye.

El Papa Wojtyla, después de recordar que «la Iglesia no tiene *soluciones técnicas* que ofrecer al problema del desarrollo en cuanto tal» (SRS, n. 41), reafirma que la Iglesia es «experta en humanidad» (PP, 13), que «esto la mueve a extender necesariamente su misión religiosa a los diversos campos en que los hombres y mujeres desarrollan sus actividades» (SRS, 41).

Y así llega a esta afirmación fundamental: «El desarrollo, para que sea auténtico, es decir, conforme a la dignidad del hombre y de los pueblos, no puede ser reducido solamente a un

313

Comisión Internacional de Catequesis: «La inculturación es *el medio, el centro y el objetivo* de la Nueva Evangelización».

⁸ H. CARRIER, *El nuevo enfoque de la Doctrina Social de la Iglesia*, Pontificio Consejo Justicia y Paz, Ciudad del Vaticano, s.f.



problema 'técnico' (Ibid.). La Iglesia expresa su palabra al respeto como parte de «su *misión evangelizadora*, ya que da su primera contribución a la solución del problema urgente del desarrollo cuando proclama la verdad sobre Cristo, sobre sí misma y sobre el hombre, aplicándola a una situación concreta» (Ibid.).

En la perspectiva de la Iglesia, la cuestión del desarrollo es una cuestión moral (cfr. Ibid.). Por tanto, «la doctrina social de la Iglesia no es una 'tercera vía' entre el *capitalismo liberal* y el *colectivismo marxista*, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una *categoría propia*» (Ibid.). Tampoco es una ideología. Pertenece más bien al ámbito «de la teología moral» (Ibid.).

La enseñanza social de la Iglesia tiene una función profética. Por tanto forma parte de su misión evangelizadora: «Al ejercicio de este *ministerio de evangelización* en el campo social, que es un aspecto de la *función profética* de la Iglesia, pertenece también la *denuncia* de los males y de las injusticias. Pero conviene aclarar que el *anuncio* es siempre más importante que la *denuncia*, y que ésta no puede prescindir de aquél que le brinda su verdadera consistencia y la fuerza de su motivación más alta» (Ibid.).

En este campo se sitúa como una exigencia improrrogable la opción preferencial *por los pobres*, que el Papa coloca aquí en un marco de dimensiones mundiales: «este amor preferencial, con las decisiones que nos inspira, no puede dejar de abarcar a las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor: no se puede olvidar la existencia de esta realidad. Ignorarlo significaría parecernos al 'rico epulón' que fingía no conocer al mendigo Lázaro, postrado a su puerta» (SRS, 42).

Para nuestro propósito cobran especial relevancia nos nn. 38-40, de SRS dedicados expresamente a *la solidaridad*. Esta no es «un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la *determinación firme y perseverante* de empeñarse por el *bien común*; es decir, por el bien de todos y de cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (n. 38). Lo dicho se aplica a las personas y también, por analogía, a las relaciones

internacionales: "La interdependencia debe convertirse en *solidaridad*, fundada en el principio de que los bienes de la creación *están destinados a todos*". (Ibid., 39)

Juan Pablo II evoca la famosa frase de Pablo VI, *El desarrollo es el nuevo nombre de la paz* (PP, 87), para afirmar a continuación: "De esta manera, la solidaridad que proponemos es un *camino hacia la paz y hacia el desarrollo*" (SRS, Ibid.). Y aquí viene la novedad: basándose en el lema de Pío XII, *Opus iustitiae pax* (la paz es fruto de la justicia), escribe: "Hoy se podría decir, con la misma exactitud y análoga fuerza de inspiración bíblica (cfr. Is 32, 17; Sant 32, 17), *Opus solidaritatis pax*, la paz como fruto de la solidaridad" (Ibid.). Me parece que apenas hemos explorado toda la potencialidad de esta propuesta pontificia.

Ya hemos recordado que la solidaridad es una virtud cristiana, con muchos puntos de contacto con "la *caridad*, que es signo distintivo de los discípulos de Cristo" (Ibid., 40).

2.2. «Sollicitudo rei socialis» y el principio de solidaridad

Otro instrumento valioso para acercarnos al tema es una publicación de la Congregación para la Educación Católica⁹. Dedicó un número a la solidaridad y la subsidiariedad:

«La solidaridad y la 'subsidiariedad' son otros dos principios que regulan la vida social. Según el principio de solidaridad toda persona, como miembro de la sociedad, está indisolublemente ligada al destino de la misma y, en virtud del Evangelio, al destino de salvación de todos los hombres. En la reciente encíclica Sollicitudo rei socialis, el Papa ha subrayado particularmente la importancia de este principio, calificándolo como una virtud humana y cristiana»
(Orientaciones..., n. 38).

⁹ CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, Roma 1988.

Y a renglón seguido añade:

«Las exigencias éticas de la solidaridad requieren que todos los hombres, los grupos y las comunidades locales, las asociaciones y organizaciones, las naciones y los continentes participen en la gestión de todas las actividades de la vida económica, política y cultural, superando toda concepción puramente individualista. Complemento de la solidaridad debe considerarse la '*subsidiariedad*' que protege a la persona humana, a las comunidades locales y a los 'grupos intermedios' de perder su legítima autonomía» (Ibid.; la cursiva es mía).

También es digno de atención el planteamiento sobre los «valores para el desarrollo», que cierran el capítulo III; estos son: la dignidad humana y sus exigencias éticas y trascendentes; una ética de responsabilidad y solidaridad entre los pueblos y de justicia social; una revisión del sentido del trabajo, que conlleva una redistribución más equitativa del mismo (Cfr. Ibid., n. 46).

El capítulo VI ofrece orientaciones para la acción social (nn. 54-65). Se trata de indicar algunos criterios de acción. Estos son parte del esfuerzo de la Iglesia para ayudar a los cristianos a «situarse ante las nuevas situaciones con una conciencia bien formada según las exigencias éticas del Evangelio y con una sensibilidad social verdaderamente cristiana, madurada a través del estudio atento de las diversas declaraciones del Magisterio» (Ibid. n. 54). ¿Cuáles son esos criterios?: el respeto a la dignidad de la persona humana, el diálogo respetuoso, la lucha por la justicia y la solidaridad sociales (Cfr. Ibid., n. 57).

3. La solidaridad en el camino hacia Santo Domingo

Personalmente estoy convencido de que cuando Juan Pablo II decidió poner la promoción humana como parte integrante del tema de la Cuarta Conferencia del Episcopado Latinoamericano, se dio un salto cualitativo hacia una fe que realmente se haga historia y construya historia. Para explicar mi pensamiento considero necesario recordar algunas enseñanzas del magisterio

latinoamericano a propósito del tema fijado por el Papa: *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Jesucristo, ayer, hoy y siempre*. Naturalmente, el énfasis lo pondremos en la solidaridad.

3.1. “Una nueva evangelización para una nueva cultura”

En una reunión de directivos del CELAM se nos pidió redactar una formulación del tema de la Cuarta Conferencia, a fin de proponerla, a modo de sugerencia, al Santo Padre. Por supuesto, dicha formulación tenía que partir del proyecto de la nueva evangelización propuesto por el Papa en Haití, en marzo de 1983. Nos parecía que no podía faltar el tema de la evangelización de la cultura, proclamada en 1979 como la gran opción pastoral de Puebla: «La acción evangelizadora de nuestra Iglesia latinoamericana ha de tener como meta general la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura» (n. 395; la cursiva es mía). Después de un intenso ejercicio mental, los directivos del CELAM nos pusimos de acuerdo en la siguiente formulación: *Una nueva evangelización para una nueva cultura*. El término «para» tenía una doble significación: para una nueva cultura cada vez más omnipresente; y para que surja una nueva cultura marcada por los valores del Evangelio.

Como un comentario a ese tema provisional de la Cuarta Conferencia, se publicó, en febrero de 1990, el primer material de apoyo. La presidencia del CELAM, que estaba a punto de concluir su gestión, no se atrevió a considerarlo como Documento de Consulta y le dio un título más modesto: *Elementos para una reflexión pastoral en preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*.

En este libro de doscientas páginas, se examina la crisis de los grandes sistemas -el inspirado en el *capitalismo liberal* y el *colectivismo marxista*- a la luz de *Sollicitudo Rei Socialis*. Particularmente interesante es el n. 960, que recoge la llamada del Papa en favor de un desarrollo *integral* (cfr. SRS, 29).

Pero el aporte más original de este instrumento preparatorio es el «llamado a la solidaridad» (nn.963s), que se dirige tanto a las

naciones del Norte como a las del Sur. A los países desarrollados se les pide «que no realicen sus programas y sus planificaciones económicas como si sólo sus naciones existieran en el mundo» (n. 964). La exhortación a los pueblos latinoamericanos es vehemente: «Que nadie explote, oprima o anule a otro; que nadie defraude a otro en lo que le es debido; que el trabajo se realice con nobleza y obtenga la recompensa que le corresponde; que todos nos esforcemos, cada cual en su puesto, por el bien común» (ibid.)¹⁰.

Entretanto se trabajaba arduamente en la redacción del *Documento de Consulta* de la IV Conferencia. Este segundo instrumento preparatorio fue entregado durante la Asamblea Extraordinaria del CELAM (febrero de 1991) para que fuera divulgado y estudiado en cada país.

Termina 1991 con la publicación de la *Prima Relatio*, que abarca el período comprendido entre el primer proceso de reflexión hasta la aparición del Documento de Consulta. Ante la grave crisis social y económica, afirma: «El gran desafío es el del amor, la justicia y la fraternidad. La *solidaridad* será entonces la nueva cultura» (p. 38; subrayado en el original). En esta perspectiva se renueva la «opción por los pobres, como los primeros destinatarios de la Buena Noticia del Reino y llamados a ser evangelizadores, constructores de una sociedad más justa, fraterna y *solidaria*» (ibid., p. 101; la cursiva es mía).

La *Prima Relatio* fue un documento modesto. En cambio, fueron tantos los elogios a la *Secunda Relatio* (febrero 1992), que el CELAM la publicó en forma de libro con el subtítulo *Albores de Santo Domingo. Hablan las Conferencias* (colección Documentos CELAM, 129). Este extraordinario instrumento merece ser examinado con cierto detalle.

¹⁰ El texto se mantuvo en los otros instrumentos preparatorios: *Prima Relatio* (...); *Documento de Consulta* (n. 498) y en la *Secunda Relatio* (Cap. 4,8.3).

3.2. Los pastores se comprometen con la solidaridad

La *Secunda Relatio* se presenta como una «síntesis de aportes al Documento de Consulta» provenientes de las Conferencias Episcopales y otros organismos de Iglesia. Es sorprendente la fidelidad con que reflejan las contribuciones. A esto se suma la calidad de la elaboración hecha por los autores de la síntesis.

Los aportes recibidos piden que «Jesucristo, ayer, hoy y siempre», sea «el hilo conductor, el elemento central y unificador, pues Jesús es el centro de la Nueva Evangelización, la cual anuncia la presencia viva de Jesucristo, celebrada como vida y a partir de la cultura de las gentes, de su lenguaje y de su mentalidad» (*Secunda Relatio*, Introducción, 4).

Inmediatamente después añade algo fundamental para nuestro tema: «Junto a Jesús, el eje del documento debe ser la problemática de la pobreza; por tanto, la opción preferencial por los pobres debe seguir siendo el criterio estructural de la vida y de la misión de la Iglesia en América Latina, y no sólo un criterio espiritual» (Ibid.). Y todo esto como fruto de la docilidad al Espíritu: «El nos llama con vigor profético a impulsar la vida cristiana y la misión, a vivir una espiritualidad encarnada como fuerza transformadora del Evangelio, que dinamiza la dimensión misionera de la Iglesia y el ardor que pide la Nueva Evangelización» (Ibid.).

Al examinar la realidad social, la *Secunda Relatio* señala que «vivimos en un mundo cada vez más interdependiente (...). Estas relaciones internacionales son cada vez más asimétricas, razón por la cual se va profundizando rápidamente la desigualdad económica entre los países desarrollados y los del Tercer Mundo, así como dentro de cada uno de estos países, entre los sectores más privilegiados y las clases pobres» (Ibid., cap. 2,2.3)¹¹.

¹¹ Se refuerza esta afirmación con una cita textual de *Sollicitudo Rei Socialis* (n. 9), a la que sigue un poco más adelante esta dura advertencia de Juan Pablo II, pronunciada en Edmonton, Canadá: «Este Sur pobre es el que juzgará al Norte opulento. Los pueblos y las naciones pobres juzgarán a aquellos que les arrebatan sus bienes, reservándose para ellos el monopolio imperialista del predominio económico y político a expensas de los otros».

En el capítulo 2, la «cultura cristiana» o «evangelización de la cultura» es vista «como un proceso dinámico que abarca todos los aspectos de la vida personal y social. Proceso en el que, a partir de la presencia de los cristianos en esos esfuerzos por construir una *cultura de la solidaridad*, se disciernen y se anuncian aquellos hechos que son signo de la irrupción renovadora del Reino de Dios y se denuncian aquellos que lo rechazan» (Ibid., cap. 2,4)¹².

3.3. Solidarios hasta el martirio

En el examen de la realidad eclesial latinoamericana se destaca el testimonio y el profetismo: «La Iglesia, aun con sus debilidades y pecados, ha venido cumpliendo su *función profética* ante la sociedad como signo inteligible y creíble de justicia, de reconciliación, de paz y de amor. Hoy como ayer, la Iglesia *anuncia* con gozo pascual a Jesucristo, presencia personalizada del Reino, y ejerce con valentía el *cuestionamiento* de las estructuras políticas, económicas, sociales y culturales de los sistemas y de las ideologías, que instrumentalizan a la población, en especial, a los más pobres» (Ibid., cap. 3,3.8).

A lo largo de todo el documento hay un reconocimiento agradecido y exultante de la realidad del *martirio* en la Iglesia latinoamericana. Esta visión quedó bastante difusa en el Documento de Santo Domingo. Afortunadamente podemos recuperar el tiempo perdido, a la luz del n. 37 de TMA. He aquí uno de los textos más hermosos al respecto: (La Iglesia latinoamericana) «es una *Iglesia martirial*: vivimos en una Iglesia de mártires y somos Iglesia martirial

¹² «Reino de Dios» es una categoría destacada en la *Secunda Relatio*, que enumera sus tres dimensiones:

«*Personal: la liberación del pecado personal, la gracia de Dios. Social e histórica: la liberación de los males estructurales, del pecado estructural, es decir, la implantación de la justicia histórica. Escatológica: la liberación de la muerte, es decir, la resurrección de los muertos y la vida eterna*» (Cap. 4, 4.1).

JUAN PABLO II dedica todo el Capítulo II de *Redemptoris Missio* para explicar este concepto. Allí leemos: «*Trabajar por el Reino quiere decir reconocer y favorecer el dinamismo divino, que está presente en la historia humana y la transforma. Construir el Reino significa trabajar por la liberación del mal en todas sus formas. En resumen el Reino de Dios es la manifestación y la realización de su designio de salvación en toda su plenitud*» (n. 15).

y de perseguidos. Es la prueba fidedigna de que el Evangelio ha penetrado en las mujeres y en los hombres de nuestras comunidades, signada en la cruz y en la resurrección a causa del amor a Dios y a los hermanos» (Ibid., cap. 4,5)¹³.

En un breve apartado sobre la Nueva Evangelización, la *Secunda Relatio* afirma que ésta exige una «conversión radical, que implica el cambio de estructuras» (Ibid., cap. 4, 7.4).

El apartado siguiente, señala, entre los objetivos de la Nueva Evangelización, «la promoción de la 'cultura de la solidaridad' liberadora y fraterna». Vale la pena recoger la cita completa:

«No puede haber Nueva Evangelización sin una auténtica promoción humana, sin el respeto a la dignidad de la persona humana. En el diálogo respetuoso con las diferentes culturas presentes en el Continente será necesario reivindicar la pluralidad de culturas y enfatizar la construcción conjunta de una 'cultura de la solidaridad'. 'Solidaridad' significa: reconocer la existencia del otro diferente; respetar su dignidad; darle su derecho; compartir con él el sentido de la justicia. Construir esta cultura fundada en la justicia y en la solidaridad es construir la paz. Esa es la cultura de la solidaridad que surge del compromiso con Cristo, con el *proyecto de Cristo*» (Ibid., cap. 4, 7.5).

No podía faltar una sólida reflexión sobre la relación entre evangelización y promoción humana, que se apoya sobre todo en EN 31; RMI 59 y RH 15. Sigue a continuación el tema de «la Iglesia y la promoción humana», que se cierra con esta afirmación:

«No es un ideal de consumo o de abundancia simplemente material, sino la construcción de *la civilización del trabajo, de la solidaridad y del amor*, donde las

¹³ Según consta en nota al pie de página, el aporte viene sobre todo de Guatemala y Chile. Los Obispos de Guatemala han tomado muy en serio este punto. En febrero de 1995 entregaron una primera lista de mártires al Papa. En ella abundan nombres de indígenas y campesinos que servían a sus hermanos como catequistas o celebradores de la Palabra.

grandes mayorías tengan lo suficiente para llevar una vida digna de seres humanos y de hijos de Dios» (Ibid., cap. 4, 8.2).

Termina el capítulo con una breve reflexión sobre la *cultura cristiana*: «No se trata de edificar o volver al modelo de 'nueva cristiandad'. Sería un retroceso de la historia de la evangelización y una negación de la libertad en respuesta a la Revelación y una negación del pluralismo de la sociedad, que ya Puebla reconocía (DP 1206s)» (Ibid., cap. 4, 9.3.). Luego lo dice en positivo: «Cultura cristiana es el resultado de la Nueva Evangelización y de la inculcación del Evangelio» (Ibid., cap. 4, 9.4).

3. 4. Caminos para construir la “cultura de la solidaridad”

En la tercera parte, dedicada a las opciones y líneas pastorales, la *Secunda Relatio* presenta algunos desafíos de la realidad social. Uno de ellos es «el compromiso político, sobre todo de los fieles laicos, en la construcción y evangelización de la política, la economía, la comunicación social y demás realidades sociales» (Ibid., cap. 5, 1.1.7). ¿Por qué hemos fallado en esto? Porque «varios factores de carácter histórico, incluida una comprensión deficiente de la conversión individual, han traído como resultado la falta de presencia y de participación responsable de los cristianos en el mundo socio-político. El mensaje del Evangelio no ha calado a nivel de compromiso social, a pesar de haber salido de planteles católicos muchos de los dirigentes de los países (Ibid)».

Es significativo que en el apartado dedicado a exponer el contenido de la Evangelización, la *Secunda Relatio* ponga en primer lugar la Doctrina Social de la Iglesia; sigue luego la reflexión teológica, destacando el aporte positivo de la teología de la liberación (Cfr. Ibid., cap. 5, 3.4.1).

La opción fundamental es por la Civilización del Amor. En este capítulo se afirma que «la Iglesia debe comprometerse en la solución de los problemas económicos, sociales y culturales, como expresión de la *civilización del amor*, alentando la promoción de la justicia, la dignidad humana y la libertad, y buscando la

satisfacción de las necesidades vitales de todos los seres humanos. El objetivo es crear la *cultura de la solidaridad* (Ibid., cap. 5,3.5.5).

Esto es imposible sin la fuerza del Espíritu. Por eso, los obispos latinoamericanos proponen una espiritualidad eclesial, encarnada, contemplativa y orante de la realidad, martirial, esperanzada, centrada en la palabra de Dios, misionera y mariana (Cfr. Ibid., cap. 6, 1). Dicha espiritualidad implica varios aspectos: *el testimonio, la santidad, la unidad y la solidaridad* (Ibid.).

¿Por qué incluir expresamente la solidaridad? Porque «en una sociedad donde hay discriminación, pobreza, desunión, olvido de los débiles y, donde la dignidad de las personas se ofende con frecuencia, es importante que la Iglesia *se solidarice* con las víctimas de quienes siempre quieren tener la verdad y la razón. La Iglesia cumple este mandato de Jesús por el impulso del Espíritu» (Ibid.).

Debe ser una espiritualidad hasta el martirio, siguiendo los pasos de Jesús. Al evocar a los mártires de la Iglesia latinoamericana, “don de Dios a la Iglesia” (Ibid., cap. 6, 2), la *Secunda Relatio* se adelantó al Santo Padre, quien afirma que “al término del segundo milenio, *la Iglesia ha vuelto de nuevo a ser Iglesia de mártires*” (TMA, 37). El Papa añade, y nosotros le tomamos la palabra: “*Es un testimonio que no hay que olvidar*” (Ibid.)¹⁴.

La *Secunda Relatio* expresa la misma idea así:

“Como en los tiempos antiguos de la Iglesia, queremos hacer ‘acta de los mártires’: para no olvidar este testimonio; para que celebremos el día de su muerte, el ‘*dies natalis*’, que significa el día del verdadero

¹⁴ En el martirologio latinoamericano está en primera fila Monseñor Romero. El venerado Pastor, en medio de una historia de dolor, vivió y compartió con los pobres su fe inquebrantable en el Señor de la vida, la esperanza de ver realizada en El Salvador la realidad cristiana de unos cielos nuevos y una tierra nueva y una caridad no sólo anunciada sino encarnada en el destino de los pobres. Con ellos, desde ellos y para todos proclamó los grandes valores que Dios ha dado a la humanidad.

nacimiento; esperando que algún día sean oficialmente proclamados mártires ante la Iglesia universal" (Cap. 6, 2).

4. Hacia una pastoral de la solidaridad

Uno de los ponentes que intervinieron en Medellín durante la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano dijo que, mientras en la Iglesia primitiva se bautizaba a los convertidos, ahora tocaba convertir a los bautizados. Porque muchos cristianos no viven en coherencia con su fe, tenemos tantos signos de la insolidaridad. Es urgente, por tanto, emplearse a fondo en lo que podríamos llamar la *pastoral de la solidaridad*.

La propuesta que presentaremos a continuación se inspira en el Documento de Trabajo de la Cuarta Conferencia. Allí se asume expresamente *la pastoral fundamental* con este argumento: "Apreciaremos mejor la realidad eclesial si la vemos desde las mediaciones esenciales del pastoreo fundamental de Jesús que son normativas para la comunidad cristiana de todo tiempo: la mediación profética, la mediación de la comunión, la mediación celebrativa y la mediación diaconal" (n. 193). Dicho con términos técnicos, el triple ministerio incluye la pastoral profética, la pastoral litúrgica y la pastoral social¹⁵.

¹⁵ Los autores no se ponen de acuerdo sobre el concepto de teología pastoral. Puede compararse, por ejemplo, la opinión de CASIANO FLORISTÁN y M. USEROS (*Teología de la acción pastoral*, Ed. Católica, Madrid 1968) con la de un autor más reciente, M. SZENT MÁRTONI (*Introducción a la teología pastoral*), Verbo Divino, Estella 1994).

En cuanto a la pastoral fundamental, Floristán escribe:

"La práctica de Jesús es triple: proclama la buena noticia de la llegada del Reino (*martyría*), la liberación y libertad de los pobres y oprimidos (*diakonía*) y reúne en grupo a los discípulos (*Koinonía*). Estas tres acciones serán normativas para la *ekklesia postpascual*" (C. FLORISTÁN, art. *Acción pastoral, en Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, p. 27).

4.1. El triple ministerio en el magisterio de Juan Pablo II

En la homilía pronunciada por Juan Pablo II el 22 de octubre de 1978, día en que inició solemnemente su ministerio pastoral como sucesor de Pedro, leemos:

«El Concilio Vaticano II nos ha recordado el misterio de esta potestad y el hecho de que la misión de Cristo -Sacerdote, Profeta-Maestro, Rey- continúa en la Iglesia. Todos, todo el Pueblo de Dios es partícipe de esta triple *misión*» (citada en *Christifideles Laici*, 14).

Lo mencionó también en su primera encíclica, donde recuerda las enseñanzas del Concilio sobre la «realeza» del hombre, es decir, «sobre su vocación a participar en el ministerio regio-*munus regale*- de Cristo mismo» (*Redemptor hominis*, 16). La afirmación que sigue a continuación es de una actualidad indiscutible:

«El sentido esencial de esta 'realeza' y de este 'dominio' del hombre sobre el mundo visible, asignado a él como cometido por el mismo Creador, consiste en la prioridad de la ética sobre la técnica, en *el primado de la persona sobre las cosas*, en la superioridad del espíritu sobre la materia» (Ibid.; la cursiva es mía. Cfr. Ibid., 21).

También habla de la participación en el triple ministerio de Cristo al referirse a la espiritualidad del trabajo (cfr. *Laborem exercens*, 24). Este triple ministerio profético, sacerdotal y real hay que vivirlo en una auténtica moral cristiana (cfr. *Veritatis Splendor*, 107). Para ello es muy importante la misión profética de la Iglesia, que se cumple en parte mediante el servicio del teólogo (cfr. Ibid., 109). Es interesante señalar la forma cómo la encíclica aplica el esquema del triple ministerio a los pastores (cfr. Ibid., 114); a ellos corresponde: anunciar la «respuesta» a la pregunta moral, mediante la enseñanza («*munus propheticum*»); «dispensar a los fieles los dones de gracia y santificación» («*munus sacerdotale*»); vigilar lo relativo a la doctrina moral cristiana («*munus regale*»).

La misma idea es formulada en la encíclica sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana:

«La evangelización es una acción global y dinámica, que compromete a la Iglesia a participar en la misión profética, sacerdotal y real del Señor Jesús. Por tanto, conlleva inseparablemente *las dimensiones del anuncio, de la celebración y del servicio de la caridad* (...). Así sucede también cuando se trata de anunciar el *Evangelio de la vida*, parte integrante del Evangelio que es Jesucristo» (*Evangelium vitae*, 78; cfr. *Tertio millennio adveniente*, 21).

Con tales antecedentes no es extraño que la formulación del tema del Sínodo de América responda a este esquema tan sugestivo e inspirador. Por eso me parece útil rescatar toda la potencialidad del dinamismo que lleva del encuentro con Jesucristo vivo a la solidaridad. Lo veremos en las conclusiones de Santo Domingo.

4.2. El triple ministerio en Santo Domingo

En la renovación de la parroquia pedida por Santo Domingo, tiene gran importancia el enfoque basado en el triple ministerio de Cristo. Sin embargo, los documentos del magisterio no explotan a plenitud esta potencialidad. Partiendo de mi intuición inicial, de que el tema del Sínodo de América puede traducirse en términos de triple ministerio, ofrezco las siguientes reflexiones.

El texto más explícito está en el n. 254 de Santo Domingo, donde enumera entre los desafíos que plantea la nueva cultura, el siguiente:

«Promover y formar el laicado para ejercer en el mundo su triple función: la *profética*, en el campo de la palabra, del pensamiento, su expresión y valores; la *sacerdotal*, en el mundo de la celebración y del sacramento, enriquecida por las expresiones, del arte, y la comunicación; la *real*, en el universo de las estructuras, sociales, políticas, económicas» (La cursiva es mía).



4.2.1. La palabra proclamada

“El profetismo ha constituido desde siempre la mediación primordial que hace accesible a la historia y al corazón de cada ser humano, el designio amoroso del Padre revelado al mundo” (*Documento de Trabajo*, 194).

Ante el hecho de tantos bautizados no convertidos «se impone, en el *ministerio profético* de la Iglesia, de modo prioritario y fundamental, la proclamación vigorosa del anuncio de Jesús muerto y resucitado (*Kerygma*; cfr. RMi 44), raíz de toda evangelización, fundamento de toda promoción humana y principio de toda auténtica cultura cristiana (cfr. Juan Pablo II, Discurso inaugural, 25)” (*Santo Domingo*, 33; la cursiva es mía). Nótese la similitud con el tema del Sínodo de América¹⁶.

Un enfoque semejante lo encontramos cuando, en el mismo número, se habla de otro aspecto del ministerio profético: la *catequesis*. Esta «debe nutrirse de la Palabra de Dios leída e interpretada en la Iglesia y celebrada en la comunidad para que al escudriñar el misterio de Cristo ayude a presentarlo como Buena Nueva en las situaciones históricas de nuestros pueblos» (Ibid.). El párrafo da pie a esa formulación tan sugestiva del triple ministerio en clave de palabra de Dios: la palabra *proclamada* (pastoral profética); la palabra *celebrada* (pastoral litúrgica); la palabra *hecha vida* (pastoral social). Santo Domingo se siente muy cómodo en este esquema.

Parte de este ministerio profético corresponde a *los teólogos*, cuya labor, en la realidad latinoamericana, «puede contribuir a la inculturación de la fe y la evangelización de las culturas (...), impulsa el trabajo en favor de la justicia social, los derechos humanos y la solidaridad con los más pobres» (Ibid.). Sin embargo, advierte Santo Domingo inmediatamente después, «no olvidamos que la función profética de Cristo es participada por todo el

¹⁶ “Característica del *Kerygma* es su forma concreta e histórica de ‘acontecimiento’ y ‘momento’ presente, el anuncio se hace salvación para quien lo acoge. Por medio del *Kerygma* se proclama eficazmente la presencia de la salvación en la comunidad: en otras palabras, el *Kerygma* hace presente en la comunidad a Cristo y construye así la comunidad misma como tal” (M. SZENT MÁRTONI, op. cit., p. 31).



‘pueblo santo de Dios’ y que éste la ejerce en primer lugar ‘difundiendo su testimonio vivo sobre todo con la vida de fe y de caridad’ (LG 12) (Ibid.).

4.2.2. La palabra celebrada

“*La comunión* es el resultado inmediato de la Palabra proclamada que congrega en el nombre de Jesús, engendra para el amor fraterno y hace de los discípulos testigos del Señor” (*Documento de Trabajo*, 220)¹⁷.

“La comunidad cristiana *celebra* las maravillas del Dios que la salva en su historia mediante hechos, prodigios y palabras. Así se constituye en testigo permanente de la alianza que exige la vivencia del Reino en todas sus dimensiones” (Ibid., 240).

Con gran acierto el documento de Santo Domingo pone a continuación la celebración litúrgica, «cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia» y «fuente de donde mana toda su fuerza» (SC, 10). Pero no se trata de algo ahistórico y desencarnado, puesto que «el culto cristiano debe expresar la doble vertiente de

¹⁷ Se dice que uno de los grandes dones del Concilio Vaticano II fue la *eclesiología de comunión*, *Lumen Gentium* nos enseña que “la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la misión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (n. 1).

Para Juan Pablo II la Iglesia es misterio, comunión y misión (cfr. *Christifideles Laici*, Cap. I-III).

En la Relación Final de la II Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, el Cardenal Godfried Danneels escribe: “La *eclesiología de comunión* es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio” (II C,1). Y luego se pregunta qué significa la palabra comunión: “Fundamentalmente se trata de la comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo. Esta comunión se tiene en la palabra de Dios y en los sacramentos” (Ibid.).

Por su parte, Floristán afirma: “El término neotestamentario *Koinonía*, en perfecta simbiosis con los vocablos *diakonía* y *leiturgia*, equivale paulatinamente al fundamento de la comunidad cristiana (...) que se centra en una relación de intimidad con Dios, realizada en Jesucristo por el don del Espíritu Santo” (C. FLORISTÁN, art. *Comunión*, en *Conceptos Fundamentales de Pastoral...*, p. 164s).



la obediencia al Padre (glorificación) y de la caridad con los hermanos (redención), pues la gloria de Dios es que el hombre viva. Con lo cual lejos de alienar a los hombres los libera y los hace hermanos» (*Santo Domingo*, 35).

Consecuente con esta visión, afirma que «la Liturgia es anuncio y realización de los hechos salvíficos (cfr. SC, 6) que nos llegan a tocar sacramentalmente; por eso *convoca, celebra y envía*» (Ibid.). Para añadir inmediatamente que la liturgia «sostiene el compromiso con la *promoción humana*, en cuanto orienta a los creyentes a tomar su responsabilidad en la construcción del Reino, 'para que se ponga de manifiesto que los fieles cristianos, sin ser de este mundo, son la luz del mundo' (SC 9). La celebración no puede ser algo separado o paralelo a la vida (cfr. 1P 1, 15) (*Santo Domingo*, 35). Pero estamos lejos de cumplir este ideal. Por eso se reconoce como un desafío pastoral el hecho de que la liturgia «no los hace conscientes (a los cristianos) de la presencia transformadora de Cristo y de su Espíritu ni se traduce en un compromiso solidario para la transformación del mundo» (Ibid., 43).

En coherencia con su concepción del ministerio profético y sacerdotal, Santo Domingo, señala, entre las líneas pastorales «*anunciar* de tal manera a Jesús que el *encuentro con él* lleve al reconocimiento del pecado en la propia vida y a la *conversión*, en una experiencia profunda de la gracia del Espíritu recibida en el bautismo y la confirmación» (Ibid., 46; la cursiva es mía).

La función profética de la Iglesia que anuncia a Jesucristo no debe perder de vista que «parte necesaria de toda predicación y de toda catequesis debe ser la *Doctrina Social de la Iglesia*, que constituye la base y el estímulo de la auténtica opción preferencial por los pobres» (Ibid., 50). De igual manera, «la celebración comunitaria debe ayudar a integrar en Cristo y su misterio los acontecimientos de la propia vida, *debe hacer crecer en la fraternidad y la solidaridad*» (Ibid., 52; la cursiva es mía).

4.2.3. La palabra hecha vida

«*Diaconía* es la palabra histórica que expresa la misión en las circunstancias concretas de la existencia. Por ella, las personas encarnan, en carismas y ministerios,



la vocación universal al servicio que la Iglesia ha recibido de Jesús" (*Documento de Trabajo*, 251)¹⁸.

Desgraciadamente, en Santo Domingo no encontramos un enfoque claro y preciso sobre el ministerio real («*munus regale*») de la Iglesia. Sin embargo, la idea aparece en diversos lugares. Tenemos, entre otros, el apartado dedicado a las «comunidades eclesiales vivas y dinámicas» (Ibid., 54-64) y en el que trata sobre «la unidad del Espíritu» y la «diversidad de ministerios y carismas» (Ibid., 65-120).

El primer apartado trata sucesivamente de la Iglesia particular, la parroquia, las comunidades eclesiales de base y la familia cristiana.

«La Iglesia particular está llamada a vivir el dinamismo de comunión-misión» (Ibid., 55). Se refuerza la idea con una preciosa cita de *Christifideles Laici*, 32: «la comunión y la misión están profundamente unidas entre sí; se compenetran y se implican mutuamente, hasta tal punto que la comunión representa a la vez la fuente y el fruto de la misión» (la cursiva es mía).

Aparece en forma más explícita la dimensión social de la pastoral al hablar de la parroquia, concebida como «profundamente insertada en la sociedad humana e íntimamente *solidaria* con sus aspiraciones y dificultades» (n. 58; la cursiva es mía). Esta «comunidad de comunidades y movimientos» (Ibid.)

¹⁸ En esta reunión el Documento de Trabajo incluye los siguientes puntos: los agentes evangelizadores y sus ministerios (nn. 252-279); los imperativos del anuncio en América Latina (nn. 280-299); y las estructuras de servicio (nn. 300-304).

P. Jurío sostiene que «la palabra *diaconía* es fundamental en el vocabulario del Nuevo Testamento: no es la única palabra para expresar la idea de servicio, pero sí la más común. Su significado primigenio se refiere al servicio de la mesa (P. JURÍO, art. *Diaconía* en *Conceptos Fundamentales de Pastoral...*, p. 230). Tanto el acontecimiento cristológico como el ministerio apostólico son entendidos como diaconía.

Encontramos el mismo enfoque en el Concilio: «Este encargo que el Señor confió a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio y en la Sagrada Escritura se llama muy significativamente *diaconía*, o sea ministerio» (LG, 24).

-expresión que muchos cuestionan por el añadido «movimientos»- tiene «la misión de evangelizar, de celebrar la liturgia, de impulsar la promoción humana, de adelantar la inculturación de la fe» (Ibid., 58). Notemos cómo este breve texto logra integrar las tres dimensiones del ministerio de Jesucristo. En la misma perspectiva, se afirma que la comunidad eclesial de base «está llamada a vivir como comunidad de fe, de culto y de amor» (Ibid., 61). El Papa las ve como «punto de partida válido para una nueva sociedad fundada sobre la civilización del amor» (RMI, 51) (Ibid.).

El siguiente apartado describe el ser y quehacer de los distintos agentes de pastoral. Hagamos un rápido recorrido.

Los ministros ordenados, como el Buen Pastor «queremos ser testigos de solidaridad con nuestros hermanos» (*Santo Domingo*, 75). A propósito de los diáconos permanentes los obispos se comprometen a estimular «la corresponsabilidad de todos para una cultura de la reconciliación y la solidaridad» (Ibid., 77). La vida consagrada, por su experiencia testimonial, «ha de ser siempre evangelizadora (...) para que los pobres y los más olvidados sientan la cercanía de la solidaridad fraterna» (Ibid., 85). La mujer consagrada, «contribuye a impregnar de Evangelio nuestros procesos de promoción humana integral» (Ibid., 90).

4.2.4. El ministerio real (“munus regale”) de los laicos

Puesto que los laicos tienen como característica propia el carácter secular, es en este apartado donde encontramos una reflexión más amplia de parte de la Cuarta Conferencia, comenzando por el tantas veces citado n. 96, que recoge una permanente preocupación del CELAM: la falta de una presencia impactante de los laicos en areópagos modernos tan importantes como «el mundo del trabajo, de la política, de la economía, de la ciencia, del arte, de la literatura y de los medios de comunicación». La consecuencia es alarmante: estos ambientes «no son guiados por criterios evangélicos», lo cual da como resultado «la incoherencia que se da (en los laicos) entre la fe que dicen profesar y el compromiso real en la vida (cfr. DP 783)” (Ibid.).

En respuesta a tan colosal desafío, los pastores del Continente proponen esta línea pastoral: «Evitar que los laicos reduzcan su

acción a lo intraeclesial, impulsándolos a penetrar los ambientes socioculturales y a ser en ellos protagonistas de la transformación de la sociedad a la luz del Evangelio y de la Doctrina Social de la Iglesia» (Ibid., 98). A su vez, los Obispos confiesan su parte de culpa al reconocer que «los laicos no son siempre adecuadamente acompañados por los pastores en el descubrimiento y maduración de su propia vocación» (Ibid., 96), asumen «como objetivo pastoral inmediato, impulsar la preparación de laicos que sobresalgan en el campo de la educación, de la política, de los medios de comunicación social, de la cultura y del trabajo» (Ibid., 99).

Otra línea prioritaria es la de ser una Iglesia en la que los laicos sean protagonistas. Impulsar este protagonismo es indispensable si reconocemos «la importancia de la presencia de los laicos en la tarea de la Nueva Evangelización, que conduce a la promoción humana y llega a informar todo el ámbito de la cultura con la fuerza del Resucitado» (Ibid., 103).

Hay también una palabra para los movimientos y asociaciones de Iglesia, al recordarles, -con palabras del Papa- «que han de estar coordinados en la pastoral de conjunto y que responden a la necesidad de una mayor presencia de la fe en la vida social» (*Discurso inaugural*, 27).

Por supuesto, no podían quedar en el olvido los jóvenes. Ellos y ellas, con la franqueza que les caracteriza, han planteado a sus pastores «el desafío de acompañarlos en sus caminos de crecimiento en la fe y trabajo eclesial y preocupaciones de transformación necesaria de la sociedad por medio de una pastoral orgánica» (Santo Domingo, 112).

Esto supone impulsar una pastoral «que dinamice una espiritualidad del seguimiento de Jesús que logre el encuentro entre la fe y la vida, que sea promotora de la justicia, de la solidaridad y que aliente un proyecto esperanzador y generador de una nueva *cultura de vida*» (Ibid., 116). La pastoral juvenil debe, por tanto, favorecer procesos educativos de adolescentes y jóvenes que «los sensibilicen y comprometan a responder a los retos de la promoción humana, de la *solidaridad* y de la construcción de la *civilización del amor*» (Ibid., 120). Notemos, de paso, la terminología tan actual empleada aquí, que anuncia



ya esa identificación que, en el lenguaje pontificio, se va marcando cada vez más claramente entre «cultura de la solidaridad» y «civilización del amor»¹⁹.

¹⁹ Uno de los autores que más ha estudiado el tema es HERVÉ CARRIER, quien nos dice que la expresión “civilización del amor” fue empleada por primera vez por Pablo VI, el 17 de mayo de 1970, día de Pentecostés: “Lo que Pentecostés inauguró es la *civilización del amor* y de la paz, y todos sabemos lo necesitado que está nuestro mundo, todavía hoy, de amor y paz” (más detalles en *Una civilización del amor, ¿proyecto utópico?*, Instituto Mexicano de Doctrina Social cristiana, México 1990, nota 1, p. 3). Ver también, del mismo autor, el artículo *Civilización del amor en Diccionario de la Cultura*, Verbo Divino, Estella 1994, p. 120-123). El artículo concluye con estas palabras de Juan Pablo II al Consejo Pontificio de la Cultura: “La Iglesia respeta todas las culturas y no impone a ninguna su fe en Jesucristo; pero invita a todas las personas de buena voluntad a promover una verdadera *civilización del amor*, basada en los valores evangélicos de la fraternidad, de la justicia y de la dignidad para todos”. (SRS, 33; RMi, 51; EV 6, 27,77,100,101,105). La reflexión más reciente la encontramos en “*Tertio Millennio Adveniente*”: “será oportuno afrontar la vasta problemática de la *crisis de civilización*, que se ha ido manifestando sobre todo en el Occidente tecnológicamente más desarrollado, pero interiormente empobrecido por el olvido y la marginalidad. A la crisis de civilización hay que *responder con la civilización del amor*, fundada en los valores universales de paz, solidaridad, justicia y libertad, que encuentran en Cristo su plena realización” (n. 52).

Todo el n. 8 del *Mensaje* de Puebla “a los pueblos de América Latina” está dedicado a la civilización del amor.

La expresión ha sido tremendamente movilizadora en el campo de la pastoral juvenil animada por el CELAM en el Continente. Fruto de este dinamismo juvenil es el extraordinario libro *Civilización del amor, tarea y esperanza* (CELAM, Colección SEJ, 9, Bogotá, 1995). El mismo contiene “Orientaciones para una pastoral juvenil latinoamericana”. En relación con nuestro tema es particularmente valioso el capítulo II titulado *Civilización del amor* (pp. 145-174). En él se describe esta propuesta del Papa y se presentan sus características, para luego enumerar los valores que implica, los antivalores que rechaza y las primacías que demanda.

En el camino hacia el Gran Jubileo del 2000, el Papa nos invita a un compromiso progresivo: la cultura de la vida (1997), la solidaridad (1998), la opción preferencial por los pobres (1999). Como resultante de este caminar, tendremos en el 2000 el tema de la civilización del amor.



5. Jesucristo, camino para la solidaridad

El Sínodo de América se inscribe como un momento importante en el caminar de la Iglesia hacia el Gran Jubileo del año 2000. Su mismo tema, tan decididamente cristológico, nos lleva naturalmente a concluir este artículo poniendo nuestros ojos en Jesucristo: él, con su vida y su doctrina, nos muestra el camino de la solidaridad. Para ello tomaremos como guía el libro preparado por el Comité Central del Jubileo: *Jesucristo, Salvador del mundo* (15).

En el capítulo, titulado *Actualidad y significado de la salvación en Jesucristo*, se exponen los cuatro aspectos más relevantes de la salvación cristiana, los cuales corresponden a los elementos que componen el tema del Sínodo de América. Son los siguientes: 1) experiencia de comunión personal con Cristo; 2) experiencia de comunión en la Iglesia; 3) experiencia de la existencia recreada; y 4) experiencia de la auténtica ortopraxis. El último de estos elementos es el que se refiere directamente a nuestro tema.

5.1. Encuentro con Jesucristo, camino de conversión y comunión

Leemos en el libro del Comité Central: "Jesús es Verdad, pero también es Camino y Vida (cfr. Jn 4,6). La tradición cristiana ve en armonía la ortodoxia y la ortopraxis, la recta profesión de la fe y la actuación concreta en la acción" (*Jesucristo, Salvador del mundo*, p. 155). Y continúa: "El primer criterio experiencial que surge de la narración de la historia de Jesús es el *encuentro personal* con él. El relato de la historia de Jesús hoy llega a ser historia de vida de cada cristiano con él" (Ibid., p. 156; la cursiva es mía).

Completa la reflexión comentando el encuentro de los dos discípulos de Juan con Jesús: "Maestro, ¿dónde vives?" (Jn 1, 38): "El quedarse los discípulos con El no se limitó al día de la llamada sino que se extendió a toda su vida" (Ibid., p. 157).

Veamos el segundo elemento: la *comunión*. "En su existencia terrena, Jesús llamó a los discípulos a 'vivir' con El, invitándolos

a su 'seguimiento', a su 'imitación' y a la plena 'comunión' y 'co-división con El en la oración, en el apostolado y en el sacrificio de la cruz" (Ibid.). Esta "comunión con Jesús es comunión con el Padre: 'Yo estoy con mi Padre, y vosotros conmigo, y yo con vosotros' (Jn 14,20)" (Ibid., p. 158).

Pero el bautizado no se queda embozado en la experiencia de Dios, olvidándose de sus hermanos: "La incorporación a Cristo pone al cristiano en relación íntima con las personas trinitarias y, al mismo tiempo, establece una nueva relación con los hombres" (Ibid., p. 160). Y añade como conclusión: "Insertados en la comunión de vida trinitaria, los cristianos viven en unión, comunión y condivisión de bienes (todos son coherederos), independientemente de la nación, raza, condición social y sexo (cfr. Gál 3,28)" (Ibid., p. 161).

Esto tiene consecuencias prácticas también hoy: "El cristiano unido y conformado con Cristo es el anuncio más creíble de Jesús: el rostro bueno de Madre Teresa de Calcuta muestra, mejor que cualquier otra palabra, el rostro esplendoroso de Jesús. El cristiano transformado por la caridad de Cristo es el mejor mensajero de su misterio salvífico" (Ibid., p. 164s).

Es obvio, pues, que no se puede separar convicción y acción: "El seguimiento es opción fundamental cuando la experiencia de Cristo orienta el actuar práctico del cristiano como fatigosa y cotidiana armonía entre convicción de fe y acción (...). Es, por tanto, vivir la vida 'con Jesús', según los 'criterios de Jesús', y, en consecuencia, según la fe, la esperanza y la caridad, y no según los criterios del egoísmo, de lo útil y de la sola racionalidad" (Ibid., p. 165). En otras palabras, el encuentro con Cristo vivo es siempre *camino de conversión*..

5.2. Jesucristo, camino para la solidaridad

¿Se puede estar en comunión con Cristo y vivir indiferente a la suerte de los hermanos? Por supuesto que no. Así lo aprendemos al ver al contemplar a Jesús en oración. Para él, "estarse con Dios no significa huir de los hermanos sino estar con ellos con la misma bondad, misericordia y condescendencia del Padre. La

intimidad con el Padre llega a ser cercanía salvífica y misericordiosa con el prójimo hasta el sacrificio supremo" (Ibid., p. 171). Esta es la forma más sublime de solidaridad.

El manual preparado por el Comité Central del Gran Jubileo para el año de Jesucristo, nos regala esta bella síntesis:

"Cristo, *celebrado y vivido*, llega a ser tiempo y espacio humano, historia y cultura, lenguaje y actitud, tradición y desarrollo. La vida religiosa de los cristianos llega a ser síntesis cultural. Surge una *nueva cultura* capaz de levantar y transformar las otras culturas humanas y religiosas hacia la *civilización del amor*" (Ibid., p.173).

Esta "inculturación cristológica" tiene dos expresiones que traducen perfectamente lo que hemos llamado *cultura de la solidaridad*: son, respectivamente, la *cultura de la esperanza* y la *cultura de la vida*. La crisis de la esperanza tiene, entre sus síntomas más nocivos, "la pobreza casi irreversible de continentes enteros, la *poca atención a la solidaridad* hacia los necesitados y oprimidos..." (Ibid., p. 175); (la cursiva es mía).

Ante esta realidad la Iglesia propone como respuesta a Jesucristo y su mensaje: él es el *principio 'esperanza'* (Cfr. Ibid., p. 176). El Papa, el gran profeta de la esperanza en el mundo de hoy, "invita a los cristianos no sólo a poner gestos de esperanza, sino también a valorar los signos de esperanza presentes en el mundo de hoy. Entre esos signos, *Tertio Millennio Adveniente* menciona "la *voluntad de reconciliación y de solidaridad* entre los diversos pueblos, en particular en la compleja *relación entre el Norte y el Sur* del mundo" (n. 46; la cursiva es mía).

La *cultura de la esperanza* está íntimamente ligada a la *cultura de la vida*. Tomemos de nuevo el precioso subsidio preparado para el Año de Jesucristo:

"Vivir en la esperanza es acoger, defender, proteger y ofrecer la vida. En un mundo que parece despreciar, desechar, humillar y matar la vida, el cristiano está llamado a reanunciar a Cristo, 'La Palabra de Vida' y su 'Evangelio de la Vida' (*Jesucristo...*, p. 178).

Pero, ¿de qué vida hablamos?:

“El Evangelio de la Vida es una realidad concreta y personal, porque consiste en el anuncio de la persona misma de Jesús” (Ibid.).

En lo referente a nuestro tema, acoger la vida es tener “una actitud de compasión hacia los necesitados, para contrastar una cultura cada vez más dura, despiadada, fría, promotora de guerras, tensiones, odio, violencia, división y muerte”. (Ibid., p. 179).

Eso fue lo que hizo Jesús: “La Buena Nueva del reino, predicada y proclamada por Jesús, fue la victoria sobre el mal físico, psíquico y espiritual. A los discípulos de Juan, enviados para cerciorarse sobre su identidad, Jesús les responde: ‘Id y anunciad a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos ven y los inválidos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen; los muertos resucitan, y a los pobres se les anuncia la Buena Noticia (Mt 11, 4-9)’. (Ibid., p. 83).

Es impresionante su actitud hacia los pobres, los marginados y los pecadores:

“Para él la cercanía del Reino era la proximidad salvífica de Dios hacia todos los marginados de su tiempo, víctimas del rechazo, de la segregación, de la desigualdad, de la injusticia, del pecado y del mal” (Ibid., p. 84).

Cuando se crea una cultura de la esperanza y de la vida, surge una nueva civilización. Con palabras de Pablo VI la llamamos la *civilización del amor*. Para describirla, tenemos que acudir a la *Carta a Diogneto*, que califica a los cristianos como *alma del mundo*. ¿Cómo puede resumirse su modo de vida, cuando se han encontrado realmente con Jesucristo vivo?:

“Viven en la carne, pero no según la carne. Pasan la vida en la tierra, pero son ciudadanos del cielo. Obedecen las leyes establecidas, pero con su tenor de vida superan las leyes. Aman a todos y de todos son perseguidos (...). Por decirlo en una palabra, los

cristianos están en el mundo como el alma en el cuerpo”
(citado Ibid., p. 18l).

Así es como se construye la solidaridad: desde la opción radical por Jesucristo, único Salvador del mundo.

Dirección del Autor:

Calle San José y Avenida Las Américas

Urb. Isidro Menéndez

Apartado Postal 2253

San Salvador

EL SALVADOR

CONTENIDO TEMATICO

1/97

BIBLIA	PASTORAL ECUMÉNICA
BIBLIA A.T	PASTORAL EDUCATIVA
BIBLIA N.T	PASTORAL DE LA EVANGELIZACIÓN
CIENCIAS APLICADAS	PASTORAL FAMILIAR
CIENCIAS SOCIALES	PASTORAL DE LA INFANCIA
DERECHOS HUMANOS	PASTORAL JUVENIL
ECONOMÍA	PASTORAL LITÚRGICA
PEDAGOGÍA	PASTORAL MISIONERA
POLÍTICA	PASTORAL DE LA MOVILIDAD HUMANA
PSICOLOGÍA	PASTORAL OBRERA
SOCIOLOGÍA	PASTORAL PENITENCIARIA
ESPIRITUALIDAD	PASTORAL SACRAMENTAL
FILOSOFÍA	PASTORAL DE LA SALUD
COMUNICACIÓN	PASTORAL VOCACIONAL
EPISTEMOLOGÍA	TEOLOGÍA DOCTRINAL
ESTÉTICA	CRISTOLOGÍA
FILOSOFÍA DEL LENGUAJE	ECLESIOLOGÍA
FILOSOFÍA ANALÍTICA	ESCATOLOGÍA
ONTOLOGÍA	PNEUMATOLOGÍA
RACIONALIDAD	REVELACIÓN
LITURGIA	SACRAMENTOLOGÍA
MODERNIDAD/ POSMODERNIDAD	SOTERIOLOGÍA
PASTORAL	TEOLOGÍA COMPARADA
PASTORAL BÍBLICA	TEOLOGÍA FUNDAMENTAL
PASTORAL CARCELARIA	TEOLOGÍA MORAL
PASTORAL CATEQUÉTICA	BIOÉTICA
PASTORAL DE LA COMUNICACIÓN	ÉTICA CRISTIANA
SOCIAL	MORAL FUNDAMENTAL
PASTORAL DE LA CULTURA	MORAL SOCIAL
	VIDA CONSAGRADA

Nota IMPORTANTE: Esta sección de la Revista Medellín, esta dedicada a Usted, amigo lector, quien encuentra en las Revistas del mundo un banco de información importante para desarrollar sus investigaciones en diversos temas.

Si Usted desea recibir fotocopia de uno de estos artículos por favor comuníquese con nosotros: *Julio César Monroy - Biblioteca "Cardenal Josef Hoffner" - ITEPAL / Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253 353 / Tels: (57-1) 6776521 - 6706416 / Fax: (57-1) 6714004 Email: itepal@colomsat.net.co / Santafé de Bogotá D.C. - Colombia*

reseña bibliográfica

BIBLIA

ALVAREZ, A., Qué son los Evangelios Apócrifos?. En «Didascalia», Año LI, No.500, abril de 1997: 18-24.

MARTINS, J., Papiro 7 Q 5 de Qumran e a Nova Datação dos Evangelhos. En «Atualização», Año XXVII, No.265, enero-febrero de 1997: 3-35.

NOGUEZ, A., Biblia, Revelación y Modernidad. En «Voces», No.09, enero-junio de 1997: 23-56.

BIBLIA A.T

A.A., Dio Nell'Antico Testamento. Il Dio dei Saggi. En «La Civiltà Cattolica», Año 148, No. 3519, febrero de 1997: 213-226.

BIBLIA N.T

AGUIRRE, R., El Enigma de los Sinópticos. En «Reseña Bíblica», No. 13, enero - marzo de 1997: 5-14.

ALONSO, S., Bienaventurados los Misericordiosos. En «Vida Religiosa», Vol 83, No.2, febrero de 1997: 36-46.

_____, Pedagogía de Jesús para Enseñarnos a Creer en él. En «Vida Religiosa», Vol 83, No.3, febrero de 1997: 68-73.

ARTOLA, A., El Nuevo Testamento como Palabra de Dios. En «Reseña Bíblica», No.13, enero - marzo de 1997: 51-60.

CANTARELA, A., Ser Cristão no Meio de Conflitos (uma leitura de 1 Cor). En «Convergência», Año XXXII, No.300, marzo de 1997: 97-106.

CASTILLO, C., Abandono y Recompensa de los Dejado en el Seguimiento de Jesús (Mc 10, 28-31). En «Voces», No.09, enero-junio de 1997: 97-148.

ORIO, J., La Escuela Joánica: Evangelio, Cartas y Apocalipsis. En «Reseña Bíblica», No.13, enero - marzo de 1997: 31-40.

PASTOR, F., La Historia de la Redacción de los Evangelios Sinópticos. En «Reseña Bíblica», No.13, enero - marzo de 1997: 22-30.

RODRIGUEZ, A., Historia de las Formas. En «Reseña Bíblica», No.13, enero - marzo de 1997: 15-22.

SANCHEZ, J., Escritos Paulinos y Postpaulinos. En «Reseña Bíblica», No. 13, enero - marzo de 1997: 41-50.

NAVARRO, M., La Terapia de Jesús: Un Peligro Público. Relatos de Curación en Mc. En «Vida Religiosa», Vol 82, No.1, enero de 1997: 45-55.

CIENCIAS APLICADAS

OLIVEIRA, H., La Batalla de las Plataformas. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1181, marzo de 1997: 303-310.

CIENCIAS SOCIALES

Derechos Humanos

LOPEZ DE LA VIEJA, M., Cuotas para las Mujeres. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1179, enero de 1997: 85-89.

Economía

A.A., El Factor C. En «Signo de los Tiempos», Año XIII, No.73, marzo-abril de 1997: 22-24.

AGUILAR, L., Organizaciones Financieras con Sentido Social. En «La Cuestión Social», Año 5, No.1, marzo-junio de 1997: 64-72.

BRISEÑO, E., El Fin del Empleo? Comunicación. Hasta qué Limite de Mercado? La Sociedad Contemporánea ante el Fenómeno Religioso. En «Signo de los Tiempos», Año XIII, No.73, marzo-abril de 1997: 13-15.

CAMACHO, I., La Etica en la Finanzas. En «Noticias Obreras», No.1.185, de 1997: 19-26.

FELIPPE, A., Hacer Frente a las Pobrezas. Propuestas de Cáritas Europa. En «Cáritas (España)», Año XLVI, No.369, enero de 1997: 17-23.

GARCIA, L., La Misión de la Empresa. En «La Cuestión Social», Año 5, No. 1, marzo-junio de 1997: 54-57.

LUDLOW, C., Empleo, Salario y la Calidad de Vida Familiar. En «La Cuestión Social», Año 5, No.1, marzo-junio de 1997: 39-48.

SALVINI, G., La Globalizzazione: Minaccia o Mito?. En «La Civiltà Cattolica», Año 148, No.3518, enero de 1997: 118-131.

SOSA, R., Desempleo: El Mayor Reto Económico del Siglo XXI. En «La Cuestión Social», Año 5, No.1, marzo-junio de 1997: 49-53.

ZUBERO, I., El Reto del Empleo. En «Noticias Obreras», No.1.184, de 1997: 11-13.

Pedagogía

BELLANOVA, B., Movimento Mente Corpo: Educabilità. En «Orientamenti Pedagogici», Año XLIV, No.1, enero-febrero de 1997: 187-199.

MAGRO, G., Quando l'Insegnante si Brucia. Stress e Burnout nella Professione Docente. En «Orientamenti Pedagogici», Año XLIV, No.1, enero-febrero de 1997: 129-149.

Política

A.A., Desarrollo Autonomico: Entre la Razón y el Desatino. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1179, enero de 1997: 9-15.

A.A., Postulados para la reforma de la Justicia. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1180, febrero de 1997: 119-126.

CAMACHO, I., Los Jesuitas Reflexionan sobre el Neoliberalismo en América Latina. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1180, febrero de 1997: 173-186.

DIAZ, C., Guatemala: La Hora de la Reconciliación. En «Cáritas (España)», Año XLVI, No.369, enero de 1997: 10-12.

FERNANDEZ, A., Conflictos Laborales de los Tigres Asiáticos. En «Mensaje», Vol. XLVI, No.457, marzo-abril de 1997: 46-48.

LAMO DE ESPINOSA, E., Democracia y Corrupción Económica de la Política. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1179, enero de 1997: 31-42.

ORTEGA, P., El Nuevo Ejército Profesional. En «Noticias Obreras», No. 1.189-1.190, abril de 1997: 24-29.

SUPERIORES PROVINCIAIS DA COMPANHIA DE JESUS., O Neoliberalismo na America Latina. En «Convergência», Año XXXII, No.299, enero-febrero de 1997: 48-64.



Psicología

GISMERO, E., En Torno a la Anorexia Nerviosa. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1181, marzo de 1997: 255-267.

Sociología

A.A., El Riesgo de Ser Niño (Cuaderno). En «Crítica», Año XLVII, No.842, febrero de 1997: 25-49.

ARROYO, M., Una aproximación a la clase trabajadora. En «Noticias Obreras», No.1.186, febrero de 1997: 19-26.

GROPPO, M., Cambiamento Culturale e Processi di Apprendimento. En «Orientamenti Pedagogici», Año XLIV, No.1, enero-febrero de 1997: 117-128.

REUS, M., Rasgos Sociales del Cristianismo en la España de los 90. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1180, febrero de 1997: 143-157.

SANTOS, B., Computando o que une. En «Veritas», Vol 42, No.1, marzo de 1997: 127-132.

ESPIRITUALIDAD

GASTALDO, I., La Nueva Era: Utopía de la Posmodernidad. En «Interacción», No.13, enero-abril de 1997: 14-17.

GIRARDI, A., Grandes Eixos da Espiritualidade Cristã. En «Convergência», Año XXXII, No.301, abril de 1997: 168-176.

LEPARGNEUR, H., Teresinha de Lisieux Ontem e Hoje. En «Atualização», Año XXVII, No.265, enero-febrero de 1997: 37-50.

FILOSOFÍA

Comunicación

GOMES, P., Recepção: um Debate Necessário. En «Síntese», Vol 24, No.76, enero-marzo de 1997: 101-114.

SOBOTKA, E., Ação Comunicativa e Filosofia da Libertação como Utopia. En «Veritas», Vol 42, No.1, marzo de 1997: 13-34.



Epistemología

CABRERA, J., A Controversia de Hegel y Schopenhauer em torno das Relações entre Vida e a Verdade. En «Veritas», Vol 42, No.1, marzo de 1997: 35-48.

GONÇALVES, H., Referência e Sentido. En «Sintese», Vol 24, No.76, enero-marzo de 1997: 89-100.

STEIN, E., Mundo da Vida: Problema Epistemológico ou Questão Histórica. En «Veritas», Vol 42, No.1, marzo de 1997: 5-12.

Estética

ZINGANO, M., Katharsis Poética em Aristóteles. En «Sintese», Vol 24, No.76, enero-marzo de 1997: 37-56.

Filosofía del Lenguaje

KLAUDAT, A., Ainda sobre o Ceticismo Semântico. En «Veritas», Vol 42, No.1, marzo de 1997: 49-70.

Filosofía Analítica

SANTOS, H., A Possibilidade de Fundamentação da Moral segundo Ernst Tugendhat. En «Sintese», Vol 24, No.76, enero-marzo de 1997: 57-73.

Ontología

BICCA, L., Ipseidade, Angustia e Autenticidade. En «Sintese», Vol 24, No.76, enero-marzo de 1997: 11-36.

Racionalidad

MAIA, R., Da Caricatura do Individuo Racional Kantiano a Paranoia do Poder em Auto de Fe, de Elias Canetti. En «Sintese», Vol 24, No.76, enero-marzo de 1997: 73-88.

LITURGIA

BRACCHI, R., Saeculum: Analisi Semantica di un Termine di Uso Biblico e Liturgico. En «Ephemerides Liturgicae», Año CXI, No.1, enero-febrero de 1997: 3-27.

CAPUTA, G., Lineamenti di Teologia Liturgica nelle Omelie di San Beda il Venerabile. En «Ephemerides Liturgicae», Año CXI, No.2, marzo-abril de 1997: 116-131.



MANNS, F., Liturgia Juive et Liturgia Chrétienne: Un problème de Méthode. En «Ephemerides Liturgicae», Año CXI, No.1, enero-febrero de 1997: 28-36.

MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

LEGORRETA, J., Contexto Socio-Cultural Actual y Religión. En «Voces», No.09, enero-junio de 1997: 9-22.

MAHER, M., Transmitir a Antiga Sabedoria Junto com a Nova Justica. En «Convergência», Año XXXII, No.301, abril de 1997: 156-167.

PASTORAL

Pastoral Bíblica

SAENZ DE UGARTE, G., Lectura Catequística del Evangelio. En «Didascalia», Año LI, No.499, Marzo de 1997: 18-21.

Pastoral Carcelaria

CAMARGO, M., A Fraternidade e os Encarcerados. En «Convergência», Año XXXII, No.300, marzo de 1997: 73-82.

LEERS, B., Presos e Religiosos. En «Convergência», Año XXXII, No.300, marzo de 1997: 83-96.

Pastoral Catequética

ALVAREZ, A., Murió Jesucristo en la Desesperación?. En «Didascalia», Año LI, No.499, Marzo de 1997: 22-27.

LLANOS, M., Acentos de la Tertio Millennio Adveniente (1). En «Didascalia», Año LI, No.499, marzo de 1997: 28-31., Acentos de la Tertio Millennio Adveniente (2). En «Didascalia», Año LI, No.500, abril de 1997: 32-34.

RICO, J., Descubrir el Bautismo como Fundamento de la Vida Cristiana (1). En «Didascalia», Año LI, No.499, Marzo de 1997: 6-10., Descubrir el Bautismo como Fundamento de la Existencia Cristiana (2). En «Didascalia», Año LI, No.500, Abril de 1997: 6-9.

Pastoral de la Comunicación Social

JUAN PABLO II., Comunicar a Jesús: Camino, Verdad y Vida. Mensaje para la XXXI Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales. En «La Cuestión Social», Año 5, No.1, marzo-junio de 1997: 3-5.

345



Pastoral de la Cultura

LOBO, J., Multiculturalidad y Práxis Cristiana. En «Misión Joven. Revista de Pastoral Juvenil», Año XXXVII, No.243, abril de 1997: 17-24.

SAEZ, P., Apuntes para una Pedagogía de la Interculturalidad. En «Misión Joven. Revista de Pastoral Juvenil», Año XXXVII, No.243, abril de 1997: 5-16.

MOSSO, S., La Opción Preferencial por los Pobres. En «La Cuestión Social», Año 5, No.1, marzo-junio de 1997: 73-80.

Pastoral Ecueménica

COTIÑOLI, C., Chiara Lubich Su Obra por la Paz y la Unidad de los Pueblos. En «La Cuestión Social», Año 5, No.1, marzo-junio de 1997: 87-93.

MARZAL, M., Conversión y Resistencia de Católicos Populares del Perú a los Nuevos Movimientos Religiosos. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1181, marzo de 1997: 269-284.

Pastoral Educativa

OTERO, H., Corazón Solidario. Propuestas para Educar en la Solidaridad. En «Misión Joven. Revista de Pastoral Juvenil», Año XXXVII, No.240-241, enero - febrero de 1997: 87-106.

Pastoral de la Evangelización

A.A., 2000: Un Año Jubilar Amenazado. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1180, febrero de 1997: 134-141.

DJÉRÉKÉ, JC., Tre Vescovi Assassinati: Segno di una Nuova Primavera della Chiesa in Africa?. En «La Civiltà Cattolica», Año 148, No.3520, febrero de 1997: 371-375.

FERNANDEZ, A., La tragedia Africana y el Colonialismo Latente. En «Mensaje», Vol XLVI, No.456, enero-febrero de 1997: 42-47.

346

GELABERT, M., Evangelización, Promoción Humana y Educación en Valores. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1181, marzo de 1997: 243-254.

KALONJI, L., Paz: Clamor en el Corazón de Africa. En «Misión sin Fronteras», Año 19, No.184, marzo de 1997: 23-28.

LOPEZ, E., La iglesia en la Transición Cubana. En «Misión sin Fronteras», Año 19, No.185, abril de 1997: 23-28.

MADANGI, J., Educar para la Evangelización en Africa. Propuestas Post-Sinodales. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1179, enero de 1997: 55-64.

MARTIN, J., Angustías y Predicciones Apocalípticas ante el año 2000. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1180, febrero de 1997: 202-207.

MATALA, T., Grandes Lagos: Las Claves de una Tragedia. En «Noticias Obreras», No.1.184, enero de 1997: 18-27.

Pastoral Familiar

BATISTA, N., Mulheres em Situação de Violencia Conjugal: Fatores Relacionados a Permanencia, Rompimiento e Retorno a Relação Violenta. En «Veritas», Vol 42, No.1, marzo de 1997: 133-140.

BOTERO, J., Las Uniones Consensuales. Primera Parte. En «Koinonía», Año VI, No.65, noviembre de 1996: 24-27; Segunda Parte. En «Koinonía», Año VI, No.66, diciembre de 1996: 25-28; Tercera Parte En «Koinonía», Año VI, No.67, enero de 1997: 22-23.

CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA., ¿Liberación de la Droga?. En «La Cuestión Social», Año 5, No.1, marzo-junio de 1997: 6-10.

HERNANDEZ, A., Madres Solteras. En «Koinonía», Año VI, No.68, febrero de 1997: 33-35.

PELLICER, S., Humanizar la Ancianidad. En «Cáritas (España)», Año XLVI, No.370, febrero de 1997: 19-22.

REGUEIRO, M., El Integrisimo y la Mujer en el Siglo de la Revolución Femenina. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1181, marzo de 1997: 285-295.

RIOS, N., Lo que no era fácil se dio. En «Iglesia Sinfronteras», No.186, marzo de 1997: 10-11.

ROMAN, M., Mujeres Fuertes y Solidarias. En «La Cuestión Social», Año 5, No.1, marzo-junio de 1997: 58-63.

RUIZ, S., Mujer y Mercado Laboral. En «Noticias Obreras», No.1.187, marzo de 1997: 18-26.

VIANA, M., La Familia en la Clase Media. En «SIC, Centro Gumilla», Año LX, No. 592, marzo de 1997: 78-82.

Pastoral de la Infancia

DIAZ, C., La Cuna de la Explotación. En «Cáritas (España)», Año XLVI, No.370, febrero de 1997: 10-13.

GONZALEZ, A., Cuando el Soldado es un Niño. En «Iglesia Sinfronteras», No.186, enero de 1997: 8-9.

RICHARDS, C., Cómo Educar a los Niños de la Calle?. En «Mensaje», Vol XLVI, No. 457, marzo-abril de 1997: 25-28.

ROJAS, E., Políticas Sociales sobre la Infancia. En «Mensaje», Vol XLVI, No. 457, marzo-abril de 1997: 29-31.

Pastoral Juvenil

CABALLERO, A., Educar para la Austeridad: Descubrir Nuevos Placeres. En «Revista de Pastoral Juvenil», No.343, Enero de 1997: 36-42.

CODURAS, P., Voluntariado Juvenil: Proyecto Educativo para Ciudadanos y Discípulos. En «Misión Joven. Revista de Pastoral Juvenil», Año XXXVII, No. 240-241, enero - febrero de 1997: 57-64.

DIAZ, C., Cuando el Ser Significa Tener: Una Aberración Demasiado Frecuente. En «Revista de Pastoral Juvenil», No.343, Enero de 1997: 5-13.

DONEZAR, J., Jóvenes Violentos, por qué?. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1179, enero de 1997: 65-71.

FORCANO, B., Las Iglesias Tradicionales se han Fosilizado. Entrevista a Leonardo Boff. En «Misión Joven. Revista de Pastoral Juvenil», Año XXXVII, No. 240-241, enero - febrero de 1997: 78-84.

GINEL, A., Recuperar las Pascuas con Jóvenes. En «Misión Joven. Revista de Pastoral Juvenil», Año XXXVII, No.242, marzo de 1997: 25-48.

HERNANSANZ, M., La Austeridad o las Ganas de Amargar la Fiesta. En «Revista de Pastoral Juvenil», No.343, Enero de 1997: 14-23.

_____, La Lógica de la Solidaridad, frente a la Lógica del Beneficio. En «Revista de Pastoral Juvenil», No.343, Enero de 1997: 25-35.

IBAÑEZ, F., Austeridad: Hacer Visible la Igualdad. En «Revista de Pastoral Juvenil», No.343, Enero de 1997: 43-48.

LOPEZ DE EGUILAZ, J., Pascuas con Jóvenes. Experimentar y Vivir la Centralidad de la Fe. En «Misión Joven. Revista de Pastoral Juvenil», Año XXXVII, No.243, abril de 1997: 49-52.

MARDOMINGO, M., El Suicidio en la Adolescencia. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1179, enero de 1997: 43-53.

MORAL, J., Experiencia de Pascua para Restituir Vida y esperanza de los Jóvenes. En «Misión Joven. Revista de Pastoral Juvenil», Año XXXVII, No.242, marzo de 1997: 16-24.

MORILLA, M., Historia y Futuro de las Pascuas con Jóvenes. En «Misión Joven. Revista de Pastoral Juvenil», Año XXXVII, No.242, marzo de 1997: 7-15.

ROMO, A., Presentar la Iglesia a los Jóvenes de Hoy. En «Misión Joven. Revista de Pastoral Juvenil», Año XXXVII, No.240-241, enero - febrero de 1997: 68-77.

Pastoral Litúrgica

A.A., La Irrelevante Cuaresma. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1181, marzo de 1997: 231-237.

ALESSIO, N., Via Crucis. Dar la Vida. En «Didascalia», Año LI, No.499, Marzo de 1997: 32-37.

FERNANDEZ, P., La Liturgia, Fuente y Culmen de la Vida Espiritual. En «Liturgia y Espiritualidad», Año XXVIII, No.2, febrero de 1997: 76-81.

GARRIDO, M., Dom Odo Casel, Teólogo de la Espiritualidad Litúrgica. En «Liturgia y Espiritualidad», Año XXVIII, No.1, enero de 1997: 34-42.

RAGUER, H., La Lectio Divina. Qué es la Lectio Divina?. En «Liturgia y Espiritualidad», Año XXVIII, No.1, enero de 1997: 22-28.

VERNET, J.M., La Permanencia del Espíritu Santo. En «Liturgia y Espiritualidad», Año XXVIII, No.1, enero de 1997: 29-33.

_____, El Espíritu Santo en la Iglesia. En «Liturgia y Espiritualidad», Año XXVIII, No.2, febrero de 1997: 60-65.

Pastoral Misionera

A.A., Tribu y Tribalismo. En «Iglesia Sinfronteras», No.188, marzo de 1997: 12-15.

A.A., Una Esperanza en la Tragedia. En «Iglesia Sinfronteras», No.189, abril de 1997: 12-15.

ZIEGLER, D., Qué Futuro para los Católicos?. En «Misión sin Fronteras», Año 19, No.183, enero-febrero de 1997: 23-28.

Pastoral de la Movilidad Humana

CHELI, G., En Torno al Mensaje Pontificio para la Jornada del Migrante y del Refugiado. En «La Cuestión Social», Año 5, No.1, marzo-junio de 1997: 27-30.

RUIZ, J., Llamado Urgente de la Iglesia en Favor de los Migrantes y de los Refugiados. En «La Cuestión Social», Año 5, No.1, marzo-junio de 1997: 31-38.

Pastoral Obrera

SOLIDARIDAD DE TRABAJADORES CUBANOS (STC)., Historia del Movimiento Obrero. En «Desafíos», Año 4, No.15, enero-febrero de 1997: 56.

Pastoral Penitenciaria

RODRIGUEZ, J., Cárceles: Qué Derechos? Qué Humanos?. En «SIC, Centro Gumilla», Año LX, No.593, abril de 1997: 122-125.

Pastoral Sacramental

PRECHT, C., El Sacramento del Perdón, un Evangelio de Misericordia. En «La Revista Católica», No.1113, enero-marzo de 1997: 11-18.

Pastoral de la Salud

ALVAREZ, J., La Asistencia a los Enfermos en la Historia de la Iglesia. En «Vida Religiosa», Vol 82, No.1, enero de 1997: 5-13.

ALVAREZ, F., Todos Tenemos una Fecha de Caducidad. En «Vida Religiosa», Vol 82, No.1, enero de 1997: 25-32.

BERMEJO, J., Un Ministerio al Servicio de la Vida en medio de las Tinieblas del Dolor. En «Vida Religiosa», Vol 82, No.1, enero de 1997: 56-64.

CABALLERO, A., El Mundo tiene Problemas de Salud. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1181, marzo de 1997: 296-302.

ESQUIVIAS, J., Una Sociedad hecha para Top Models y Hombres Duros?. En «Vida Religiosa», Vol 82, No.1, enero de 1997: 33-38.

LOPEZ, E., Técnica y Humanismo en los Hospitales. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1180, febrero de 1997: 159-172.

MARTIN, M., El Papel del Consagrado en el Mundo de la Salud. En «Vida Religiosa», Vol 82, No.1, enero de 1997: 14-24.

VARONA, M., Vale más Prevenir que Curar. En «Vida Religiosa», Vol 82, No.1, enero de 1997: 39-44.

Pastoral Vocacional

HERNANDEZ, R., Acompañamiento Vocacional. En «Koinonía», Año VI, No.69, marzo de 1997: 26-43.

TEOLOGÍA DOCTRINAL

Cristología

ARENS, E., Participación y Testimonio. Qué Significa hoy la Muerte y la Vida en Jesucristo. En «Concilium», No.269, febrero de 1997: 147-158.

COTE, R., Cristología e Imaginación Pascual. En «Concilium», No.269, febrero de 1997: 109-120.

FORTIN-MELKEVIK, A., La Identidad del Cristiano según Jesucristo. En «Concilium», No.269, febrero de 1997: 121-134.

FREYNE, S., La Investigación acerca del Jesús Histórico. Reflexiones Teológicas. En «Concilium», No.269, febrero de 1997: 57-64.

GALLO, L., El Contexto socio-religioso en el que Vivió Jesús. En «Didascalia», Año LI, No.500, abril de 1997: 10-16.

GISEL, P., Los Límites de la Cristología o la Tentación de Absolutizar. En «Concilium», No.269, febrero de 1997: 97-108.

GRENHOLM, C., Jesús desde una Perspectiva Feminista: La Encarnación y la Experiencia del Embarazo. En «Concilium», No.269, febrero de 1997: 43-56.

GREY, M., Jesús, Gurú del Individualismo o Corazón de la Comunidad? Seguimiento de Cristo o Iglesia Profética. En «Concilium», No.269, febrero de 1997: 159-170.

KOLVENBACH, P., L'Esperienza di Cristo in Ignazio di Loyola. En «La Civiltà Cattolica», Año 148, No.3518, enero de 1997: 107-117.

KUSCHEL, K., Expresión de la Cultura, Protesta contra la Cultura: La Paradoja de Jesús en Películas y Novelas de la Actualidad. En «Concilium», No.269, febrero de 1997: 13-28.

METTE, N., Es Jesús Díficil? El Problema de Invitar hoy día al Discipulado Cristiano. En «Concilium», No.269, febrero de 1997: 29-42.

MOINGT, J., La Cristología de la Iglesia Primitiva: El Precio de una Mediación Cultural. En «Concilium», No.269, febrero de 1997: 87-96.

RICHES, J., El Judío Jesús: Su Interacción con el Judaísmo de sus Días. En «Concilium», No.269, febrero de 1997: 75-86.

SUSIN, L., Jesus na Encruzilhada. Reflexoes sobre Jesus, desde a Vita Consecrata ate o Pluralismo Religioso Contemporâneo. En «Convergência», Año XXXII, No.299, enero-febrero de 1997: 20-32.

Eclesiología

BORGES, G., O Primado do papa como Ministerio de Unidade. En «Teo Comunicação», Vol 27, No.115, marzo de 1997: 3-22.

ESTRADA, J., La Iglesia ante la Evolución Histórica. En «Vida Religiosa», Vol 82, No.2, marzo de 1997: 84-91.

GARCIA, C., La Fuente de la Comunión no está en la Iglesia. En «Vida Religiosa», Vol 82, No.2, marzo de 1997: 103-110.

GRINGS, D., Nossa Realidade Eclesial. En «Teo Comunicação», Vol 27, No.115, marzo de 1997: 23-40.

PIKAZA, X., La Iglesia es Comunión. En «Vida Religiosa», Vol 82, No. 2, marzo de 1997: 92-103.

TELLO, N., La Comunión Carismática. Contexto Teológico de los Tres Ultimos Sínodos. En «Vida Religiosa», Vol 82, No.2, marzo de 1997: 140-150.

WEILER, I., Comunhão, Sinal de Fraternidade Solidariedade, sinal de Comuhnão. En «Convergência», Año XXXII, No.299, enero-febrero de 1997: 33-41.

Escatología

A.A., Servicios que nos Prestan nuestros Amigos los Angeles. En «Abrid las Puertas al Redentor», No.152, abril de 1997: 18-19.

MORAWSKI, L., Um Sentido para a Morte. Uma Reflexão sobre a Morte Crista. En «Teo Comunicação», Vol 27, No.115, marzo de 1997: 47-64.

PIÑAR, B., Más sobre Angeles. En «Abrid las Puertas al Redentor», No.149, enero de 1997: 18-19.

_____, Tiempo Histórico Actual. En «Abrid las Puertas al Redentor», No. 151, de 1997: 18-19.

RENATO, P., Los siete Angeles Asistentes. En «Abrid las Puertas al Redentor», No.150, febrero de 1997: 18-19.

Pneumatología

MEULENBERG, L., Basilio Magno e a Discussão sobre o Espírito Santo. En «Atualização», Año XXVII, No.265, enero-febrero de 1997: 51-61.

Revelación

FRANCO, J., Revelación y Mundo Moderno. En «Voces», No.09, enero-junio de 1997: 69-96.

SOTA, E., La Apologética en la Teología sobre la Revelación. En «Voces», No. 09, enero-junio de 1997: 57-68.

Sacramentología

ALVES DA MOTTA, S., A Eclesiologia do Sacramento do Matrimônio. En «Teo Comunicação», Vol 27, No.115, marzo de 1997: 77-86.

Soteriología

BOURGEOIS, H., Reencarnación, Resurrección: Presupuestos y Fundamentos. En «Sal Terrae», Tom 85, No.997, enero de 1997: 55-66.

KIEFFER, R., Reinado de Dios, Justificación y Salvación. En «Concilium», No. 269, febrero de 1997: 135-146.

Teología Comparada

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE., Il Cristianesimo e le Religioni. En «La Civiltà Cattolica», Año 148, No.3518, enero de 1997: 146-183.

JIMENEZ, J., Situación Actual del Diálogo Interreligioso. Qué Formas Adopta? Con qué Posibilidades Cuenta?. En «Sal Terrae», Tom 85, No.997, enero de 1997: 21-36.

KHALIL, S., Il Dialogo tra Cristiani e Musulmani Nell'Oriente Arabo. En «La Civiltà Cattolica», Año 148, No.3517, enero de 1997: 41-47.

MIHALOVICI, I., Cristianismo y Judaísmo: Pasos de un Diálogo en Marcha. En «Sal Terrae», Tom 85, No.997, enero de 1997: 47-54.

SAENZ-BADILLOS, A., Judaísmo y Cristianismo: Muchas Heridas a Flor de Piel; Alguna Posibilidad de Convergencia?. En «Sal Terrae», Tom 85, No.997, enero de 1997: 37-46.

TORRES QUEIRUGA, A., Cristianismo y Religiones: Inreligionación y Cristianismo Asimétrico. En «Sal Terrae», Tom 85, No.997, enero de 1997: 3-20.

TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

FENGLER, R., Situação e Missão Atual da Teologia Fundamental. En «Teo Comunicação», Vol 27; No.115, marzo de 1997: 65-77.

MURATORE, S., Magisterio e Darwinismo. En «La Civiltà Cattolica», Año 148, No. 3518, enero de 1997: 141-145.

OLIVERA, M., Cambio de Paradigma. Una Relectura Teológica de T.S Kuhn. En «Misión Joven. Revista de Pastoral Juvenil», Año XXXVII, No.243, abril de 1997: 25-48.

TAMAYO, J., Dios desde la Perspectiva de la Mujer. En «Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura», Tom 235, No.1179, enero de 1997: 91-97.

TEOLOGÍA MORAL

Bioética

BANDA DE LA, B., La Tragedia del Sida en Africa. En «Cáritas (España)», Año XLVI, No.369, enero de 1997: 13-16.

BECA, J., Una Reflexión ética en Torno a la Clonación. En «Mensaje», Vol XLVI, No.457, marzo-abril de 1997: 53-55.

LAURENT, P., L'Unesco e la Dichiarazione sul Genoma Umano. En «La Civiltà Cattolica», Año 148, No.3517, enero de 1997: 30-40.

Etica Cristiana

A.A., La Fame Nel Mondo di Oggi: Un Grave Problema Etico. En «La Civiltà Cattolica», Año 148, No.3517, enero de 1997: 3-15.



MION, R., Della Cultura della Morte alla Cultura della Vita: i Giovani. En «Orientamenti Pedagogici», Año XLIV, No.1, enero-febrero de 1997: 29-71.

GUERRERO, F., El último Proyecto de Foucault: Una Rehabilitación de la Amistad. En «Veritas», Vol 42, No.1, marzo de 1997: 105-116.

LOPEZ, T., El Carisma de los Carismas: Promover la Vida. En «Vida Religiosa», Vol 82, No.1, enero de 1997: 65-71.

Moral Fundamental

DIAZ, R., Redes de Solidaridad Frente a una Cultura de la Ceguera y el Olvido. En «Misión Joven. Revista de Pastoral Juvenil», Año XXXVII, No.240-241, enero - febrero de 1997: 7-14.

SOUZA, J., Os Pecados e a Axiologia. En «Veritas», Vol 42, No.1, marzo de 1997: 97-105.

Moral Social

GONZALEZ, R., Los Jesuítas y el Neoliberalismo. En «SIC, Centro Gumilla», Año LX, No.591, enero-febrero de 1997: 32-34.

VIDA CONSAGRADA

ADELA, R., Vida Religiosa e Questões de Gênero. En «Convergência», Año XXXII, No.301, abril de 1997: 146-155.

ARROBA, M., Los Consagrados: Una Comunidad para la Comunión. En «Vida Religiosa», Vol 82, No.2, marzo de 1997: 113-127.

BAIXAS, B., Espiritualidad de la Vida Religiosa. En «Vida Religiosa», Vol 83, No.2, febrero de 1997: 52-56.

BOSCH, J., La Vida Consagrada en la Dinámica de la Comunión. En «Vida Religiosa», Vol 82, No.2, marzo de 1997: 128-139.

CIARDI, F., La Dimensión Teologal de la Comunidad Religiosa. En «Vida Religiosa», Vol 83, No.3, febrero de 1997: 74-79.

CODINA, V., Mutuas Relaciones entre Religiosos y Laicos. En «Vida Religiosa», Vol 83, No.3, febrero de 1997: 79-84.

GOMEZ, R., Goza de Buena Salud Psicológica la Actual Vida Religiosa. En «Vida Religiosa», Vol 83, No.2, febrero de 1997: 47-51.

355



GOMEZ, R., También los Consagrados tienen una Salud que Cuidar. En «Vida Religiosa», Vol 82, No.1, enero de 1997: 72-80.

JOHNSTON, J., Os Institutos Religiosos de Irmãos a Luz de Vita Consecrata. En «Convergência», Año XXXII, No.299, enero-febrero de 1997: 4242-47.

MARTINEZ, M., Desprogramación y Proyectos. En «Vida Religiosa», Vol 83, No.1, enero de 1997: 7-9.

MONELLO, S., Administração na Vida Religiosa. En «Convergência», Año XXXII, No. 301, abril de 1997: 177-185.

RIBEIRO, E., Algumas Reflexões sobre a Vida Consagrada confronto entre o Ideal que nos Propomos e a Realidade Vital. En «Convergência», Año XXXII, No.300, marzo de 1997: 107-118.