



MEDELLIN

Teología y pastoral para América Latina



ITEPAL

Santafé de Bogotá - Colombia

Vol. XXI, No. 84, Diciembre de 1995

MEDELLIN

TEOLOGÍA Y PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA

Revista trimestral del ITEPAL fundada en 1975

Editor Responsable

Tony MIFSUD, S.J.
Rector del ITEPAL

Director y Redactor

Agenor BRIGHENTI
Vice-rector académico del ITEPAL

Secretario y Diagramador

Alexis CERQUERA T.

Administrador

Eduardo PEÑA V.

Auxiliar de Secretaría y Administración

Luis Guillermo PINEDA

Consejo de Redacción

Mons. *Baltazar PORRAS C.* (Venezuela)

Mons. *Fernando Lugo* (Paraguay)

Juan Carlos SCANNONE (Argentina)

Carlos Ignacio GONZALEZ (Perú)

Alberto RAMIREZ (Colombia)

Miguel Angel KELLER (Panamá)

Hans van den BERG (Bolivia)

Juan Carlos URREA VIERA (ITEPAL)

COLABORADORES

Miguel Angel KELLER, Angel SALVATIERRA, Antonio GONZALEZ DORADO, Enrique GARCIA AHUMADA, Carlos Ignacio GONZALEZ, Francisco MERLOS, Diego IRARRAZAVAL, Roberto VIOLA, Marcos RODRIGUES da SILVA, Antonio do Carmo CHEUICHE, Luis Alvaro CADAVID, Ricardo ANTONCICH, Alfredo MORIN, João Batista LIBANIO, Luis Alves de LIMA, Alberto RAMIREZ, Segundo GALILEA, Bernardo CANSI, Julio JARAMILLO, Silvio BOTERO, Carlos Alberto CALDERON, Alberto ANTONIAZZI, Pedro ORTIZ, Héctor Fabio HENAO, Juan Carlos SCANNONE, Manuel MARZAL, Mario ZAÑARTU, Luis OLMOS, Mons. Marcos MCGRATH, Jaime VELEZ CORREA, Israel NERY, José MARINS, Fernando BASTOS DE AVILA, Pierre BIGO, Mário França MIRANDA, Roberto RUSSO, J. Batista MONDIN, Gabriel Ignacio RODRIGUEZ.

SUSCRIPCIONES

Precios para 1996

Colombia:	\$ 25.000,00
América Latina:	US\$ 40,00
Asia y Africa:	US\$ 50,00
Europa y América del Norte:	US\$ 60,00

FORMA DE PAGO A LA ADMINISTRACION DE LA REVISTA

Colombia: cheque en pesos a favor del **CELAM**

Otros países: cheque en dólares sobre banco de Estados Unidos a favor de **CELAM**

Enviar por Correo a: Revista Medellín A.A. 253353 / Transv. 67 No. 173-71

Santafé de Bogotá, D.C. Colombia

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



Instituto Teológico Pastoral para América Latina - ITEPAL

Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253353 / Tels. 6-70 64 16/ 6- 77 65 21 Fax. 6- 71 40 04

Edición No. 84 - 2000 ejemplares

ISSN 0121-4977

Impresión: **Editorial Kimpres Ltda.**

Santafé de Bogotá, diciembre de 1995

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

EDITORIAL

En este número, Medellín presenta cuatro estudios, los dos primeros relacionados directamente con la Iglesia en América Latina el tercero sobre la virginidad de María a partir de la perspectiva del Catecismo de la Iglesia Católica y, el cuarto, sobre la "uniones consensuales" en una nueva perspectiva.

En el primer estudio, Mons. Marcos G. McGrath, recurriendo a su memoria y registros como actor del Concilio Vaticano II, y de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín, Puebla y Santo Domingo, hace una relación entre el Concilio y la "Iglesia de los Pobres" con la Teología de la Liberación. Según el autor, el renacer de la Iglesia en América Latina a partir del Concilio, la maravillosa floración de tantas experiencias pastorales y el surgimiento de la teología de la liberación, mucho tiene que ver con la cuestión de la "Iglesia de los Pobres" de Juan XXIII y de buen grupo de padres conciliares. En el año en que estamos celebrando los 30 años de la clausura de este evento mayor de la Iglesia en este siglo, Mons. McGrath recuerda que, es desde allí de donde brota el reto de una evangelización liberadora en Medellín, de una evangelización generadora de comunión y participación para la liberación en Puebla y de una evangelización inculturada para la salvación y liberación integral en Santo Domingo.

Gabriel I. Rodríguez, en el segundo estudio, presenta los aportes a la Teología del Episcopado hechos por amplios sectores de obispos del continente, a través de su manera de ejercer su ministerio a partir de las orientaciones del Concilio y sobre todo de Medellín. Destaca el autor que, en América Latina, en el postconcilio, el ejercicio del *munus episcopal* de enseñar (*munus docendi*), de santificar (*munus sanctificandi*) y de gobernar (*munus regendi*) adquiere una nueva orientación existencial, concretamente - profeta de los pobres, ministro de la liberación y paráclito de la comunión. Esa figura histórica de pastor da un nuevo aporte a la teología del episcopado, superando modelos de autoridad pre-conciliares y asumiendo la óptica eclesiológica del Vaticano II. La primera parte de este estudio ya había sido publicada por Medellín a principio de año (n. 82).

El tercer estudio, de Carlos Ignacio González, es una "meditación" sobre la virginidad de María. A partir del Catecismo de

la Iglesia Católica, que enfoca la virginidad de María como obediencia a la voluntad del Padre revelada en la Anunciación, el autor construye su tesis, fundamentándola sobre todo en la patrística. Sustenta él que la Iglesia nunca ha enseñado, ni mucho menos definido, la virginidad de María como una verdad que tuviese significado por sí misma, sino siempre en función del proyecto salvador de Dios en favor de la humanidad. Tanto es, que no tenemos ninguna proclamación dogmática sobre la virginidad de María en cuanto tal, sino que la aseveración del credo, tanto bautismal como dogmático señalan entre los pilares de la fe cristiana que el Hijo de Dios, por nosotros y por nuestra salvación, "fue concebido por obra del Espíritu Santo, de María Virgen" (DS 150).

El cuarto estudio de Silvio Botero aborda el fenómeno de las "uniones consensuales" o matrimonios "de hecho", que no es solo una realidad preocupante en América Latina, sino a nivel mundial. Según el autor, se trata de un problema que crea serias dificultades tanto al estado civil como a la Iglesia, en la medida en que la sociedad actual no solo no lo rechaza, como sucedía en otro tiempo, sino que tolera, y aún más, tiende a legitimar. Este estudio, a la luz de una nueva reflexión teológica sustenta que es posible comprender este fenómeno en forma positiva siempre y cuando el hombre y mujer quieran mantenerse en un proceso dinámico de humanización creciente de la realidad conyugal que han iniciado.

Terminamos este número con la habitual Documentación Bibliográfica y el cuadro con la programación académica del ITEPAL para 1996.

La Redacción
Diciembre de 1995

VATICANO II IGLESIA DE LOS POBRES Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION

SUMÁRIO

*Mons. Marcos G.
McGrath, C.S.C.*

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

O renascer da Igreja na América Latina a partir do Concílio Vaticano II, a maravilhosa floração de tantas experiências pastorais e o surgimento da teologia da libertação, têm muito que ver com a opção preferencial pelos pobres. E daí que emana, em Medellín, o reto de uma evangelização libertadora, em Puebla uma evangelização geradora de comunhão e participação para a libertação e em Santo Domingo, uma evangelização inculturada para a salvação e libertação integral.

Tudo isso é resultado do retorno da Igreja às suas fontes e da projeção de sua missão ao mundo, numa perspectiva de diálogo e serviço.

INTRODUCCION

La "teología de la liberación", no es tanto una nueva rama de la teología cuanto una manera de hacer teología: enfatiza el ser y la manera de ser Iglesia; se caracteriza por una constante preocupación por los pobres y por la acción eficaz en pro de liberación integral tanto en la Iglesia como en el mundo.

1. ANTECEDENTES AL CONCILIO VATICANO II, PRINCIPALMENTE EN EUROPA CENTRAL

Antes de la realización del Concilio Vaticano II había poco que pudiera calificarse de original en las escuelas y facultades teológicas de América Latina. No obstante eso, sí se registraba un cierto despertar a las nuevas corrientes teológicas y pastorales procedentes de Europa, notablemente de Francia, corrientes de pensamiento y de acción manifiestas en: 1º Los movimientos bíblicos y litúrgicos; 2º el movimientos de sacerdotes obreros; 3º la Acción Católica especializada; 4º el uso de la técnica de la encuesta (ver-juzgar-actuar); 5º la "nouvelle théologie"; 6º los comienzos del ecumenismo católico, etc. En algunas áreas esto se reflejó en la espiritualidad y la acción pastoral, creando así una disposición hacia las corrientes más nuevas que habrían de afirmarse en el Concilio Vaticano II. Como parte importante de esta corriente se creó un interés intenso en la justicia social y, específicamente, en los pobres, quienes, como veremos llegarán a constituir la inquietud inmediata de los que más adelante se conocerá como "Teología de la Liberación". Esta, a su vez, adquirirá su propia forma y duración en América Latina, observada muy de cerca por la teología del "Primer Mundo", y por la Santa Sede.

Muchos teólogos, entre ellos, Karl Rahner¹, han caracterizado el Vaticano II como el primer concilio *mundial*, no en cuanto a su autoridad ecuménica (que los concilios anteriores también poseyeron), sino en su sentido humano-sociológico, a saber, la representación de todas las áreas del mundo a través de sus obispos, y también la universalidad de los temas estudiados y el intenso y serio esfuerzo por ubicar la Iglesia dentro del "mundo moderno" y actitud dialogante y de servicio al mundo. Esto es cierto; y establece una pauta para todo futuro Concilio. Y, sin embargo, se puede decir con toda justicia que los temas que habrían de ocupar la atención de los "padres conciliares" fueron en su mayoría presentados originalmente por los obispos europeos y sus teólogos asesores, especialmente en Europa Central; temas por lo demás planteados desde sus propias perspectivas. Hilaire Belloc, el apologista católico inglés de las década de los '20, solía afirmar: "Europa es la Fe y la Fe es Europa". Este axioma, que ciertamente carece de validez hoy a la distancia de treinta años después del Concilio Vaticano II, tampoco fue del todo patente durante la realización del Concilio mismo, ya que desde un comienzo la temática recibió la impronta de los obispos procedentes de las Iglesias de Asia, Oceanía, Africa y América Latina, Iglesias que posteriormente algunos autores designarían como la "Tercera Iglesia", coincidente en gran parte con el Tercer Mundo².

¹ K. RAHNER, s.j. Towards a Fundamental Interpretation of Vatican II, *Theological Studies* 40 (1979), 716-727.

² Karl Rahner consideró la obra "The coming of the Third Church, An Analysis of the Present and Future of the Church", de Walbert Bühlmann, o.f.m. cap.; publicada en 1974, como el libro religioso más importante del año. El autor pone de relieve que para el año de 1960 "la primera y segunda Iglesia" (es decir Europa y Norteamérica) registraban el 51.5% de los católicos del mundo; mientras que la "tercera Iglesia" (que por regla general se identifica geográficamente con la zona tropical y con los tres continentes de América Latina, Africa y Asia-incluyendo Oceanía) registraba el 48.5%. Para el año 2000 el autor subraya que Europa y Norteamérica tendrán el 30% de los católicos del mundo, mientras que la "Tercera Iglesia" abarcará el 70%. América Latina tendrá 592 millones, que representará el 47.97% de la población católica mundial. Para Bühlmann, "La Tercera Iglesia no tienen connotación alguna de 'Iglesia de tercera categoría', sino que se trata de "una entidad nueva que, en consideración de sus características especiales y expectativa para el futuro, merece designarse y conocerse por su nombre especial. La Tercera Iglesia nos es algo caído del cielo. Es el producto al término de un proceso histórico de los llamamos historia de las misiones, de un movimiento centrífugo, de una cierta migración de pueblos dentro de la Iglesia. Es parte del misterio de la Iglesia". (Cfr. op. cit. edición inglesa, St. Paul Publications, Great Britain, 1976, p. 5-7). Ya en el Concilio Vaticano II (1962-1965) esta "Iglesia emergente" se hizo sentir en la reflexión y en los debates conciliares.

En 1959, desempeñándome como Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile, recibí una carta de la Comisión Antepreparatoria del Concilio solicitando de la Facultad, sugerencias acerca de los temas a tratarse por el Concilio. Al día siguiente en la reunión de profesores de la Facultad, di lectura a la carta. Reacción: incredulidad y risa reflejada en la siguiente afirmación: ¿Quién en Roma pondrá atención a nuestras sugerencias?", seguida de esta otra: "Nuestra revista universitaria lleva un nombre muy apropiado, "*finis Terrae*", "fin de la tierra", provocando la risa de todos. No obstante mandamos a Roma nuestras sugerencias, y como cosa del destino, varios miembros de aquella Facultad participamos muy responsablemente en el Concilio como obispos o peritos, y la Iglesia de Chile desempeñó un papel muy prominente en el Concilio y en el Postconcilio.

2. CONCILIO VATICANO II E IGLESIA DE LOS POBRES: SU PROYECCION A AMERICA LATINA

2.1. Dinámica interna del Concilio

Inaugurado el 11 de Octubre de 1962, el Concilio tenía sus sesiones plenarias formales por la mañana. Pero, pronto, toda una red de reuniones surgieron a diferentes horas en varios puntos de la ciudad de Roma, de grupos de obispos laborando, junto con sus peritos, con el fin de estudiar los temas presentados para el debate conciliar, imponiéndose de los nuevos avances realizados en los campos eclesiológicos, bíblicos, patrísticos, litúrgicos, ecuménicos, etc. De esta manera el Concilio, don del Espíritu a su Iglesia, como gusta señalarlo el Papa Juan Pablo II, se convirtió para los "padres conciliares" en una verdadera "escuela". Lo que fue particularmente para los que de América Latina participábamos del Concilio. El CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), credo en 1955, puso su oficina y sus servicios de información y orientación a la disposición de nuestros obispos y peritos. Lo mismo hicieron algunas de nuestras conferencias episcopales más importantes, vgr. Brasil y Chile. Con ello, se estaba iniciando para América Latina la recepción ("receptio") del Concilio.

En efecto, esta disposición y eficaz organización para estudiar y aplicar el Concilio tanto a nivel continental como en cada contexto nacional y local, que una vez terminado el Concilio, se continuaría "en casa", explica en gran parte el fuerte resurgimiento religioso y pastoral de nuestras Iglesias en América Latina durante el período postconciliar: por todo lo cual el continente entero queda fuertemente en deuda, como lo veremos más adelante, con la figura profética de Manuel Larrain, Obispo de Talca, Chile, entonces Presidente del CELAM, quien falleciera prematuramente en accidente automovilístico en junio de 1966.

2.2. La cuestión de "los pobres" en el Concilio Vaticano II

a) En todo este proceso existe otro aspecto que está fuertemente ligado a lo nos concierne específicamente en este trabajo. Se trata del contexto social y espiritual en que nace la "Teología de la Liberación". Es ciertamente una expresión de la amplia inquietud pastoral y social de la Iglesia militante por los pobres, particularmente en esta región que los sociólogos y pastoralistas ya, para esa época, denominaban "Tercer Mundo". La solicitud por los pobres se oyó expresar con frecuencia en el seno del Concilio; y fue objeto de atención y estudio por grupos de obispos y expertos, buscando su eficaz expresión y realización, pero sin siempre lograr una adecuada formulación teológica.

b) Antecedentes de esta progresiva toma de conciencia podemos encontrarlos en la experiencia de los "curas obreros", originada en Francia; en la acción católica especializada para el sector obrero y rural, y, de manera excepcional en el discurso del Papa Juan XXIII, quien en vísperas del Concilio Vaticano II se expresó en los siguientes términos: "Frente a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta como es y como quiere ser: La Iglesia de todos y particularmente, la Iglesia de los pobres"³. Estas providenciales palabras abrirán el dique para una abundante reflexión teológica, que alcanzará mayor intensidad y profundidad en los años inmediatamente postconciliares.

³ Cfr. JUAN XXIII, AAS (54), 1962.

Otro aporte significativo en esta línea nos lo ofrece el Papa Paulo VI en su Encíclica *Ecclesiam Suam*, programática de su pontificado y publicada el 6 de agosto de 1964, poco antes del inicio de la tercera etapa del Concilio. La misma contribuyó notablemente al diálogo y desarrollo de varios puntos eclesiológicos cruciales, que se reflejaron posteriormente en los documentos aprobados en la tercera y cuarta etapas del Vaticano II. Respetuoso del Concilio y sus procedimientos, el Papa indica en su encíclica que no pretende diluir temas que serán debatidos por los padres conciliares, permitiéndose la enunciación de algunos con acentos muy personales: la autoconciencia de la Iglesia, su renovación (en el sentido dado por Juan XXIII, actualización y presentación del mensaje salvífico); y el diálogo dentro de la Iglesia, entre las Iglesias y con el mundo.

Es su segunda sección de *Ecclesiam Suam*, al abordar la renovación de la Iglesia, que el Papa Paulo VI invoca y recuerda a la Iglesia entera el "espíritu de pobreza" que caracteriza el Evangelio de Cristo, y el cual lejos de impedir debe ayudarnos a comprender los fenómenos humanos y sociales relacionados con el factor económico; espíritu de pobreza que "está en las entrañas del plan de nuestro destino al reino de Dios", instando a que le ofrezcan sugerencias, consejos y ejemplos "para que no digáis cómo deben los Pastores y los Fieles adaptar hoy a la pobreza (evangélica) el lenguaje y la conducta"⁴.

Como miembro que fui de la Comisión Doctrinal del Concilio, recuerdo que en una ocasión nos llegó una petición de unos ochenta obispos de África pidiendo que la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, entonces bajo estudio, incluyera una expresión de esta aguda inquietud por los pobres. En efecto, en algunos de los más notables teólogos de este siglo, que laboraban en la Comisión, fueron designados para la tarea de elaborar un texto. Cuando fue sometido a la Comisión, el texto empezaba afirmando un poco pomposamente, que, "*Ecclesia numquam quaerit neque divitias neque honores...*" (Traducción: "La Iglesia jamás busca ni bienes ni honores..."); ante lo cual el Arzobispo Franz Seper, de Zagreb, quien fuera posteriormente Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la

⁴ Cfr. PAULO VI, *Ecclesiam Suam*, Parte II.

Fe, hizo la siguiente observación -un tanto secamente-: "*Dicere quod ecclesia numquam quaerit neque divitias neque honores, simpliciter mendacium est*" (Traducción: "Decir que la Iglesia nunca busca ni bienes ni honores, es simplemente una mentira"). No era fácil abordar la cuestión y el tema fue descartado por el momento. Todos compartíamos la misma inquietud, pero ninguno todavía sabía darle expresión adecuada al contexto.

También dentro del ambiente conciliar hubo varios grupos que trabajaban en el tema específico de la pobreza, consideraba ésta bajo un triple aspecto: primero, la pobreza como situación de precariedad e injusticia; segundo la pobreza como desapego de la comodidad y del ocio, a fin de mejor amar y servir a los pobres; en tercer lugar, la pobreza como meritorio desprendimiento, a veces respaldado por un voto religioso, para poder seguir más de cerca al Señor Jesús. Sería de interés ahora, después de tanto tiempo, desenterrar los apuntes y sugerencias de los que participamos en estos varios grupos. Entre ellos, uno de los más notables fue el presidido por el Cardenal Larcaro, de Boloña, quien fue uno de los cuatro co-moderadores del Concilio. En la comisión central de este grupo, constituido a petición del mismo Papa Paulo VI, hubo cuatro o cinco obispos, incluyendo mi persona (nunca supe exactamente el por qué), así como un número igual de teólogos de talla de Henri De Lubac e Yves Congar. Los textos trabajados para este grupo, incluyendo dos largos textos de Congar, *jamás fueron publicados*. Todo lo cual indica lo difícil y sensitiva que era la cuestión en el ambiente conciliar; posiblemente teniendo en consideración las medidas muy radicalizadas propuestas por algunos de los grupos e individuos.

Un incidente más tal vez sirva para ilustrar este punto. Un Superior General de una congregación de sacerdotes y hermanos religiosos me dijo que en una audiencia privada con el Papa Paulo VI, justamente durante o después del Capítulo General de su congregación, pidió al Santo Padre, en nombre del Capítulo, algunas directrices prácticas sobre la pobreza para los religiosos activos de hoy en día. A lo cual el Papa respondió: "Esta es una pregunta muy importante y muy difícil. Hágame el favor de enviarme todas las recomendaciones de su Capítulo". ¡Punto Final!

Este campo y su problemática, durante el Concilio y después, merecieron, y aún requieren, un cuidadoso estudio. Tenemos, por ejemplo, texto inéditos de Yves Congar, así como de otros teólogos y obispos sobre la teología de la pobreza y de los pobres, que anunciaban mucho de los que años más tarde se escribiría y desarrollaría sobre la “evangelización preferencial de los pobres” para la “liberación y comunión”, la fórmula después desarrollada en Puebla. Con todo, algunos elementos fueron adelantados en el Concilio, como este bello texto de la *Lumen Gentium* que abrió el camino para sugestivas reflexiones en torno a la Iglesia pobre y servidora de los pobres:

“... Pero como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres... Así también la Iglesia, aunque necesite de medios humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar la gloria terrena... Cristo fue enviado para evangelizar a los pobres y a levantar a los oprimidos (Lc. 4,18) para buscar y salvar a lo que estaba perdido (Lc. 19,10); así también la Iglesia abraza con su amor a todos... más aún reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente...”

Así también en varios lugares de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, *Gaudium et Spes*, se registra este agudo sentido de Iglesia desprovista de ambiciones terrenas y servidora de los más débiles y desposeídos, particularmente al abordar el tema de la sociedad económica y los pobres, señalando que “Cristo en los pobres levanta su voz para despertar la caridad de sus discípulos”⁵.

⁵ Cfr. *Gaudium et Spes* n. 88; véase también GS, nn. 1;3;29;30;66;69;72;90; Decreto sobre la Vida de los Presbíteros, *Presbyterorum Ordinis*, nn. 6 y 17; Decreto sobre la Actividad Misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, n. 5; Decreto sobre la Vida Religiosa, *Perfectae Caritatis*, n. 1; Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae* para la aplicación de varios decretos conciliares, nn. 23-24. Véase *Mensaje Inaugural del Concilio*, n. 9 (21 de octubre de 1962) y *Mensajes a la Clausura del Concilio* (a los trabajadores, a los pobres), 8 de Diciembre de 1965.

2.3. Palabras de Paulo VI a los Obispos de América Latina, noviembre de 1965

La cuestión de los pobres, durante y después del Concilio se fue convirtiendo más y más en una inquietud central y dinámica: para el Papa, para los Obispos, para la Iglesia toda, con carácter de urgencia en América Latina. En efecto, las consideraciones sobre la economía y la política, básicamente la situación de los pobres y de los que se encuentran en la más abyecta miseria, habrían de condicionar la forma de "recepción" y la puesta en práctica del Concilio en todo el mundo. Particularmente lo fue así en América Latina, donde la pobreza ha sido y seguía siendo severa y extendida, y donde la mayoría de la población se profesaba católica.

Fue así, como el Papa Paulo VI plenamente consciente del reto que el postconcilio planteaba a la Iglesia de América Latina, y en ocasión del décimo aniversario de la fundación del CELAM, reunió para abordar este tema en el Vaticano el 24 de noviembre de 1965 - quince días antes de la clausura del Concilio - a los obispos de veinte naciones latinoamericanas que participaban en el mismo. Trazó en el largo discurso que nos dio, y que hizo época, un plan valiente de acción pastoral para la Iglesia de nuestro Continente.

En efecto, su Exhortación Apostólica intitulada "*El trabajo Apostólico en Latinoamérica*", fue extraordinaria, y esto por varias razones:

Primero, por estar impregnada del espíritu del Concilio y de sus determinaciones. Optimista, pero sin ignorar las múltiples dificultades del futuro.

Segundo, por evidenciar un sincero afecto por Latinoamérica - sus Iglesia y sus pueblos.

Tercero, por insistir en el estudio y el conocimiento previos de la compleja realidad latinoamericana (reflejando el método de la Constitución *Gaudium et Spes*). de cara a una acción pastoral planificada y de conjunto adecuada y eficaz.

Cuarto, por destacar el carácter unitario, planificado y participado de la acción pastoral de la Iglesia, correspondiendo a las Conferencias Episcopales en cada nación y al CELAM, a nivel continental, una elaboración permanente de los criterios y su control periódico; yendo más allá respecto al CELAM al señalar que "bajo ciertos aspectos y para ciertas materias podría ser también útil y oportuno estudiar un plan de nivel continental a través de vuestro Consejo Episcopal; en su función de órgano de contacto y colaboración entre las Conferencias Episcopales de América Latina".

Quinto, por urgir nuestro "compromiso solemne" a favor de una justicia social para todos, con particular atención por los sectores más pobres y necesitados; considerando "los intensos y profundos contrastes existentes en América Latina", señalando que, "la súplica dolorosa" de "tantos que viven en condiciones indignas de seres humanos... no puede ni debe dejarnos inactivos; no puede y no debe quedar, en cuanto sea posible, desoída e insatisfecha"; concluyendo finalmente que "una pastoral para la comunidad deberá incluir igualmente un decidido favor por una específica acción social"⁶.

Este importante discurso, con su muy personal presentación por el Papa, fue para nosotros un signo palpable de su profundo interés y confianza en nuestro trabajo pastoral, tanto por las sugerencias que nos ofrecía para las tareas pastorales postconciliares a corto y largo plazo, como también por el apoyo moral que el mismo denotaba.

Un toque personal. El Papa al concluir su discurso saludó al Obispo Manuel Larraín, allí presente, congratulándole por su reelección como Presidente del CELAM. Al salir, le comenté a "don Manuel" lo extraordinariamente pertinente que me había parecido el discurso del Santo Padre. Don Manuel sonrió con aquella sonrisa del gato que acaba de tragarse al ratón. Después me enteré de los que esa sonrisa confirmaba: que gran parte del discurso había sido redactado por el mismo don Manuel, a petición del Papa. En efecto, su amistad fue de mucho provecho para ambos, y para la Iglesia.

⁶ Cfr. PAULO VI, Exhortación Apostólica, *El Trabajo Apostólico en Iberoamérica*, B.A.C. (1966), nn. 7, 22-23; 27, 44-50, p. 1043-1055.

El estudio y desarrollo sistemático de los temas conciliares por parte de los obispos latinoamericanos, con sus respectivos asesores de pastoral, y los promovidos por el CELAM y la respectiva conferencia episcopal, continuaron después del Concilio.

Monseñor Larraín reestructuró las Comisiones del CELAM, descentralizó algunas de sus oficinas (trasladándolas a otros sitios de América Latina), nombró y confirmó para cada una un obispo competente y activo para promover y presidirla con su respectivo secretario ejecutivo, debiendo constituirse en cada campo especializado (catequesis, educación, liturgia, acción social, etc.), una comisión de obispos latinoamericanos representativos, con los cuales, ayudados por sus respectivos especialistas de pastoral, pudieran llevar a cabo consultas y reuniones y ser informados acerca de las posibles aplicaciones del Concilio en las Diócesis y países en particular.

Al mismo tiempo, "don Manuel" se propuso traer voces y personas del Concilio a nuestras Iglesias, para iniciar la "recepción" del mismo en América Latina sobre bases sólidas, mediante reuniones informativas, sobre todo para el clero. Dudaba en hacerlo - como también sus colaboradores en el CELAM - temiendo que pudiera darse cierta resistencia y rechazo de parte de obispos diocesanos a que el CELAM invitara a su clero a estas reuniones, fuera de su alcance, aunque lo hiciera a través de sus curias respectivas. Conviene recordar que la idea de pastoral coordinada entre diócesis, y hasta la misma idea de las Conferencias Episcopales era nueva en América Latina.

La reunión se realizó del 13 al 31 de julio de 1964 en el Seminario Nossa Senhora da Conceição, Viamão, Arquidiócesis de Porto Alegre (Brasil), con tres obispos del CELAM, quienes se turnaron en la dirección, unos treinta sacerdotes latinoamericanos, y varios expertos, tres de ellos conciliares, venidos especialmente de Europa: el Padre (más tarde Cardenal) Jean Danielou, S.J., Decano de la Facultad de Teología del Instituto Católico de París, y co-director de la revistas litúrgica *Maison Dieu*; y el Obispo Carlo Colombo, teólogo personal del Papa Pablo VI. La temática abordada, Los Fundamentos Teológicos de la Pastoral en América Latina, vino a fortalecer la conciencia de una Iglesia Latinoamericana con identidad

propia, cosa que el mismo Concilio Vaticano II con su dinámica interna de trabajo había favorecido. Encantado con el Encuentro de Viamao, éste declaró con humor y gratitud en su participación final: “¡Colombo ha scoperto l’América!”.

En 1966 tuvo lugar una reunión complementaria a la de Viamão, en Baños, Ecuador, con la temática Bases para una *Pastoral de Conjunto Latinoamericana*, siguiéndole otras especializadas: Vocaciones y Seminarios (Lima, Perú, 1966); Los Cristianos en la Universidad (Buga, Colombia, 1967); Medios de Comunicación Social (Perú, 1967); en torno a las Misiones (Melgar, Colombia, 1968); y ese mismo año en Buenos Aires, Argentina, la cuestión del Diaconado Permanente. En cada ocasión se congregaban a destacadas personalidades de las áreas pastorales pertinentes de todo el Continente, con frecuencia por primera vez, asistidos por los mejores especialistas en la materia, nativos de América Latina, y a menudo también de Europa. De esta manera, el pensamiento y el espíritu conciliar iban permeando la reflexión teológica y la acción pastoral de la Iglesia en este Continente, la cual por otra parte se adentraba en una nueva dimensión: la acción pastoral conjunta, sopesando las áreas y principales problemas pastorales de los nuevos tiempos.

Ya era hora de ensamblar todas estas reflexiones aplicadas del Concilio en una convocación más amplia, a discreción del Papa. Pero fue la hora también de la partida prematura y trágica del Obispo Manuel Larraín, a quien en justicia podemos considerar como el precursor e impulsor visionario de la “recepción” del Concilio en América Latina. Nacido casi con el siglo, 1901, fallecido el 22 de junio de 1966. Chileno de fibra y latinoamericano de corazón; puente vivo entre la vieja Iglesia de América Latina y la Iglesia renovada, entre la vieja cristiandad y el trabajo de fermento cristiano de nuevos apóstoles en una sociedad en cambio continuo. Pastor en cuyo corazón estaban siempre los pobres configurando todo lo que pensaba y actuaba.

2.4. Proyección del Concilio y Preparativos para la II Conferencia General de Medellín

Del 7 al 16 de octubre de 1966, el CELAM celebró una reunión extraordinaria en Argentina sobre el tema Presencia de la Iglesia en el Desarrollo e Integración de América Latina. A la presidencia del CELAM se le había informado de la intención del Papa Paulo VI de asistir a dicha asamblea extraordinaria. El golpe de estado en Argentina impidió que se concretara esta presencia, limitándose el Santo Padre a enviar el mensaje que había preparado como carta a la asamblea, la cual tuvo que cambiar de sede (originalmente en Buenos Aires), para verificarse en Mar del Plata, en el sur del país, a fin de reducir al mínimo los contactos con el gobierno militar.

El mensaje del Papa Paulo VI con las conclusiones de la sesión extraordinaria del CELAM, sobre el desarrollo e integración de América Latina, dio noticia del dinamismo de la Iglesia postconciliar de este Continente, unida para el desarrollo e integración de todos nuestros pueblos y naciones. ¡Tenemos que recordar y recobrar aquella visión y aquel propósito!

El 26 de Marzo de 1967, Paulo VI nos dio su Encíclica *Populorum Progressio*. Fue una proyección inmediata de los aspectos de la justicia social tomados de la *Constitución sobre la Iglesia en el Mundo de Hoy*. Poco después de su publicación, el Papa recibió a la Presidencia del CELAM en audiencia. Nos comentó que al escribir esta encíclica tenía en mente de manera particular las necesidades de América Latina. Incluso hizo suya en esta famosa encíclica una frase que el Obispo Manuel Larraín había empleado por primera vez en carta pastoral dirigida a su diócesis de Talca (Chile): "El desarrollo es el nuevo nombre de la Paz".

En aquella audiencia, el Presidente del CELAM, sucesor de Don Manuel, el arzobispo brasileño Avelar Brandao Vilela, comunicó al Papa Paulo VI el deseo del CELAM de promover un encuentro continental de obispos latinoamericanos. Recuérdese que la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se había realizado en 1955 en Río de Janeiro, la cuna del CELAM; y que el Papa Paulo VI en su Exhortación Apostólica a los Obispos Latinoamericanos, presentes en el Concilio Vaticano II, el 24 de

noviembre de 1965, había aludido a la función planificadora del CELAM, a nivel continental⁷. En seguida expresó el Santo Padre su conformidad con la propuesta, agregando que podría verificarse en ocasión e su visita a Colombia, el año siguiente, en ocasión del Congreso Eucarístico Internacional. Esta sería la primera visita de un Sumo Pontífice a América Latina. Cuando se le preguntó al Papa acerca de la naturaleza o carácter del referido encuentro episcopal: conferencia general o sínodo, sin vacilar afirmó que la primera modalidad por ser "menos complicada". Luego, le correspondió al CELAM presentar la solicitud formal, proponer el título de la Conferencia General, fechas, agenda y la preparación misma del evento. Todo esto fue remitido al Vaticano. Con la aprobación formal y oficial se dio anuncio a la realización de la *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* con el título: *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II*. ¡Título a todas luces sugestivo y significativo! Se proyectó como sede la Conferencia la ciudad de Bogotá, pero se optó por realizarla en Medellín, dotada de un amplio Seminario con suficiente capacidad para acoger a los casi doscientos participantes (obispos delegados de cada conferencia episcopal, expertos y observadores de conferencias episcopales de Norteamérica, Europa y de grupos ecuménicos). Sin embargo la sesión inaugural presidida por el Papa Paulo VI tuvo lugar en la Catedral de Bogotá, el 24 de agosto, continuándose las sesiones de trabajo en Medellín, del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968.

Mientras tanto, en Roma, concluido el Concilio el 8 de diciembre de 1965 debían ejecutarse los decretos y lineamientos señalados por el mismo. Correspondió esta tarea a la Comisión Coordinadora Central del Concilio, para lo cual fue convocada a Roma el 31 de enero de 1966. Fueron creadas cinco subcomisiones, a las que competía, según el caso, ciertas decisiones prácticas del Concilio, relativas particularmente al gobierno de la Iglesia⁸.

Al año siguiente (1967) empezaron a laborar las diversas estructuras -consejos, comisiones pontificias y secretariados (de

⁷ Cfr. PAULO VI, *Exhortación Apostólica a los Obispos de América Latina*, n. 27.

⁸ Cfr. *Motu Proprio Finis Concilii*, 12 janvier, 1966, in *Documentation Catholique*, T. LXII, n. 1465, 20 fevrier, 1966.

Laicos, Justicia y Paz, Medios de Comunicación Social, para el Diálogo con los No-Creyentes, etc.) decretados por el Concilio y de carácter permanente, llevando a Roma periódicamente a los miembros de estas instituciones, de distintas naciones e Iglesias particulares.

Pero, ¿cómo estaban afectando al mundo todos estos temas, programas y reformas? ¿Qué había de los pobres, y de la evangelización y la justicia social? Ciertamente estas cuestiones habrían de constituir temas de los futuros sínodos, particularmente en 1971 sobre "La Justicia en el Mundo"; y en 1974 sobre "La Evangelización del Mundo Contemporáneo", los cuales tendrían amplia resonancia en la Iglesia de América Latina, como veremos más adelante.

2.5. El Fracaso de la Década del Desarrollo

Los Estados Unidos, aturdido por el asesinato de los dos Kennedy y de Martín Luther King, además del efecto divisorio de Vietnam y de Watergate, sufría un malestar moral que se manifestó en los disturbios de la convención demócrata presidencial en Chicago. Europa también pasaba por una racha de manifestaciones y protestas de jóvenes -simbolizadas, para algunos, por los disturbios callejeros de 1968 en París, los cuales casi ocasionaron la caída del gobierno de Charles De Gaulle. África estaba en un proceso de descolonización. Asia estaba resolviendo sus fronteras y conflictos internos de postguerra; y estos últimos, al igual que América Latina, se preocupaban por sus pobres.

En enero de 1959 había llegado Fidel Castro al poder en Cuba, lanzando un desafío al liderazgo del hemisferio. Los Estados Unidos, distraído por las guerras y ocupado en la reconstrucción de Europa y el Pacífico, había caído en una rutina respecto a la América Latina. Su política pragmática lo indujo a acomodar como presidentes a los "hombres fuertes", civiles o militares, ignorando sus abusos internos con tal de que dichos gobiernos favorecieran los intereses económicos estadounidenses.

Bajo la presidencia de Dwight Eisenhower, en 1954, la CIA montó un golpe de estado en Guatemala con el fin de derrocar al Presidente Jacobo Arbenz, por temor del efecto que tendrían sus reformas "izquierdistas" sobre los intereses norteamericanos en ese país. Su sucesor, un coronel escogido por los Estados Unidos, fue asesinado. Siguió cuatro décadas de regímenes corruptos e ineptos, sostenidos por los militares, quienes reprimían brutalmente toda oposición, particularmente de las poblaciones indígenas (70% de la población nacional, y quienes constituían el grueso del ejército guatemalteco).

Al finalizar las guerras en Europa y el Pacífico las economías de la mayoría de las repúblicas latinoamericanas sufrieron un colapso. Estas naciones durante las guerras habían abastecido de comida y muchos artículos manufacturados a las fuerzas aliadas y a los Estados Unidos. Creciente número de pobres habían abandonado sus campos, hinchando las poblaciones de las ciudades, en búsqueda de trabajo. Cuando cesaron los empleos con el fin de las conflagraciones bélicas, las ciudades se quedaron con sus nuevos pobres, viviendo en fétidos tugurios que circundaban las ciudades, creándose así los famosos "cinturones de miseria", sin ninguna solución a la vista. La "Alianza para el Progreso" y la "Década para el Desarrollo", aprobadas por Kennedy con otros jefes de estado (menos Castro), en Punta del Este en 1961, expiraron mayormente con él.

Desde el inicio de la presidencia de Richard Nixon (1968 - 1974), después de una visita a Latinoamérica por Nelson Rockefeller y de su informe a Nixon al respecto 81968 (el mismo gobierno norteamericano expresó su desconfianza de la Iglesia Católica en la región, poniendo su mira principal en los militares, todo lo cual aseguró una cosecha de dictadores en la década de los '70, pero que se hizo poco por los pobres. En efecto, no era de sorprenderse que los regímenes democráticos flaquearan y que los militares se tomaran el poder; ni tampoco que, en estas circunstancias, la llamada del socialismo, a menudo de corte marxista, tentara a muchos, incluso católicos, a entrar por lo menos en una alianza práctica. Así fue, que, al ir declinando la década de los '60, la esperanza de "desarrollo"

con justicia para los pobres se fue desgastando, dando lugar a la violencia socio-política en toda América latina⁹.

2.6. De Medellín a Puebla: 1968-1979

a) Surgimiento de la Teología de la Liberación

“Preocupación por los pobres” había sido un tema dominante en el Concilio, como lo hemos visto; y se manifestó en varios impresionantes textos en los dieciséis documentos oficiales aprobados por los Padres conciliares. Sería interesante comparar estos textos mediante un glosario de términos afines. La Encíclica *Populorum Progressio* había puesto de relieve nuestra obligación colectiva de trabajar por la promoción de todos los pueblos. La Segunda Conferencia General de Medellín habló más radicalmente acerca de los pobres, acuñando múltiples frases acerca de ellos y de su situación que habrían de conmover a muchos corazones llamándolos a la acción. Textos pertinentes de la *Populorum Progressio* son citados abundantemente a lo largo de las Conclusiones de Medellín, particularmente en los documentos sobre Justicia y Paz¹⁰.

⁹ En el plan original para este viaje, tal como fue diseñado, supuestamente por el departamento de Estado mediante las embajadas estadounidenses acreditadas en cada país, el Sr. Rockefeller y sus ayudantes habían de reunirse con los líderes locales, incluyendo los voceros católicos de cada nación. Poco antes de emprender el viaje, a las embajadas llegó el aviso de no incluir a la Iglesia Católica en los grupos de reunión con el Sr. Rockefeller. Esto implicó la cancelación, desde arriba hasta abajo, de muchas invitaciones, ya hechas y aceptadas -de esta manera fue como nos enteramos. El informe final, bastante extenso, dedicó sólo unos cuantos renglones a la Iglesia Católica, a la cual identificó con grupos de agitación estudiantil, adversos a los intereses norteamericanos. La confianza norteamericana debía colocarse en los grupos de mayor estabilidad, tales como las fuerzas armadas. He aquí como, a través de la década siguiente se instalaron regímenes militares en la mayor parte de América Latina. En el fondo el incidente puso en evidencia una cierta ingenuidad en la política de Estados Unidos hacia América Latina se mantendrían siempre ajenas a la política interna de sus naciones, dando pleno respaldo al gobierno constitucional, tal como ocurre con el propio ejército de los Estados Unidos respecto a su país.

¹⁰ Citas de *Populorum Progressio* en las Conclusiones de Medellín: Introducción a las Conclusiones 1; Justicia 2; Paz 9; Familia 1; Educación 3; Juventud 1; Movimientos de Laicos 2; Religiosos 1.

Las "Conclusiones" de *Medellín* en lugares pertinentes, señalan posturas que vendrían a ser claves en una teología cristiana de la liberación - en la cual la paz (especialmente en su dimensión social, fruto de la justicia) es la meta; y la violencia el escollo con el que el cristiano no puede transar... salvo como último recurso, podría leer uno entre líneas. Los textos intentan guardar un verdadero equilibrio entre "Paz" y "Justicia", y los medios para alcanzarlas, ateniéndose a los principios que el Papa Paulo VI había consignado en su entonces reciente encíclica *Populorum Progressio*. El siguiente texto de *Medellín* es un ejemplo dramático, casi angustioso, de sus serios, complejos y fieles esfuerzos en esta óptica:

"... Si bien es verdad que la insurrección revolucionaria puede ser legítima en el caso de "tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país" (PP 31), ya provenga de una persona ya de estructuras evidentemente injustas, también es cierto que la "revolución armada" generalmente "engendra nuevas injusticias, introduce nuevos equilibrios y provoca nuevos ruidos: no se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor"¹¹.

La liberación del pobre, para el pleno ejercicio de sus derechos, es el claro mensaje fundamental de *Medellín* en los textos sobre la *Justicia* y la *Paz*, aunque la palabra misma es empleada con cierta reserva. El uso más explícito se halla en *Justicia*, n. 4: "En la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el amor"¹².

La solicitud por el pobre constituye una dimensión clave de las Escrituras - notablemente en los profetas, y de modo muy dramático en el ejemplo y las enseñanzas de Jesús; y ha sido la marca de sus más allegados seguidores durante estos veinte siglos, entre ellos San

¹¹ *Medellín II (Paz)*, n. 19.

¹² Uso del término liberación en las Conclusiones de *Medellín*: Introducción a las Conclusiones nn. 4 y 6; *Justicia*, nn. 3 - 4; Educación nn. 8 y 9; Juventud, n. 15; Catequesis, n. 6; Laicos, n. 2. Póngase atención al texto juventud, 15: "a) Que se presente cada vez más nítido en Latinoamérica el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres".

Francisco, el pobre de Asís, y otros grandes santos y santas, muy venerados en la cristiandad. Será la esencia misma de encuentro juicio, como nos lo indica nuestro Señor (Mateo 25,31-46).

El mensaje, pues, de la prioridad de los pobres, no era nada nuevo. Sin embargo, el impacto de Medellín, centrado en esta verdad de raigambre bíblica y evangélica, en las mismas circunstancias post-industriales de hoy, fue de mucho más alcance y profundidad de lo que se esperaba: en primer término en las Iglesias locales de toda América latina, cuyos delegados a Medellín regresaban a ellas con esta nueva dimensión de Iglesia latinoamericana al servicio de los más necesitados; y más allá en los observadores de la Santa Sede y de numerosas conferencias episcopales del viejo mundo y de Norteamérica, así como de otras Iglesias Cristianas que compartieron la experiencia de Medellín.

El término "liberación" se fue haciendo popular. Muchísimos artículos, sermones y exhortaciones le dieron amplia difusión. Para muchos la palabra "liberación" vino a reemplazar a la más fría de "desarrollo". El vocablo tampoco era del todo nuevo, ya que había sido una expresión muy usada por los grupos de Acción Católica especializada, particularmente en los grupos universitarios. Precisamente el P. Gustavo Gutiérrez, capellán universitario en Lima (Perú), y muy solicitado como conferencista en los centros universitarios (usualmente católicos) de América del Sur, había elaborado una serie de charlas para los grupos universitarios sobre el tema de la liberación, las cuales servirían de base para su hoy famoso tomo publicado en español en 1971, *Una Teología de la Liberación*. Su impacto ya preparado y previsto, como lo hemos señalado, fue inmediato y potente. Tanto más así, por el creciente número de pobres, por la bancarrota de la muy mentada "década del desarrollo" y la severa represión militar, caracterizada en muchos países por la tortura y el asesinato.

No debe extrañar, pues, que algunos de los que escribieron o disertaron sobre estas cuestiones no se dieran cuenta con claridad meridiana del peligro de ser arrastrados en las crecientes corrientes de un socialismo comprometido con la ideología marxistas y la violencia como medio necesario para la victoria de la revolución y del sistema socialista.

Lo que es más, pocos de los autores que sostenían estos temas se preocuparon de precisar cuidadosamente el significado, las fuentes y el efecto moral y social de la "liberación". La frase compuesta "teología de la liberación" conllevaba una imagen casi visual utilizando como paradigma la liberación del pueblo hebreo de Egipto - de incitar a un pueblo a sacudirse las cadenas de la opresión: aunque sin explicitar mediante cuáles actos, del pueblo o de intervención divina, habría de llevarse a cabo.

Buena parte de lo que acabamos de recordar en estas páginas fue resumido en forma impactante en el texto de Medellín sobre la Paz en los números 16 a 19; el cual, igual que hiciera Paulo VI la semana antes de Medellín, exhortaba a que se utilizaran todos los medios para evitar la violencia, aún en defensa de los pobres, pero in excluirla totalmente. Medellín (Documento Paz, Nos. 17 - 18), afirma categóricamente que aquellos que se valen de la violencia para retener fueros injustos se tornan responsables por la "explosiva violencia" que su propio proceder genera.

b) Una primera prueba: "Cristianos para el socialismo"

La liberación como meta social, y la Teología de la Liberación como reflexión sobre, o más bien para muchos, una exhortación hacia aquella meta, subieron rápidamente de categoría y aceptación dentro de la Iglesia, aunque no sin algunos temores y críticas: precisamente por la aceptación del socialismo de parte de algunos de sus exponentes, y, específicamente, el socialismo marxista. El asunto no tardó en presentarse en Chile, en abril de 1971, provocando la determinación oportuna de valiosas pautas para el futuro.

La coyuntura surgió a raíz de los movimientos de "Cristianos para el Socialismo", mayormente procedentes de Chile y Perú, y concretamente, la reunión del "Grupo de los Ochenta Sacerdotes", convocados en Chile para expresar su apoyo al gobierno socialista de Salvador Allende, que por vía constitucional asumía el poder. El Episcopado chileno se puso a la altura de las circunstancias, y, después de una semana de consulta, emitió un documentos de trabajo que abordaba claramente las cuestiones esenciales, poniendo cautelas al efecto divisorio que podría tener sobre la Iglesia la

participación de sacerdotes en la política partidista. En septiembre del mismo año, los obispos chilenos fueron más específicos: prohibieron la pertenencia de sacerdotes y religiosos al movimiento "Cristianos para el Socialismo".

Pocas semanas después el Papa Paulo VI, publicó su Carta dirigida al Cardenal Roy, entonces Presidente de la Pontificia Comisión para la Justicia y la Paz, titulada *Octagesima Adveniens*, en la cual advierte que el cristiano no debe comprometerse ni con el socialismo ni con el liberalismo, sin tener una clara conciencia del compromiso ideológico que esto conlleva. Decía: "Le incumbe a la comunidad cristiana analizar, con objetividad, la situación que conviene para su país" (§ 4). Esto es lo que precisamente habían hecho los obispos chilenos, y que continuarían haciendo, igual que otras conferencias episcopales de América Latina¹³.

c) *"Justicia", tema del Sínodo de Obispos, 1971*

La primera sesión ordinaria del Sínodo General de Obispos se celebró en 1967. La segunda sesión, que fue extraordinaria, se tuvo en 1969. La segunda sesión ordinaria tuvo lugar en 1971 y en ella se discutieron dos temas: *El Sacerdocio Ministerial* y *La Justicia en el Mundo*. Ambos puntos, pero particularmente el segundo, tenían que reflejar el ardiente debate latinoamericano sobre *Justicia* y *Liberación*. Muchas sugerencias enviadas al Sínodo por los episcopados de América Latina, y sus intervenciones en la sesión sinodal en Roma, fueron recibidas con agrado, compartidas y reflejadas en el documento final, como fieles al Concilio y a los escritos sociales del Papa Juan Pablo XXIII y Paulo VI.

Al discutir el primer tema (sacerdocio ministerial) el Sínodo de 1971 ya había enfatizado un punto fundamental que abría camino para el segundo tema (justicia en el mundo), al declarar que:

"La Iglesia no sólo predica a hombres individuales que se conviertan a Dios, sino que Ella también, en su propia misión, llega a ser, como

¹³ Cfr. PAULO VI, Carta *Octagesima Adveniens*, n. 34.

si fuera, la conciencia de la sociedad, dirigiéndose a la sociedad misma, y llevando a cabo en pro de ella una tarea profética, mientras que al mismo tiempo se preocupa por su propia renovación"¹⁴.

El segundo documento, *La Justicia en el Mundo*, es tal vez la denuncia eclesial más fuerte y más explícita dada hasta el momento en contra de la represión socio-económica dentro de y entre las naciones del mundo. Dos veces, lanza un llamado para la liberación de los que padecen esta represión. Los renglones con que finaliza el breve prefacio (o introducción) habrían de ocasionar mucho debate en años venideros:

"La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una *dimensión constitutiva* de la predicación del Evangelio del género humano y la liberación de toda situación opresiva". (Nótese bien las palabras "dimensión constitutiva", que hemos destacado).

La influencia de las Iglesias en Latinoamérica en esta párrafo que aborda el tema de la liberación, está clara; como lo es también evidente a través de todo este largo e importante documento. El texto describe a Dios como "el liberador y defensor del pobre" y concluye diciendo:

"La Iglesia, mientras proclama el Evangelio del Señor, Redentor y Salvador, al mismo tiempo hace un llamado a todos los hombres, pero en particular a los pobres, los oprimidos y los afligidos, que cooperen con Dios en la liberación del mundo de todo pecado y en la edificación del mismo, pues sólo cuando llegue a ser una labor del hombre por el hombre habrá llegado a la plenitud de la creación"¹⁵.

d. Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi (Pablo VI, 1975) -Preámbulo de la Tercera Conferencia General de Puebla

Obviamente, el movimiento de liberación dentro de la Iglesia, comenzando primero en América Latina, pareció a muchos como algo "mandado por Dios". Surgió del Concilio, y éste aplicó el

¹⁴ SÍNODO DE OBISPOS, 1971; *El Sacerdocio Ministerial*, pars altera, c.

¹⁵ SÍNODO VATICANO 1971, *La Justicia en el Mundo*, n. 30.

Evangelio a la aguada pobreza y represión de tantas personas, exhortando a todos a trabajar por su liberación. La nueva evangelización dio origen a miles y miles de pequeñas "Comunidades Eclesiales de Base" que ponderaban y aplicaban el Evangelio, en contacto con sus pastores y sus comunidades.

Había problemas y conflictos, de los cuales el más grave fue sin duda la politización de muchas comunidades, siguiendo a veces sus ideologías hasta el marxismo y la violencia, como su camino escogido. Fue la apertura de la Iglesia postconciliar, y su decidido interés en una evangelización liberadora, lo que impidió un rechazo aún más categórico de la teología de la liberación, dando más tiempo para madurar dentro de la Iglesia a sus exponentes y corrientes más positivas.

La Tercera Conferencia General de Puebla (y la segunda que se realizaba después del Concilio), fue de importancia capital. Todo lo alcanzado en la *receptio* (recepción) del Concilio en América Latina dependía de ella. Las abundantes sugerencias y el entusiasmo de Medellín dio origen e incremento a una abundante actividad religiosa y social en la Iglesia del Continente. "Liberación" era, tal vez, la palabra que más se escuchaba de todo el mundo, ciertamente de parte de los periodistas que iban a cubrir como noticia la Conferencia General de Puebla; pero también de muchos obispos y expertos y de muchos que aguardaban en casa las orientaciones que daría esta Conferencia General. En efecto, la *liberación* y sus teología, si bien es cierto que se ocupaba más de los pobres, también es cierto que tenía que ver con una inquietud integral: la promoción social, ciertamente, pero en el contexto de la evangelización y del pleno crecimiento y desarrollo personal y comunitario. Era necesario dar asesoramiento a novedosas iniciativas de suma importancia: pequeñas comunidades eclesiales de base, delegados de la Palabra y formas similares que irían configurándose como misterios laicales; la concientización (como método para la formación más profunda en la Fe y el compromiso social), etc.; y los comienzos del diaconado permanente. Todas estas y otras experiencias habían de buscar en Puebla sus lineamientos, para seguir viviendo el Concilio.

El *Sínodo de Obispos de 1974* vino justo a tiempo para derramar luz sobre la cuestión fundamental de la relación entre *evangelización y liberación en su sentido global, religioso y social*.

Por primera vez en la breve historia del Sínodo de Obispos, los presentes no pudieron completar a tiempo la labor de componer el documento final de la sesión. Pidieron al Papa Paulo VI que recibiera las sugerencias del Sínodo y elaborara él mismo el texto final, lo cual hizo publicándolo como Exhortación Apostólica con el título *Evangelii Nuntiandi* el 8 de diciembre de 1975. Es posible que por su sencillez, este documento sea el más fecundo de su pontificado. No lo consideraremos aquí en su totalidad, sino sólo para notar la iluminación esencial que Pablo VI da a la frase tan escuchada de aquella época, "evangelización liberadora", que es la clave para la Conferencia General de Puebla.

Según el Santo Padre, la evangelización es la vocación propia de la Iglesia: evangelizarse a sí misma y al mundo, en y por Cristo, quien proclama el Reino de Dios. Aunque el Evangelio no se identifica con cultura alguna, tiene que valerse de las culturas para poder expresarse y para impregnarlas del Evangelio "no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces la cultura y las culturas del hombre"¹⁶. Como sabemos esto vendría a ser el tema principal - evangelización de las culturas e inculturación- para el Vº Centenario de la Primera Evangelización de las Américas en 1992 y la IV Conferencia General de los Obispos Latinoamericanos ese mismo año en Santo Domingo, República Dominicana.

El Papa Paulo VI aborda en seguida el tema de la liberación "de la cual tantos obispos, particularmente del tercer mundo, hablaron en el último Sínodo (1974), con un acento pastoral en el cual se podrían escuchar las voces de millones de rebaño"¹⁷. De impacto y de significación decisiva son los números 30 - 31 de esta exhortación apostólica que citamos a continuación, ya que ponen de manifiesto cómo las mismas voces que hablaron de la tarea liberadora de la Iglesia como parte de la misión de la Iglesia, también fueron las que ofrecieron los principios iluminadores de la misma:

¹⁶ PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi*, nn. 6-16; 20.

¹⁷ *Ibid.*, nn. 30; 32-37.

30. Es bien sabido en qué términos hablaron durante el reciente Sínodo numerosos Obispos de todos los continentes y, sobre todo, los Obispos del Tercer Mundo, con un acento pastoral en el que vibraban las voces de millones de hijos de la Iglesia que forman tales pueblos... La Iglesia, repitieron los Obispos, tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización..."

31. ...Pues bien, las mismas voces que con celo, inteligencia y valentía abordaron durante el Sínodo este tema acuciante, adelantaron, con gran complacencia de nuestra parte, los principios iluminadores para comprender mejor la importancia y el sentido profundo de la liberación tal y como la ha anunciado y realizado Jesús de Nazareth y la predica la Iglesia".

Inmediatamente el Papa asume esta misión y consigna sus directrices: "Existen la evangelización y la promoción humana - desarrollo, liberación- lazos profundos que tienen que ver con la totalidad del vivir humano, no relacionadas únicamente con lo temporal, lo antropológico, lo material". Continúa a través de ocho párrafos, haciendo adiciones, clarificando conceptos y fijando pautas profundas: liberación, tal como la entiende la Iglesia en el contexto integral de la humanidad y la salvación del hombre; varias páginas, tan sencillas como claras, que no pudieron ser más oportunas para la Tercera Conferencia General de Puebla.

e) Juan Pablo II, la Conferencia General de Puebla y la Teología de la Liberación

A los pocos meses de asumir el pontificado (octubre de 1978), el Papa Juan Pablo II se aprestaba a realizar su primer viaje a ultramar, precisamente para inaugurar personalmente la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, a realizarse en Puebla de los Angeles, México, en enero de 1979. El impacto de su presencia y de su palabra fue grande. En los pocos meses que mediaron entre su elección y su viaje a Puebla, había refrescado sus conocimientos de la lengua española, logrando una comunicación verbal y de sentimientos clara y fácil. Se había preparado para hablar al corazón de nuestras inquietudes. Y así lo hizo muy eficazmente.

La liberación de nuestros pueblos de la miseria inhumana y de la injusticia constituye un llamado claro y fuerte; una inquietud compartida y enfatizada por el Papa Juan Pablo II en su mensaje inaugural de Puebla. El Papa sentó un trípode como norma para toda evangelización: *la verdad acerca de Jesucristo, la verdad sobre el hombre, la verdad sobre la iglesia* - que a su vez marcó el tono y el esquema para la base doctrinal del documento de Puebla. Igualmente, en su discurso inaugural, Juan Pablo II rechaza tajantemente a aquellos que quisieran convertir a Jesús en reformador político y revolucionario, y que harían igual con la Iglesia de hoy trastocando así la vocación y el destino del hombre mismo. Algunos de estos pasajes en el discurso inaugural del Papa y en el documento de Puebla, son claros rechazos de aquellos teólogos de la liberación que pasarían por alto, de esta manera, la misión evangelizadora y salvífica de la Iglesia.

Es sintomático que el término de: "teología de la liberación" no aparezca en todo el texto de Puebla; y esto con plena intención, como consecuencia de una votación hecha en asamblea plenaria. Tal vez nos extrañe, pero esto manifiesta la importancia del tema para los obispos reunidos en Puebla. No hay una sola teología de la liberación o más bien interpretación de la teología de la liberación, sino múltiples. Puebla utiliza el concepto de liberación manifestado en *Evangelii Nuntiandi*. El tema central de Puebla es la Evangelización; y *Evangelii Nuntiandi* iluminó la preparación de la Asamblea y todas sus deliberaciones. Así, pues, el tema nuclear de Puebla podemos decir que fue la *evangelización* para crear comunión y participación, tanto religiosa como social, en cada campo que se examina y a todo nivel. Siguiendo el mandato y el método ver - juzgar - actuar de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, Puebla examina y describe las situaciones de vida - tanto social como religiosa - de nuestro pueblo. Véase por ejemplo el número 27 y la gráfica descripción de la pobreza y sus circunstancias en América Latina. De ahí continúa sobre lo mismo el juzgar y al actuar.

Es obvio el impacto de la corriente de "liberación" sobre este documento tan largo, importante y ponderado, pero tan gráfico de Puebla. No se trata del efecto que tenga un sólo teólogo, o varios, sobre un área o tópico pertinente. Ya para el tiempo en que se realiza la Conferencia de Puebla, hay muchas personas y muchos

centros de teología. Es más, la urgente llamada a la justicia social, lanzada por la "liberación" ha llegado a formar parte pastoral de la iglesia oficial latinoamericana, y, en cierto modo, de la Iglesia a nivel mundial: constituye la primera contribución en teología pastoral de importancia hecha por Latinoamérica a la Iglesia universal, por lo menos en tiempos modernos. Así mismo, es fruto, obviamente, del Concilio Vaticano II, en un momento cuando muchos, especialmente en Europa y Norteamérica, relegaban el Concilio y sus efectos al pasado, o presentaban resistencia a sus medidas por parecer que irrespetaban las "tradiciones" del pasado.

Para Puebla, la meta o correlación de la evangelización, es decir, su propósito, en todos los ámbitos de la comunidad humana es "comunidad y participación", en un nivel humano y social (todo el objeto de promoción para la justicia social), y hacia la eterna salvación. En todo este proceso la Revelación ilumina nuestros valores y metas, "en un corpus de orientación doctrinal y criterios para la acción" que solemos llamar "la doctrina social de la Iglesia"¹⁸.

Acerca de esto, urge la enseñanza de la Iglesia: construye nuestra visión de esta vida, enmarca nuestras ideologías, y crea una urgencia de promoción para la justicia tan grande, que, según la frase de Juan Pablo II, reflejada en Puebla, existe una "hipoteca" (de justicia social y ante la urgente necesidad del pobre) sobre toda "propiedad privada".

Por consiguiente, el desarrollo de la evangelización, en el documento de Puebla, está ubicado en su contexto religioso y salvífico, el cual requiere de metas temporales (políticas y otras) sin estar sujeto a ellas. La prioridad que Puebla establece para la Iglesia Latinoamericana es simplemente la evangelización.

En resumen, se hace sumamente importante el "escuchar" realmente el documento de Puebla. Aunque no describe ni prescribe ninguna "teología de la Liberación" en particular, sí da mucho énfasis a la "liberación", mientras al mismo tiempo rechaza enérgicamente cualquier visión marxista de esa teología. En efecto,

¹⁸ Documento de Puebla, n. 472.

el vocablo "liberación" -que tal vez podría entenderse libremente como "liberación de" (algún obstáculo) para (alguna finalidad) fue, como hemos visto, en el fervor post-conciliar de Medellín el término que reemplazó al vocablo "desarrollo", considerado éste como demasiado pasivo y vinculado estrechamente a la desilusión por la década del desarrollo. El término "liberación" llegó pronto a asociarse con exigencias más fundamentales de cambio social "radical" para la justicia social.

El texto de Puebla fue claro y fuerte, manifestando la convicción compartida de la asamblea, citando y reflejando a menudo la clara enseñanza de Paulo VI (en *Evangelii Nuntiandi*) y de Juan Pablo II (en su discurso inaugural).

3. ORIENTACIONES ESPECIFICAS DE LA SANTA SEDE SOBRE LA TEOLOGIA DE LIBERACION

Se ha difundido bastante la opinión dentro y fuera de la Iglesia, incluso en la de América Latina, que la Teología de la Liberación es algo del pasado; impresión que pudiera deberse al desconocimiento de los autores que la siguen desarrollando y presentando; o en otros casos sencillamente por haberla considerado como una aberración marxista ahora superada; o como un aporte cuyos aspectos negativos han sido corregidos, y los positivos, asumidos. No hemos querido entrar en nuestro artículo a discutir los méritos de teólogos en particular ni de las varias tendencias o escuelas, limitándonos a una consideración de la Teología de la Liberación desde la óptica del magisterio y de la pastoral de la Iglesia a partir del Concilio y de Medellín. Hemos querido destacar la insistencia en el concepto mismo de liberación como substitutivo del concepto de "desarrollo" con su carga negativa de "desarrollismo" y su fracaso; siguiendo la progresiva formulación de los conceptos y programas de "evangelización liberadora" y su concomitante "opción preferencial por los pobres" en las diversas instancias de la Iglesia. Ahora volvemos una vez más, y para concluir, a esta línea central de nuestro escrito. Para ello es necesario y oportuno incluir los pronunciamientos principales que desde la Santa Sede se han emitido en los años posteriores a Medellín y Puebla, como correctivos de algunos aspectos de la teología de la liberación, cuando éstos así

lo exigieran por estar basados en postulados o en el análisis marxista. De esta manera el lector completará su marco de referencia sobre esta temática.

Lo más interesante de estas consideraciones finales, al cabo de la presentación histórica que hemos intentado, es que nos permiten, libres de falsas utilizaciones, valorar el empuje liberacionista de la Iglesia sobre todo en nuestras tierras, integrando plenamente en la vida y misión de la Iglesia y de la presencia de los cristianos en el mundo.

La atención pública ha seguido los casos de uno u otro teólogo latinoamericano que públicamente fuera corregido por la Santa Sede, o hasta convocado a la sede petrina para consultas. En un caso, al menos, nos consta que le tema preciso de la conversación con el Cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y sus asistentes, fue la teología de la liberación. Como signo de extraordinaria paternidad pastoral, dos obispos de Brasil, precisamente el Presidente y el Secretario General de la Conferencia Episcopal, fueron a Roma para acompañar a un teólogo brasileño en su conversación con el referido dicasterio de la Curia Romana, logrando así mejor comprensión entre todos.

Aparte de estos encuentros privados, pero públicamente comentados, y afortunadamente pocos, la misma Congregación para la Doctrina de la Fe ha emitido dos *Instrucciones* al respecto: en 1984 la *Instrucción "Sobre la Libertad Cristiana y la Liberación"*, *Libertatis Nuntius* (36 páginas), y en 1986 la *Instrucción "Sobre la Libertad Cristiana y Liberación"* (59 páginas).

Anterior a la toma de posición oficial de la Congregación para la Doctrina de la Fe, estuvo el trabajo realizado por la *Comisión Internacional Teológica* (creada por Paulo VI como asesora de la referida Congregación) durante dos años y que culminó en 1976 con la publicación del documento "*Promoción Humana y Salvación Cristiana*", que recogía además de sus observaciones algunos ensayos personales de miembros de la Comisión sobre el tema. El documento registró serias reservas sobre algunas teologías de la liberación, aportando no obstante valiosas consideraciones teológicas y pastorales sobre la relevancia de esta corriente de pensamiento y

acción en el campo de la liberación de la Iglesia post-conciliar. En una palabra, consciente de desviaciones que había de corregir, la Comisión fue también consciente de los valores fundamentales que se debían preservar¹⁹.

La Comisión Pontificia de Justicia y Paz, además de referirse en varios de sus documentos al tema de la liberación, ha compilado las referencias ocasionales del Papa Juan Pablo II al tema de la liberación, siempre bajo la doble perspectiva de apreciación de lo que es válido y de corrección de lo no compatible con la Fe.

Lo más valioso de las observaciones en este campo lo aporta el Papa Juan Pablo II en sendos mensajes dados a los obispos de Brasil y de Perú. El primero fechado 3 de marzo de 1986 a un plural

Sin pretender entrar en consideraciones exhaustivas, podemos presentar las orientaciones que del Papa y de la Santa Sede nos vienen en estas distintas ocasiones; haciéndolo en forma cronológica para sentir los efectos positivos de estos pronunciamientos y de su recepción en nuestras Iglesias.

¹⁹ Cfr. *Historia de la Teología. Serie de Manuales de Teología*. Obra en colaboración J. L. ILLANES y J. I. SARANYANA; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1995, p. 381-382. "Los escritos y las ideas de esta línea de teología de la liberación tuvieron amplia difusión -con fuertes repercusiones eclesiales e incluso políticas- durante la década de 1980 su influjo fue decayendo como consecuencia de diversos factores, no en último lugar el conjunto de acontecimientos que, culminando en 1989, sacudiendo la escena política mundial, precipitaron el hundimiento intelectual del marxismo y pusieron de manifiesto que la reflexión sobre las realidades temporales debe partir de presupuestos antropológicos, filosóficos y teológicos más hondos que los asumidos por Gustavo Gutiérrez y sus continuadores.

El debate en torno a la teología de la liberación, prolongando el precedente sobre la teología política, ha producido, en todo caso, al menos dos frutos fundamentales. Ha contribuido, en efecto, de una parte, a subrayar de manera particularmente neta la responsabilidad social del cristiano. Y ha llevado, de otra, y como complemento necesario de lo anterior, a recuperar la conciencia de la fe como luz, es decir como verdad que no sólo impulsa, sino orienta en orden al juicio sobre los problemas ético-sociales y, en consecuencia, a revalorizar la doctrina social de la Iglesia en cuanto elemento integrante de la comprensión cristiana de la vida, cuestión ésta decisiva no sólo respecto al análisis crítico del planteamiento marxista, sino también -como ha puesto de relieve Juan Pablo II en la encíclica *Centesimus Annus* - respecto a la valoración de toda teoría económica-social".

En la reunión de Bogotá (1986) varios obispos insistieron con el Cardenal Ratzinger sobre el hecho de que no se debería hablar de una teología de la liberación y menos aún de la teología de la liberación, ya que son muchos los que en una u otra forma escriben y desarrollan este concepto o aluden al tema desde distintas perspectivas.

3.1. Instrucción "Sobre Algunos Aspectos de la Teología de la Liberación" (*Libertatis Nuntius*, LN), 1984

Emitida en 1984, concentra la atención principalmente en el análisis, las correcciones y el rechazo de aquellas formas de teología de la liberación que aceptan y aplican la dialéctica marxista, esencialmente política y materialista, en que la violencia junto con la lucha de clases se tornan medios lícitos y ordinarios. El intento de fortalecer la noción cristiana de "liberación" y su efecto práctico indujo a muchos en América Latina a justificar el uso de la violencia; y a veces a una "relectura esencialmente política de la Escritura" en categoría atea (LN X, 5).

La Instrucción reconoce que la experiencia de aquellas personas y comunidades que trabajan en la evangelización de los pobres y oprimidos es necesaria para la reflexión doctrinal y pastoral de la Iglesia. En ese sentido es claro que se perciben ciertos aspectos de la verdad a través de la praxis, si por praxis entendemos y queremos decir "una práctica pastoral y social de inspiración evangélica" (LN XI, 13). Este contexto alude al método ver-juzgar-actuar, usado en *Gaudium et Spes* y ampliamente después. Recomienda el método, siempre que en el proceso de *ver* no se prescinda del dato revelado.

El documento previene contra los falsos ideales de liberación, asentando en sus capítulos iniciales una orientación positiva y cristiana de la liberación (así en los capítulos III, Liberación y Libertad; IV La Misión Liberadora de la Iglesia; V El Magisterio de la Iglesia (particularmente la doctrina social de la Iglesia) para una correcta praxis cristiana de la liberación). Concluye la Instrucción afirmando: "La preocupación por la pureza de la Fe ha de ir unida a la preocupación por aportar con una vida teológica integral, la

respuesta de un testimonio eficaz de servicio al prójimo, y particularmente al pobre y al oprimido" (LN XI, 18).

3.2. La Instrucción "Sobre la Libertad Cristiana y Liberación" (*Libertatis Conscientiae*, LC), 1986

Esta segunda Instrucción ofrece una descripción más estructurada, orgánica y positiva de un proceso de liberación humana y social auténticamente cristiana. Advierte también contra las ilusiones de liberaciones falsas y destructivas porque ignoran precisamente la ley divina, las metas verdaderas del esfuerzo humano y social; y al mismo tiempo emplean medios abusivos, especialmente la violencia que lesiona y vicia toda libertad humana verdadera. Después de abordar la situación de libertad en el mundo de hoy y contrastarla con al experiencia de libertad del pueblo de Dios, la Instrucción abarca en su segunda parte la vocación del hombre a la libertad, enfatizando la libertad como presupuesto de toda liberación, y el abuso de la misma que es pecado, raíz de las alienaciones humanas. En un tercer capítulo, reflexiona sobre la libertad y la liberación cristiana trazando su recorrido a través del Antiguo Testamento y la liberación anunciada por Cristo y dinamizada por el mandamiento nuevo del amor. En los capítulos IV y V la Instrucción lleva todas estas consideraciones al campo más concreto y actual de la misión liberadora de la Iglesia en nuestro hoy, con la consecuente opción preferencial por los pobres y la dinamización de la doctrina social de la Iglesia y la acción social de los cristianos de cara al cambio de las estructuras mediante la conversión de las personas. "De esta manera , concluye el texto, una teología de la libertad y de la liberación, como eco filial, constituye una exigencia de nuestro tiempo" (LC, Conclusión, 98).

3.3. El Papa Juan Pablo II

Completamos estas afirmaciones del magisterio oficial de la Iglesia en torno a la Teología de la Liberación con palabras decisivas 1986) afirma:

“Purificada de elementos que podrían adulterarla, con graves consecuencias para la Fe, esa teología de la liberación no sólo es ortodoxa sino también necesaria. Mis votos - como estoy cierto también los de todos - son para que de las reflexiones de estos días, desapasionadas, fraternas, surja una conciencia más viva de los elementos positivos de la legítima “teología de la liberación” - estos elementos fortalecidos por el Evangelio, sabiamente elaborados por el Magisterio de la Iglesia, constantemente propuestos por su doctrina social - y con ellos una definición de la identidad evangélica y eclesial de dicha teología de la liberación”²⁰.

En su carta a los obispos peruanos, señala el Papa Juan Pablo II lo siguiente:

“... La Iglesia no ha de cejar en la búsqueda y el acercamiento a los hombres, en el deseo de sanar sus heridas, ayudarles a llevar sus cargas y, sobre todo, abrirles, mediante la palabra y el testimonio, el auténtico camino de liberación realizada por Cristo Redentor: ésta da su verdadero sentido a los necesarios esfuerzos de liberación de orden económico, social y político, impidiéndoles caer en nuevas servidumbres. De este modo vuestro ministerio pastoral llegará a lo más profundo de los espíritus, allí donde, aunque las carencias humanas sean más dolorosas, tiene lugar la intervención de la gracia divina el renacimiento del hombre y del mundo nuevo que todos anhelamos, ‘porque la expectación ansiosa de la creación está esperando la manifestación de los hijos de Dios’. Todo lo que se refiera a la elevación espiritual, moral y social del hombre debe ser objeto de vuestra ineludible misión y a ella debéis dedicar los mejores esfuerzos...”²¹.

4. CONFERENCIA GENERAL DE SANTO DOMINGO Y EL TEMA DE LA LIBERACION (1992)

Hemos visto cómo algunos teólogos de la liberación han sido objeto de muchas críticas y correcciones particularmente respecto a contenidos o al uso del análisis marxista, o por valorizar la realidad

²⁰ JUAN PABLO II, A un grupo de la Conferencia Episcopal de Brasil, 13 de marzo de 1986, n. 6.

²¹ JUAN PABLO II, Mensaje a los Obispos del Perú en ocasión de la visita del Cardenal Ratzinger a ese país, 14 de julio de 1986.

con métodos meramente sociales, minusvalorando lo religioso, lo moral y la salvación eterna.

Al trazar el impulso liberador en la Iglesia, partiendo del Concilio, a Medellín, a Puebla y en adelante, en las diversas Iglesias particulares de América Latina, nos impresiona la vitalidad de la reflexión y la acción pastoral y social en torno a la liberación de nuestros pueblos; y al mismo tiempo el constante contacto con la Santa Sede y las normas del CELAM y de cada Conferencia Episcopal; todo lo cual contribuye a purificar el proceso de liberación de aquellos aspectos que pudieran debilitar lo específicamente cristiano de su esfuerzo en favor de nuestros pueblos.

Podríamos haber considerado las críticas de otros continentes dirigidas a todo el proceso liberador y la reflexión en su entorno. Por ejemplo de los Estados Unidos la crítica de aquellos economistas "del mercado" que descartan los procesos de liberación como "mala economía". Pero todo aquello escapa del propósito del presente artículo.

Si bien en la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo (República Dominicana), en octubre de 1992, no se abordó explícitamente la cuestión de la liberación, estuvo muy presente en ella la opción preferencial por los pobres vinculada a la temática de la *nueva evangelización y promoción humana*, con frecuente sentido de una Iglesia evangelizadora con los pobres al ser vicio de los pobres ha permeado ya la reflexión y acción pastoral de la Iglesia: después del *Concilio Vaticano II* y de *Medellín*, reforzado por *Puebla*, la urgencia de la promoción integral de las grandes masas empobrecidas de nuestro continente difícilmente podrá desarraigarse de la mente y el corazón de la Iglesia latinoamericana. En esta dirección nos parece muy sugestivo este párrafo del Documento de Santo Domingo:

"Una meta de la *Evangelización Inculturada* será siempre la salvación y la liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano, que fortalezca su identidad y confíe en su futuro específico, contraponiéndose a los poderes de la muerte, adoptando la perspectiva de Jesucristo encarnado, que salvó al hombre desde la debilidad, la pobreza y la cruz redentora. La Iglesia defiende los auténticos valores culturales de todos los pueblos, especialmente de los oprimidos,

indefensos y marginados, ante la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado manifiestas en la sociedad moderna"²².

Nos parece que entramos ahora en una próxima etapa de una teología práctica y de la liberación, iluminados y orientados por la propia Iglesia a cada nivel. Ejemplo de esto lo vemos en el esfuerzo sistemático del CELAM por continuar en todos los nuevos encuentros y en sus propias declaraciones, así como en los textos para la formación teológica que viene elaborando, la insistencia en la liberación como método teológico y pastoral²³.

CONCLUSION

La liberación está viva y activa en la Iglesia entera, especialmente en América Latina; y es el aporte histórico principal de esta Iglesia a la Iglesia Universal y a todos los pueblos. Sin embargo, debe preocuparnos que no disminuya la caridad entendida como el amor que es vida de la Iglesia y motor de las comunidades eclesiales de base; amor que da sentido e impulso a la auténtica liberación humana y social, y que nos llevará a una opción generosa y constantemente preferencial por nuestros pobres.

En la presentación que hemos intentado sobre el tema, hemos visto cómo el *concepto de liberación* recae cada vez más en la *evangelización*, desde donde debe arrancar, como su matriz. Así es cómo la *evangelización liberadora de Medellín*, pasa a ser *evangelización generadora de comunión y participación para la*

²² Documento de Santo Domingo, n. 243.

²³ Véase por ejemplo esta insistencia en, DEVYM-OSLAM *Teología para la Evangelización Liberadora en América Latina*, Colección de Textos Básicos para Seminarios Latinoamericanos, 1985, Introducción p. 25, 36, 39-40, 43-44, 53. CELAM - DEVYM, *Las dimensiones de la formación sacerdotal*, n. 24, Bogotá 1990; DECAT-CELAM, *Líneas comunes para la Catequesis en América Latina*, n. 1, Bogotá 1985, nn. 16 y 20; CELAM-DEVYM, *el Curso de Sacramentología* Vol. IX, 1; DELAM-DEPAS, *Evangelización liberadora y doctrina social de la Iglesia*, n. 100, diciembre de 1985. Véase también la entrevista que la revista *Vida Nueva* (n. 1976, 14 de enero de 1995 p. 8-10), hiciera al P. Gustavo Gutiérrez: la opción por los pobres sigue madurando en la Iglesia de América Latina junto con la aclaración de conceptos de fondo.

liberación en Puebla; y últimamente, en la *IV Conferencia General de Santo Domingo, evangelización inculturada para la salvación y liberación integral* de cada pueblo al que la Iglesia ofrece el mensaje y la vida del Señor Jesús²⁴.

El renacer de la Iglesia de América Latina a partir del Concilio Vaticano II y la maravillosa floración de tantas experiencias pastorales tiene que ver mucho con la opción preferencial por los pobres: de donde arranca el ímpetu de la evangelización que libera - evangelización liberadora, reflexionada en la teología de la liberación.

Todo esto es efecto del retorno de la Iglesia a sus fuentes y de la proyección de su misión hacia el mundo: movimiento dinámico imprimido por el Concilio Vaticano II a la Iglesia de nuestros tiempos. Iglesia fiel a la Palabra de Dios y discerniendo los "signos de los tiempos", "se hace palabra, se hace mensaje, se hace coloquio" en su diálogo con el mundo, extendiendo así el dialogo de la salvación a los hombres de su tiempo, como tan bellamente lo expresara el Papa Paulo VI en la primera encíclica de su pontificado, *Ecclesiam Suam*, y que tanto marcara el tono y el espíritu del Concilio mismo²⁵.

Desde aquel primer impulso que tuvo arranque en Roma y luego en el cerro de Medellín, esta corriente ha crecido, se ha distribuido en cientos de miles riachuelos y acequias que van provocando y alimentado la vida personal y comunitaria por nuestro continente. Ciertamente, gracias al Concilio, América Latina, su Iglesia, se está despertando. la situación social del Continente, es si es posible, más desesperada ahora que cuando se clausuró el Concilio: en términos humanos y económicos, por las perspectivas poco alentadoras de mejoras materiales y sociales, en la mayoría de nuestras naciones.

Por delante está el tercer milenio, al que el Santo Padre Juan Pablo II nos invita con una insistencia que a muchos los ha tomado

²⁴ Cfr. Documento de Santo Domingo, nn. 228-286, particularmente 243; 296; 298-299; y la síntesis registrada en la p. 171 de la edición típica del CELAM.

²⁵ Cfr. *Ecclesiam Suam*, III parte, 6 de agosto de 1964.

desprevenidos. Para él es cuando el Concilio Vaticano II debe llegar a su más plena aplicación²⁶.

¿Podrá América Latina católica, con los hermanos cristianos y tantos hombres de buena voluntad, ser nuevamente en ese próximo futuro testigo y agente de una opción radical y efectiva por los pobres del Continente, como fruto de la evangelización inculturada a la que nos ha llamado la IV Conferencia General de Santo Domingo?. ¿Podrá esta opción preferencial por los pobres, dentro del proceso de integración y globalización al que se ven urgidos nuestro pueblos, hacerse elemento básico de la unión cultural y del sistema social de nuestras naciones, como aporte decisivo al progreso y equilibrio social en el mundo?

"Se nos advierte de que nada le sirve al hombre ganar el mundo si se pierde a sí mismo. No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios"²⁷.

Dirección del Autor:
Apartado 87-3175
Panamá 7, Panamá

²⁶ Cfr. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Tertio Millenio Adveniente*, 10 de noviembre de 1994, nn. 20, 36.

²⁷ Cfr. Constitución Pastoral "La Iglesia en el Mundo de Hoy", *Gaudium et Spes* n. 39; *Evangelii Nuntiandi*, n. 29; Exhortación Apostólica *Christifidelis Laici*, n. 36 § 1, n. 50 § 3; Encíclica *Centesimus Annus*, n. 28; *Catecismo de la Iglesia Universal*, nn. 1042-1050; Encíclica *Evangelium Vitae*, nn. 10-12; 31-32.

INSTITUTO INTERNACIONAL LUMEN VITAE

UNA FORMACION CATEQUETICA Y PASTORAL A NIVEL
UNIVERSITARIO

*** Una formación multidisciplinar**

- En un contexto internacional de unas 30 nacionalidades
- Con una pedagogía intercultural

*** Tres sectores de formación**

- Análisis de los contextos socio-culturales y eclesiales
- Reflexión teológica: Escritura y Tradición
- Las prácticas: catequesis, pastoral de las comunidades, pastoral de la vida espiritual, pastoral de la promoción humana.

*** Diplomas y certificados**

- En dos años, la licencia de catequesis y pastoral, concedida por la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina a la que LUMEN VITAE esta afiliado, o el graduado en catequesis y pastoral.
- En un año el diploma (nivel universitario) o el certificado

*** Posibilidad de becas completas (estudios estancia)**

*** Apertura del Año Académico:** el jueves 19 de Septiembre de 1996

MAYORES INFORMES

INSTITUTO LUMEN VITAE

186, rue Washington

1050 - Bruselas / Bélgica

TEL: 32 2 349 03 70 / Fax: 32 2 346 57 45

EMail: andre.fossion@infoboard.be

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

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

SUMÁRIO

*Gabriel Ignacio
Rodríguez, s.j.*

Doctor en Teología por la Universidad Católica de Lovaina, profesor en la Universidad Javeriana y Rector del juniorado de los jesuitas de la Provincia de Bogotá. Colombiano.

Na América Latina, a partir de Medellín, o exercício do múnus episcopal de ensinar (munus docendi), de santificar (munus sanctificandi) e de governar (munus regendi) adquire uma nova conotação ou orientação existencial, concretamente - profeta dos pobres, ministro da libertação e paráclito da comunhão. Isso significa uma mudança na teologia do episcopado, na medida em que supera modelos de autoridade pré-conciliares e assume, de maneira criativa, as orientações eclesiológicas do Concílio Vaticano II.

INTRODUCCION

Las *Conclusiones de Medellín*, analizadas en la primera parte del estudio, señalaron la renovación del ministerio episcopal en el ejercicio de su triple *munus*¹. Ahora buscamos el aporte que esa *figura histórica*² de pastor - *profeta de los pobres, ministro de la liberación y paráclito de la comunión*- da a la teología del episcopado³, superando modelos de autoridad pre-conciliares y asumiendo la óptica eclesiológica del Vaticano II⁴.

¹ Entendemos *munus* como responsabilidad o misión recibida por mandato, cuya realización significa una orientación existencial y no apenas la ejecución de un "oficio", cfr. R. TORFS, "Auctoritas, potestas, iurisdictio, facultas, officium, munus. Une analyse de concepts", *Concilium* 217 (1988), 81-93.

² Por *figura histórica* entendemos el conjunto de mediaciones, personales y sociales, en las que transparece una concepción de Iglesia y del ministerio de pastor, al ejercer el triple *munus*, cfr. C. PALACIO, "Da autoridade na Igreja. Formas históricas e eclesiologias subjacentes", *Perspectiva Teológica* 19 (1987), 151-179.

³ La imagen del obispo en CD, cfr. MGR. P. VEUILLOT, "Introduction. Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église «Christus Dominus»", *Concile Oecuménique Vatican II: Documents Conciliaires n.2*, Centurion, Paris 1965, p. 15-29.

⁴ H. LEGRAND, "La réalisation de l'Église en un lieu", *Initiation à la pratique de la théologie. Volume III: Dogmatique II*, Cerf, Paris 1983, 147, habla de «Iglesia sociedad perfecta» y «desigual»; Y. CONGAR, de «jerarcológia», de «societas inaequalis hierarchica», *Ministère et communion ecclésiale*, Cerf, Paris 1971, 10-11. Sobre el Concilio, cfr. G. BARAUNA, (org.) *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église. Tome II*, Cerf, Paris 1966 (En adelante: *E.VAT.II, Tome II*); G. PHILLIPS, *L'Église et son Mystère au II^e Concile du Vatican*, Tome I. Desclée, Paris 1967, p. 395.

APORTES A LA TEOLOGÍA DEL EPISCOPADO (Segunda parte)*

El Vaticano II consideró los bautizados como partícipes del triple ministerio de Cristo⁵, profeta, sacerdote, rey⁶ (LG, 10,31a). Además, señaló que el obispo por su consagración episcopal⁷ participa del ministerio de Cristo "cabeza" (LG, 21; CD, 2; PO, 2)⁸, debiendo enseñar, santificar y gobernar (LG, 21a); ha de hacerlo en la Iglesia entera (CD, 6) y, en especial, en la Iglesia particular que se le confió (CD, 11b) sin separarse del pueblo de Dios; no está fuera, sobre o frente a él, sino vinculado de modo nuevo y singular⁹,

1. Como *pastor*, al modo de Jesucristo, único pastor eterno (LG, 18), buen pastor y príncipe de pastores (LG, 6). Tal concepto expresa la unidad del triple ministerio (LG, 20c)¹⁰ para servir a su

(*) La primera parte de este estudio - "Formulación de un nuevo ejercicio del ministerio episcopal en América Latina", fue publicada en Medellín 82 (1995) 277-347.

⁵ Cfr. Y. CONGAR, El Sacerdocio según el Vaticano II, *Pastoral Popular* 108 (1968) 40; K. RAHNER, Quelques réflexions sur les principes constitutionnels de l'Église, en COLL., *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Cerf, Paris 1962 (En adelante: EE), p. 541-562.

⁶ Cfr. H. RIKHOF, La compétence des prêtres, prophètes et rois. Réflexions ecclésiologiques sur le pouvoir et l'autorité des fidèles chrétiens, *Concilium* 217 (1988), 76-77; B. VAN LEEUWEN, "La participation universelle a la fonction prophétique du Christ", en E.VAT.II., *Tome II*, 426-428. H. LEGRAND, "Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église (n. 11-24)", en COLL., *La Charge pastorale des Évêques. Texte, traduction et commentaires*, Cerf, Paris 1969 (En adelante: CPE), p. 124-125.

⁷ Sacramento que confiere los poderes para el ministerio. La jurisdicción establece la porción del pueblo de Dios en que ha de ejercerlos, cfr. J. LECUYER, Orientations présentes de la théologie de l'Épiscopat, en EE, p. 781-811, aquí 804; ID., "L'Épiscopat comme sacrement", en E.VAT.II., *Tome III*, 741-762.

⁸ Cfr. P. BENOIT, "Les origines apostoliques de l'épiscopat selon le Nouveau Testament", en H. BOUSSE - A. MANDOUZE (éd.), *L'Évêque dans l'Église du Christ*, DDB, Bruges 1963 (En adelante: EDECH), p. 55.

⁹ Cfr. H. LEGRAND, "Nature...", op. cit., p. 116-117, quien piensa que el Concilio no explicitó teológicamente la relación entre episcopado y pueblo de Dios en la Iglesia local, cfr. ID., "La réalisation...", op. cit., 160.

¹⁰ LG 21b menciona el triple *munus* como "Magistri, pastoris et Pontificis" y se cita en CD 2b; "pastor" expresaría el *munus regendi*, identificándose con "gobierno" (LG,19,20,21a,32) o con "regir" (LG,32). Aunque el pastoreo se expresa en ese *munus*, él se efectúa en el triple servicio. Su forma de enseñar, santificar y gobernar será "pastoral", cfr. COLL., "L'Évêque d'après les prières d'ordination", en EE, 756-758; P. VEUILLLOT, op. cit., p. 20.

pueblo en todas sus necesidades y dió nombre al decreto *Christus Dominus*¹¹.

2. Como "padre" que, siendo miembro del pueblo de Dios¹², engendra en la libertad que Cristo dió a la humanidad, la de hijos de Dios. Para ello, predica la Palabra, incorpora en el cuerpo de Cristo y dirige la Iglesia hacia su plenitud en Dios (LG, 21a).

3. Como *servidor* (LG, 24a)¹³, o ministro, con un *poder* (potestas) (LG, 10,18) que le da *autoridad* (auctoritas) para comandar la comunidad¹⁴. Debe ejercer -en la persona y al modo de Jesús- el triple "poder de servir"¹⁵, conservando la dignidad e igualdad fundamental del pueblo de Dios (LG, 32cd). Este servidor tendrá *autoridad evangélica*¹⁶ si lo hace hasta entregar la vida (Mc 10, 45). La vigilancia en la configuración evangélica de este ministerio es necesaria¹⁷, aunque ejercido bajo la acción del Espíritu, es desempeñado por seres humanos y sujeto a tentaciones¹⁸. Dos

¹¹ Cfr. W. ONCLIN, "La genèse, le titre et la structure du décret", en *CPE*, 79-81; A. HOUSSIAU, "Signification théologique du nouveau rituel des ordinations", en *Le prêtre. Foi et contestation*. Gembloux-Duculot, Paris-Lethielleux 1970, p. 173.

¹² Distíngase entre *paternal* y *patriarcal*. Por sus raíces eclesiológicas, no es conveniente abandonar el concepto al hablar del obispo. Cfr. A. BENOIT, *L'actualité des Pères de l'Église*, Delachaux & Niestlé, Neuchatel 1961, 84 p.; D. T. STROTMANN, "L'Évêque dans la tradition orientale", en *EE*, 309-326. Distíngase, además, *paternal* de *paternalista*, cfr. J. BLANK, *Le concept du «pouvoir» dans l'Église. Perspectives néotestamentaires*, *Concilium* 217 (1988), 23.

¹³ Cfr. H. LEGRAND, "Nature de..." op. cit., 117; R. PARENT, *Prêtres et évêques. Le service de la présidence ecclésiale*, Cerf-Paulinas, Paris-Montreal 1992, 49.

¹⁴ Cfr. R. TORFS, *Auctoritas, potestas, iurisdictio, facultas...* op. cit., p. 84-88.

¹⁵ Cfr. CL. BOFF, *El evangelio del «poder-servicio»*. Clar, Bogotá 1988, 84 p.

¹⁶ Cfr. Distinción entre "potestas" y "auctoritas" de J. BLANK, "Le concept du «pouvoir»..." op. cit., 14. Por *autoridad evangélica* comprendemos el aura espiritual, o moral, que emana de una existencia que encarna valores evangélicos y que posee la "fuerza", de influir la libertad humana: atrae, invita, convoca, llama la atención o seduce, estimulando a la conversión.

¹⁷ Ciertas formas históricas fueron «poder-privilegio», «poder-dominación», «poder-absoluto», «poder-riqueza» y «poder-militar», cfr. Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, Cerf, Paris 1963, 150 p.; F. KONDER COMPARATO, "O papado: imagen e poder" en M. H. ARROCHELLAS (org.), *A Igreja e o exercício do poder*, Iser-Caal, Río de Janeiro 1992, p. 90-109 (En adelante: IEP). También fué servicio hasta la humillación y la cruz, cfr. E. DUSSEL, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, CRT, México 1979, 442 p.

¹⁸ Cfr. COLL, "L'Évêque d'après les prières d'ordination", en *EE*, 751 y 754; CL. BOFF, "Teología del Poder (Teses)", en *IEP*, p. 42-52.

aspectos serían decisivos para que este «poder-servicio» construya la comunidad eclesial,

a. La «recepción» de su autoridad¹⁹, el episcopado es un servicio que surge del amor y está apoyado en una estructura jurídica²⁰, ésta le da legitimidad institucional y el amor hasta el extremo lo hace creíble, dándole legitimación ante el pueblo de Dios. La legitimidad permite que un poder sea establecido según el derecho divino y/o eclesiástico; la legitimación proviene de su reconocimiento por la comunidad eclesial²¹. La legitimación habla de la recepción de una autoridad; sin ella, el poder-servicio de enseñar, no es escuchado; el de santificar, no es acogido, y el de guiar la comunión, dispersa.

b. El ejercicio de la triple función de los bautizados, en esto, lamentablemente, el Concilio dejó ambigüedades²² y el CDC (1983) no explicitó las competencias en la vida laical²³. Esas precisiones eran esenciales para evitar prácticas episcopales que -desde un cristocentrismo mal entendido o de un monopolio del Espíritu- reducen la triple función laical a formas pasivas, delegadas o infantiles, continuando la fractura entre clero y laicado o entre una Iglesia enseñante, santificante y gobernante, y otra enseñada, santificada y gobernada²⁴.

¹⁹ Cfr. G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Cerf, Paris 1993, 265 p., en especial, p. 15-65. H. BOURGOIS - H. DENIS - M. JOURJON, *Les évêques et l'Église - un problème*, Cerf, Paris 1989, 116-119.

²⁰ Cfr. Y. CONGAR, "La hiérarchie comme service, selon le Nouveau Testament et les documents de la Tradition", en *EE*, 96.

²¹ Cfr. P. GRANFIELD, *Légitimation et bureaucratisation du pouvoir dans l'Église*, *Concilium* 217 (1988), 109-117; G. DEFOIS, *La répartition des pouvoirs dans l'Église*, *POUVOIRS. Revue Française d'études constitutionnelles et politiques* CNRS, Puf, Paris, 17 (1981), 18.

²² Según H. RIKHOF, "La compétence...*op. cit.*", 76, debe precisarse el carácter real del pueblo de Dios y las relaciones entre sacerdocio común y jerárquico (LG, 10). Además, la visión de los ministros ordenados participando del ministerio de Cristo-Cabeza (PO, 2) puede dar lugar a que se sientan cabeza de la Iglesia, cfr. R. PARENT, *op. cit.*, p. 127-131; K. WALF, "Lacunes et ambiguïtés dans l'écclésiologie de Vatican II", en G. ALBERIGO, *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*, Beauchesne, Paris 1980, p. 207-221.

²³ Cfr. H. RIKHOF, *op. cit.*, p. 76, 80, para quien no se sacan las consecuencias del sacerdocio común y el *sensus fidelium*.

²⁴ Cfr. C. PALACIO, *op. cit.*, p. 166-167; E. SCHILLEBEECKX, *Les ministères dans l'Église des pauvres*, *Concilium* 196 (1984) 158-159; H. LEGRAND, *La réalisation de l'Église... op. cit.*, p. 184-191.

Aunque el Vaticano II aclaró muchos aspectos en torno al episcopado, se anhela aún configurarlo dentro de un mayor espíritu de comunión y de participación. En esa búsqueda algunos esfuerzos no se comprendieron²⁵ y otros están a medio camino²⁶. Examinaremos aquí la configuración del triple «poder-servicio» del pastor latinoamericano²⁷ surgido de Medellín. Esa configuración articuló el sacerdocio ministerial y común en un mutuo aprendizaje y anuncio del Evangelio, en una mutua santificación y en una mutua solidaridad en defensa de la vida en comunión. Ambas realizaciones del triple ministerio de Cristo -cabeza y cuerpo- han vivido, diversa pero complementariamente, el sacerdocio de todo el pueblo de Dios.

En esta innovación, el episcopado ha conservado su *legitimidad* y ha logrado *legitimación*. En la historia antigua de la Iglesia, la legitimidad de una innovación se logró más fácilmente al aparecer del lado de las prácticas, como sucede en este caso. Como práctica, la innovación se considera accesoria y menos estable que si aparece como discurso teológico²⁸. La legitimidad se obtuvo también por la capacidad de «decir el pasado» o por el expresarse como un «nosotros»²⁹. El caso latinoamericano parece inclinarse por la segunda vía. Además, es una innovación continuadora y no fundadora³⁰. Ella reencuentra intuiciones fundantes a partir de una práctica histórica nueva, revitalizando carismática e institucionalmente

²⁵ Cfr. El Concilio pastoral Holandés: M. A. CABRERA, Amsterdam. Nuevo estilo de autoridad en la Iglesia, *Vispera* 6 (1968), 62-65; L. LEYENDECKER, "Du Cardinal Alfrink au Cardinal Simonis, vingt ans de catholicisme hollandais", en COLL, *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Centurion, Paris 1987, p. 130.

²⁶ Cfr. La disciplina que se aplica a los tres consejos (presbiteral, pastoral y apostolado de laicos), cfr. A. ACERBI, "L'ecclésiologie à la base des institutions ecclésiastiques post-conciliaires", en G. ALBERIGO, *Les Églises après...*, p. 248; G. DEFOIS, op. cit., p. 18-19.

²⁷ Cfr. G. FOUREZ, Il y a très longtemps, Jean XXIII et le Concile, *La Revue Nouvelle* 7-8 (1983), 51-52; J. M. CASTILLO, "Sacerdocio, Episcopado, Papado", en J. SOBRINO - I. ELLACURIA, (ed.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, vol. II, p. 303.

²⁸ El proceso seguido a L. BOFF, por su obra *Igreja, Carisma e Poder. Ensaio de Ecclésiologia militante*, Vozes, Petrópolis 1981, 249 p., confirmaría esta hipótesis.

²⁹ Cfr. A. FAIVRE, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Cerf, Paris 1992, p. 441.

³⁰ *Ibid.*, 441-442; cfr. H. POTTMEYER, "Continuité et innovation dans l'ecclésiologie de Vatican II", en G. ALBERIGO, *Les Églises...*, p. 91-116.

la comunidad eclesial. Surge dentro del horizonte moderno en diálogo crítico con esa cultura, se acepta el crecimiento del espíritu humano que aporta pero asume ante ella una actitud no sacral ni legitimadora, desarrollando prácticas y discursos que señalan sus estrecheces espirituales, filosóficas y sociales, detectables a partir de quienes son su *reverso*, los pobres.

I. EL *MUNUS DOCENDI* DEL OBISPO PROFETA DE LOS POBRES

Evangelizar es la primera responsabilidad del obispo³¹, debe ser heraldo (1Tim 2,7) del Reino de Dios en la forma más apropiada para su contexto³². En A.L., -escuchando el clamor de los pobres, viendo su aflicción, conmoviéndose hasta las entrañas y siendo *preñados* por su miseria y dolor³³- los obispos han evangelizado como "voz de los sin voz" al señalar la prioridad ética del grito de los oprimidos y el privilegio evangélico de los desheredados de la historia. El servicio a los más débiles permitió que éstos se expresaran como sujetos en la Iglesia³⁴, ocasionando la transformación de los evangelizadores (A) y de su evangelización (B).

A. LA EVANGELIZACION DE LOS PASTORES QUE VIENE DESDE LOS POBRES

En su relación personal con los pobres (1), y al estar abiertos a su palabra (2), los obispos han sido *enseñados* en su fe y su pastoreo (3), fortaleciendo su magisterio (4).

³¹ Cfr. MGR. ELCHINGER, "Épiscopat et annonce de la Parole", en *EE*, p. 361-382; *LG*, 25.

³² La responsabilidad de realizar, dirigir y supervisar el anuncio lo comparte con el colegio episcopal. Cfr. *CDC* 1983, 749 §2, 753, 756 §2; F. KONDER COMPARATO, "O papado: imagen e poder", en *IEP*, p. 94.

³³ Cfr. A. +S. MENDEZ, *Jesucristo, los pobres, el socialismo y la Iglesia de hoy*, DDB, Bilbao 1979, p. 64; +J. DAMMERT (m), decía que «las lamentaciones de los que sufren no me dejan tranquilo», citada por M. GARNETT, *Don Pepe*, Asociación Martínez Compañón, Multicopiado, Cajamarca 1993, p. 7; +J. DE NEVARES, *La verdad os hará libres*, Centro Nueva Tierra-Latinoamérica Libros, Buenos Aires 1990, p. 13.

³⁴ Cfr. P. RIBEIRO DE OLIVEIRA, O que significa analíticamente «Povo», *Concilium* 196 (1984), 112; ID., Oprimidos: a opção pela Igreja, *REB* 41 (1981), 643-653.

1. El obispo y su relación personal con los pobres

La teología del episcopado que preparó el Concilio no dió relieve a esta dimensión evangélica³⁵. Mencionada a veces³⁶, parece marginada en la teología del episcopado³⁷. En A.L., la práctica de los obispos, surgida en Medellín, ha señalado su importancia para ese ministerio.

La aproximación a los pobres para caminar con ellos, señalando la realidad y el horizonte del Reino, creó una nueva "pedagogía de la evangelización", ir al pueblo pobre, dejarlo entrar en el corazón, amarlo, permanecer junto a él, escucharlo, acompañarlo en sus angustias y no abandonarlo; esto exigió de los obispos ser valerosos, firmes, prudentes y constantes³⁸. Esa relación espontánea, sin intermediarios, no mediada por funciones administrativas o litúrgicas se hizo fundamental para la evangelización³⁹; los rostros del obispo y los miembros pobres del pueblo de Dios se hicieron familiares, pudiendo el rebaño conocer a su pastor y éste conocer a los suyos por su nombre. La relación de autoridad se afirmó así con vínculos de amistad, beneficiándose la identidad cristiana y la pertenencia a la comunidad eclesial.

³⁵ Las preocupaciones eran el fundamento bíblico y patristico del ministerio y sus poderes. La obra COLL, *L'Épiscopat et l'Église universelle*, (EE), "Unam Sanctam" n. 39, Cerf, Paris 1962, 812 p., posee sólo tres líneas sobre el tema, cfr. MGR. ELCHINGER, "Épiscopat et annonce de la Parole" en EE, p. 361.

³⁶ Cfr. H. BOUSSE - A. MANDOUZE (ed.), *L'Évêque dans l'Église du Christ. Travaux du symposium de l'Arbresle 1960*. Col. "Textes et Études Théologiques", DDB, Bruges 1963, 374 p. (= EDECh).

³⁷ Cfr. H. LEGRAND, *Nature de l'Église...* op. cit., p. 103-176, no menciona el tema. Tampoco lo hace en *La réalisation de l'Église...*, op. cit.; Así mismo A. FAIVRE, *Ordonner la fraternité...* op. cit., la ausencia del tema aún en su bibliografía especializada sobre el episcopado es sorprendente.

³⁸ Cfr. Notas. El cardenal Landázuri en las Jornadas de Teología, *Páginas* 93 (1988) 113; + R. RAMIREZ, Medellín e Puebla: un punto de vista Americano, *REB* 48 (1988), 836; +J. DAMMERT (m), Homilía en la celebración de 25 años como obispo de Cajamarca, en *Páginas* 85 (1987), 34.

³⁹ Cfr. +P. CASALDALIGA., *Al acecho del Reino. Antología de textos 1968-1988*, Nueva Utopía, Madrid 1989, p. 185.

2. "Aprender" a ser obispo por la escucha de los débiles

La cercanía a los pobres y a quienes buscan una nueva sociedad trajo un "reaprendizaje" de la tarea de obispo y del profetismo, para serlo con ellos y desde ellos. La "escucha" se hizo imperativo pastoral, siendo el obispo "reeducado" en el respeto a las personas, a su vocación y al contexto en que se enraízan⁴⁰.

En verdad, anunciar el Evangelio no elimina el riesgo de hacerlo en forma dominante o paternalista. Incluso en nombre de Jesucristo liberador se puede crear una nueva dependencia⁴¹. El ministerio evangelizador requiere de la "escucha" y la consulta al pueblo⁴², en ello se acoge al otro como poseedor de palabra e historia. Esta actitud, siempre necesaria, es esencial para quien llega como pastor a una comunidad sin conocer su historia, su cultura y su lengua⁴³, para poder servir en la continuación de la obra. Esto ha enriquecido al obispo, permitiéndole un mayor acierto evangelizador y un mayor testimonio del Evangelio al ser un pastor capaz de aproximarse a sus vidas a ejemplo de Jesucristo⁴⁴.

En efecto, ser "maestro de la fe" pide ser "alumno" del pueblo y "discípulo" del único Maestro. Ambos aprendizajes configuran la "maestría episcopal de la fe". La escucha de las expectativas populares hecha hábito pastoral transforma el ministerio, al acoger su "clamor" cotidiano se hacen «intérpretes y confidentes» del pueblo pobre⁴⁵ y emiten un magisterio renovado al comprender mejor las verdades

⁴⁰ Cfr. R. VERASTEGUI, *Evangelizar y promover al hombre, la herencia de Mons. Vallejos*, "El Diario de Marka", en C. TOVAR (ed.), *Dos obispos del sur Andino. Luis Vallejos, Luis Dalle. En el corazón de su pueblo*, Cep, Lima 1982, 228 p. (En adelante: DOSA), p. 103.

⁴¹ Cfr. G. CAMPREDON, *Louis DALLE. Un homme libre*. Mende. G. Campredon. 3ª ed., 1988, 254 p., 187.

⁴² Cfr. J. SOBRINO, *Mons. Oscar A. Romero. Un obispo con su pueblo*, Sal Terrae, Santander 1990, p. 53-54.

⁴³ Cfr. +A. LORSCHIEDER (m), *A redefinição da figura do bispo no meio popular pobre e religioso*, *Conciltum* 196 (1984), 63.

⁴⁴ Cfr. P. DE GUZMAN, *Medellín: Vinte anos depois*, México, *REB* 48 (1988), 904-905.

⁴⁵ +S. RUIZ (m), *En esta hora de Gracia.- Carta pastoral con motivo del saludo de S.S. Juan Pablo II a los indígenas del continente*. 6.08.93, *CENCOS* 116 (1993) 2-15, aquí 7, n.6.1.1. (En adelante: "EEHG").

sobre el mundo, la fe, el pecado, la encarnación y el Reino de Dios. Desde los pobres, se está en mejor condición para entender y definir la integralidad de la evangelización⁴⁶.

3. *Los pastores evangelizados por los pobres*

La evangelización que se inicia como *escucha* y continúa como *diálogo* crea una interpelación mutua en la que surgen llamados de conversión para el pastor⁴⁷. Sin idealizar el hecho, es justo sacar a la luz tal aporte a la vivencia evangélica de los obispos.

a) Al anunciar el Evangelio a los pobres, los obispos tienen la experiencia de ser *interpelados evangélicamente*⁴⁸ de una triple forma, *Vitalmente*, por el testimonio de lucha por la vida a "contracorriente", dadas las condiciones sociales de muerte que los amenazan. En su obsesión cotidiana por vivir, los pobres revelan una fuerza elemental y sagrada, abierta a la solidaridad, a pesar de sus carencias. Esa fuerza espiritual que los anima a luchar por una vida con dignidad para todos sólo puede tener como fuente al Creador⁴⁹. *Reivindicativamente*, a través de las críticas que anhelan un mayor apoyo de la Iglesia -y un compromiso personal de los pastores- con la lucha por la justicia. Tales exigencias se expresan a través de sus organizaciones de base en la forma de deseos,

⁴⁵ +S. RUIZ (m), En esta hora de Gracia.- Carta pastoral con motivo del saludo de S.S. Juan Pablo II a los indígenas del continente. 6.08.93, CENCOS 116 (1993) 2-15, aquí 7, n.6.1.1. (En adelante: "EEHG").

⁴⁶ Cfr. +O. ROMERO, "La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres" en *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, UCA, Salvador 181-193; +G. SCHIMITZ, Elementos que definen la evangelización integral (Sínodo 1974), AA. VV., *Evangelización hoy*, Sedoi. Instituto de Cultura religiosa superior, Buenos Aires 1977, 292 p. (Intervenciones de los obispos latinoamericanos en el Sínodo de 1974) (En adelante: *EHoy*), 182.

⁴⁷ Cfr. J. SOBRINO - L. BOFF, "Rueda de Prensa. Madrid, 19.12.84", en AA. VV. *Teología de la Liberación. (Análisis y Confrontación hasta Libertatis Nuntius)*, Cedral, Bogotá 1986, 501-949 [En adelante: *TL (dossier)*], p. 828-843, aquí p. 828-829.

⁴⁸ Cfr. G. GUTIERREZ (m), "La fuerza histórica de los pobres", en *Signos de lucha y esperanza. Testimonios de la Iglesia de América Latina, 1973-1978*, Cep, Lima 1978. 355p. (En adelante: *SLE*). pág. xl.

⁴⁹ Cfr. P. TRIGO, "El futuro de la teología de la liberación" en AA VV, *Cambio social y pensamiento cristiano en A.L.*, Trotta, Madrid 1993, p. 304ss.

peticiones de ayuda y aún como profecía nacida de su captación del Evangelio⁵⁰. Religiosamente, por la fuerza de la fe y esperanza que posee la religiosidad popular y la fecunda apropiación de la Palabra de Dios que fructifica en la vida de los pobres y sus comunidades⁵¹.

b) Las interpelaciones evangelizadoras dirigidas a los pastores permiten señalar la existencia de un *círculo evangelizador* entre agentes de pastoral (obispos, presbíteros, religiosos y laicos) y los pobres por un flujo de mutuas interpelaciones. La evangelización no es unidireccional. Hay un doble influjo, del evangelizador al evangelizando y de éste al evangelizador, según lo insinuaba la educación liberadora en Medellín⁵². Es así que el testimonio evangélico de los pobres convoca a los agentes de pastoral a una conversión que se traduce en mayor disponibilidad para la misión evangelizadora. A su vez, el testimonio de éstos en el servicio a la justicia en medio de dificultades, persecución o martirio, refuerza la fe de las comunidades⁵³.

c) Debemos entonces repensar la distinción entre "Iglesia docente" e "Iglesia discente" pues los "enseñantes" son también "enseñados". El Evangelio no se comunica sólo en la dirección obispos -> pueblo de Dios, sino también en sentido contrario, pueblo de Dios -> obispos. Esta dirección no ha sido suficientemente

⁵⁰ Sobre la profecía de los pobres, cfr. +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 185; también, OBISPOS DEL SUR ANDINO, "Acompañando nuestro pueblo", en *Signos de Vida y Fidelidad. Testimonios de la Iglesia en A.L., 1978-1982*, Cep, Lima 1983, 563p. (En adelante; SVF), p. 265; +J. DE NEVARES, *La verdad...*, p. 15.

⁵¹ Cfr. C. JOHANSSON FRIEDEMANN, "Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo", Santiago, Pontificia universidad católica de Chile, *Anales de la Facultad de Teología* XLI (1990), 263; +O. ROMERO, *Su diario, del 31 de marzo de 1978 al 20 de marzo de 1980*, Arzobispado San Salvador, Criterio, 1990, 470 p., p. 95 (En adelante: *Diario*).

⁵² En el influjo del evangelizando hacia el agente de pastoral -no siempre tenido en cuenta- está el riesgo de una evangelización que no privilegia los pobres. Ella puede ser cooptada por otros intereses.

⁵³ Cfr. +M. LEGARRA (Santiago de Veraguas, Pan), "Soliloquio con el P. Héctor Gallego. Radio-programa del 9.09.71", en *Signos de Liberación. Testimonios de la Iglesia en América Latina, 1969-1973*, Cep, Lima 1973, 294 p. (En adelante: SL), p. 66-68. La respuesta de +O. ROMERO ante el asesinato del P. Grande, cfr. J. R. BROCKMAN, *Monseigneur Romero. Martyr du Salvador, 1917-1980*, Centurion, Paris 1984, 69ss.

puesta a la luz por la reflexión teológica, si bien hay trabajos significativos en la teología latinoamericana⁵⁴.

Además, si tenemos en cuenta la importancia dada a las Iglesias locales por el Vaticano II, el circuito evangelizador es más complejo, magisterio local <-> magisterio universal. Por ello podría hablarse de un primer circuito evangelizador entre obispo y su pueblo, y de un segundo circuito evangelizador entre Iglesias locales en la Iglesia universal, logrando una expresión propia y personal por el Papa. Así interpretamos la acogida que el magisterio pontificio dió a temas del magisterio latinoamericano como la "opción preferencial por los pobres"⁵⁵, el "pecado social"⁵⁶, la "liberación"⁵⁷, la "justicia social, parte esencial a la evangelización"⁵⁸. En él se expresó un *segundo circuito evangelizador* que retomó la evangelización adelantada en las Iglesias de A.L., confirmando, enriqueciendo y conservando la comunión evangelizadora de todas las Iglesias.

En el *primer circuito evangelizador*, el obispo debe "obediencia" (ob-audire) a la interpelación evangélica (vital, reivindicativa y religiosa) de su pueblo pobre; el límite de su "obediencia" es el Evangelio y el mantenerse en la comunión católica junto con su comunidad. A su vez, la Iglesia local debe "obediencia" al Evangelio que le pide servir a los pobres y, además, a las exigencias de la comunión universal de las Iglesias, teniendo como límite la pérdida de su particularidad, es decir, no escuchar el clamor de los pobres del lugar, abandonar la cultura local y desinteresarse por sus problemas, asumiendo perspectivas de otras latitudes. Este equilibrio de interpelaciones y obediencias encuadran el ministerio del obispo,

⁵⁴ L. BOFF, *Igreja: Carisma e Poder*, op. cit., p. 213-259; J. SOBRINO, La «autoridad doctrinal» del pueblo de Dios en A.L., *Concilium* 200 (1985), 72-81; J. TAMAYO, "El magisterio de la comunidad cristiana: hacia una superación del binomio Iglesia docente-Iglesia discente", en AA, VV., *Teología y magisterio*, Sigueme, Salamanca 1987, p. 229-255.

⁵⁵ JUAN PABLO II, *Solicitudo rei socialis*, n. 42, en AAS (1988), p. 513-586, aquí p. 572.

⁵⁶ JUAN PABLO II, *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 16 en AAS 77 (1985), p. 185-275, aquí p. 213-217.

⁵⁷ PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 31 en AAS 68 (1976), p. 5-76, aquí p. 26.

⁵⁸ Cfr. Mensaje del Sínodo de 1971: La Justicia en el mundo, n. 48, en D. MAUGENEST (éd), *Le Discours Social de l'Église Catholique. De León XIII à Jean-Paul II*, Centurion, Paris 1990, p. 584.

evangelizándolo desde un doble frente, su pueblo y el colegio episcopal presidido por su cabeza.

En el *primer circuito evangelizador*, el pueblo ve confirmada su fe por el obispo y éste ve confirmada su fe por la del pueblo⁵⁹ y, en cierto modo, su misión institucional. Esa realidad eclesiológica, en continuidad pero no en dependencia del espíritu democrático, se presenta de doble manera. Primero, la “confirmación” de la fe y la misión evangelizadora del obispo se expresa por la comunión entre la fe del pueblo y la fe del obispo en la *recepción* de su enseñanza; no se trata de una delegación de poderes por la comunidad; es el reconocimiento que recibe como ministro de Cristo y de la comunión universal de las Iglesias que, en cuanto tal, confirma la fe de la comunidad⁶⁰; este rol del pueblo de Dios no debe infravalorarse⁶¹. Y segundo, al escuchar y obedecer al Espíritu expresado en la vida y la fe de su pueblo, el obispo es enseñado, *moldeado como pastor* y exigido en su autenticidad cristiana. En parte, según Y. Congar, la comunidad eclesial es responsable de la idea que los ministros jerárquicos se forman de la naturaleza y ejercicio de su autoridad, como potentados o como servidores⁶².

4. Magisterio desde el ‘magisterio doloroso’ de sus pueblos⁶³

Las Iglesias de A.L. poseen un “magisterio vivo” que ha hecho oír su voz gracias a sus “marcas gloriosas” de espíritu evangélico, profetismo y vidas inmoladas⁶⁴. Este magisterio ha dejado huellas en los documentos pastorales de los obispos, fortaleciendo su magisterio, en cuanto ellos se dejaron interpelar por los pobres, su anuncio del

⁵⁹ Cfr. +A. LORSCHIEDER, *A redefinição da figura do bispo...*, p. 62.

⁶⁰ Cfr. CH. DUQUOC, “Tête et corps dans le collège épiscopal: infailibilité fonctionnelle et graduée, l'impossible dilemme”, en *EDECh*, p. 86-87.

⁶¹ El rol de las Iglesias en la elección y consagración de sus obispos en los primeros siglos muestra un sujeto eclesiológico que no puede desaparecer. Cfr. H. LEGRAND, “*La réalisation...* op. cit., p. 194-200.

⁶² “La hiérarchie comme service selon le Nouveau Testament et les documents de la Tradition”, en *EE*, p. 95

⁶³ Cfr. +S. A. MENDEZ, *Jesucristo, los pobres...*, p. 85; +P. CASALDALIGA., *Al acecho...*, p. 185.

⁶⁴ Cfr. J. O. BEOZZO, “Igreja particular e colegialidade episcopal: do Vaticano I ao Vaticano II”, en *JEP*, p. 158.

Evangelio se hizo profético y ganó en universalidad y significación, un anuncio opaco, amorfo y no pocas veces ineficaz, se hizo fuerza de vida con resonancia nacional e internacional⁶⁵.

Medellín abrió esa senda al recoger las mejores iniciativas proféticas de sus Iglesias⁶⁶. Para J. Sobrino⁶⁷, los obispos de A.L. han asumido después de Medellín «temas novedosos, difíciles y arriesgados... elaborados de una manera novedosa» al precederlos de consultas al pueblo de Dios, al acoger sus inquietudes y quejas, alejándose del lenguaje solemne y académico⁶⁸. Así han propuesto «con autoridad el pensamiento del Pueblo de Dios», disponiéndose al diálogo en los puntos susceptibles de mayor búsqueda⁶⁹.

Tal proceder valoriza la fe del pueblo de Dios, logrando un ejercicio del *munus docendi* mejor articulado con el "sensus fidelium", sacando a éste de su marginación ante el magisterio de la jerarquía⁷⁰. De esa forma se descarta una visión restrictiva y se reconoce la existencia de otros magisterios en el Pueblo de Dios (teólogos, peritos, pobres, etc.) que deben ordenarse jerárquicamente. Por la escucha, el diálogo, la crítica mutua y el trabajo en común, todos tienen un espacio en la voz evangelizadora pronunciada con oficial autoridad magisterial por el obispo.

⁶⁵ Cfr. I. ELLACURIA, Mons. Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo, *Revista Latinoamericana de Teología* 19 (1990), 5-10.

⁶⁶ Cfr. J. MARINS, "Fenomenología pastoral", en AA. VV., *Medellín. Reflexiones en el Celam*, BAC, n. 391, Madrid 1977. 525 p. 435 (= *MRCelam*).

⁶⁷ Cfr. «El Vaticano II y la Iglesia en América Latina» en C. FLORISTAN - J. J. TAMAYO (ed.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, 463 p., aquí p. 126.

⁶⁸ LOS OBISPOS DEL SUR ANDINO, (Per) retoman en su carta pastoral "Acompañando nuestro pueblo" expresiones de los indígenas. Véase SVF, p. 251-268.

⁶⁹ Otros ejemplos: +R. ROMERO - +A. RIVERA Y DAMAS, "La Iglesia y las organizaciones político populares", en AA. VV., *Iglesia de los Pobres y Organizaciones Populares*, UCA, Salvador 1979, p. 13-56; CONFERENCIA EPISCOPAL DE GUATEMALA, "Cinco siglos sembrando el Evangelio" (1992), comentada en "Guatemala. Lettre des évêques" en *Eglise des Pauvres. Documents n. 8*, del 06.10.92, s.p.; +S. RUIZ (m), *EEHG*, n.3.

⁷⁰ Cfr. A. FAIVRE, op. cit., p. 223; C. PALACIO, op. cit., p. 167-168.

B. ACENTOS LATINOAMERICANOS EN EL MINISTERIO EVANGELIZADOR DEL OBISPO

De la estrecha relación con los pobres surge un ministerio evangelizador que avanza hacia la autenticidad evangélica y misionera (1) con el anuncio y la denuncia profética (2) de prácticas que, en cada contexto (3), acogen o rechazan el amor de Dios (4).

1. De la autenticidad canónica a la evangélico-misionera

La evangelización del obispo tiene carácter "auténtico"⁷¹, debe velar por la continuidad en el tiempo (apostolicidad) y en el espacio (catolicidad) del Evangelio⁷². Y puesto que es un acto espiritual, no debe olvidar que la autenticidad evangélica es primordial en esa misión recibida conforme al derecho⁷³. En A.L., los obispos buscaron la autenticidad evangélica asumiendo la realidad de los pobres como horizonte misionero. Es decir, valorando la misión recibida por sacramento y jurisdicción que los hace ministros de la Palabra y, como tales, sus maestros y doctores, intérpretes y comunicadores, mensajeros y guardianes, han evitado todo «narcisismo eclesial»⁷⁴ centrando su anuncio en el Reino de Dios y colocando la Iglesia a servicio de quienes son sus privilegiados⁷⁵.

⁷¹ Distinguimos entre enseñanza *autorizada*, *oficial* y *creyente*. "Autorizada" es la que realizan el obispo y otros ministros en el ejercicio ordinario de su misión. "Oficial" es la que emiten los obispos -incluso el de Roma- a través de textos institucionales, a nivel personal o colegiado, con valor jurídico o más o menos jurídico. Ambos niveles son lo que el CDC 1983 califica de «auténtico» (CDC, 749,752) y dado por «doctores y maestros auténticos» (CDC, 753); Ahí, «auténtico» ofrece una calificación institucional y se presta a equívocos con la "autenticidad de la vivencia evangélica" pedida a todo creyente. La "enseñanza creyente" expresa el hecho, la responsabilidad de todo bautizado de comunicar una fe viva. La enseñanza papal y episcopal es creyente y, además, autorizada y oficial (o auténtica, según el CDC).

⁷² Cfr. O. ROUSSEAU, "La doctrine du ministère Épiscopal et ses vicissitudes dans l'Église d'occident", en *EE*, p. 295.

⁷³ Cfr. J. LECUYER, "Orientations présentes de la théologie de l'Épiscopat", en *EE*, p. 781-811.

⁷⁴ +S. CONTRERAS (Aux. Concepción, Chi), en el Sinodo 1974: "Evangelización y testimonio de la Iglesia", en *Ehoy*, p. 178.

⁷⁵ Cfr. +S. A. MENDEZ, *Jesucristo, los pobres...*, op. cit., p. 63.

2. De las formas institucionales hacia la profecía⁷⁶

«Decirle a un obispo que es profeta no es añadirle nada. Es decir que es obispo»⁷⁷. Sin embargo, la relación obispo-profeta no es fácil, como obispo es hombre de la institución y como profeta es hombre del Espíritu⁷⁸. Con todo, institución y profecía en la Iglesia no son antagónicas; sin instituciones no se conservaría el proyecto de Jesús, es el caso de la Palabra, los sacramentos, la comunidad y los ministerios. En la Iglesia, el profeta no se insurge contra las instituciones sino contra sus expresiones estériles, esclerotizaciones o abusos⁷⁹. La tensión entre episcopado y profecía surge del afán de renovar las encarnaciones del Evangelio. El obispo-profeta vive una «rebelde fidelidad», rebeldía a lo que no es del Dios de Jesucristo quien lo ha instituido como su testigo a toda prueba⁸⁰.

a) *La evangelización hecha profecía. Medellín (1968)* suscitó una evangelización con exigencias proféticas (cfr. XIV,9-10) que impregnó la institucionalidad diocesana y al Pueblo de Dios de tal característica⁸¹; por eso *Puebla (1979)* pudo considerar la profecía como hecho notable de la evangelización reciente, «en los últimos diez años comprobamos la intensificación de la función profética. Asumir tal función ha sido labor dura para los Pastores» (n. 268)⁸².

⁷⁶ El obispo debe presentarse como enviado de Dios que comunica su Palabra. La cátedra en la Iglesia catedral es símbolo de esa responsabilidad. Cfr. +P. CASALDALIGA - J. M. VIGIL, *Espiritualidad de la Liberación*, Sal Terrae, Santander 1992, p. 188-193. El pueblo de Dios participa de la función profética (LG, 12) pero el carisma se aplica al obispo: cfr. +E. PIRONIO (m), "Celam, Medellín, A.L.. Reflexiones sobre el CELAM", en *MRCelam*, p. 31.

⁷⁷ +S. A. MENDEZ, *Compromiso cristiano y liberación*, 2 vol., Nuevomar. Centro de Estudios Ecueménicos, México 1985. (En adelante: CCL-1 y CCL-2), aquí, CCL-2, p. 366.

⁷⁸ Cfr. +H. CAMARA (m), "La Iglesia en busca de la comunión universal...", en *SL*, p. 288, col.1 y 2.

⁷⁹ Cfr. +P. E. ARNS, "El testimonio de la Salvación (Sinodo 1974)", en *Ehoy*, p. 161-166, aquí p. 162.

⁸⁰ Cfr. +P. CASALDALIGA, *En rebelde fidelidad. Diario de Pedro Casaldáliga 1977-1983*, DDB, Bilbao, 220 p.; del mismo autor, el poema "Testimonio y escándalo", en *Al acecho del Reino...*, p. 239.

⁸¹ Cfr. +S. RUIZ (m), *EEHG*, p. 9-10, n. 6.4.2.; +S. A. MENDEZ, CCL-1, p. 115-119; E. DUSSEL, *De Medellín a Puebla. Una década de Sangre y esperanza 1968-1979*, Edicol, México 1979, 615 p.

⁸² El n. 267 venía de considerar al Pueblo de Dios como un pueblo profético.

Ella nació de una doble contemplación, Dios vivo -experimentado como fuente de vida- y la historia leída desde el sufrimiento de los pobres⁸³. Es así que, considerando que la profecía hacía parte del ministerio del Pastor, *Puebla* quiso retomarla (cfr. n. 706-707).

b) *La profecía "anuncia" y "denuncia"...* así lo expresó *Puebla* (n. 267), pues ambas vías son complementarias para evangelizar⁸⁴, dando relieve a la verdad cristiana por contraste, el anuncio del Reino de Dios se capta mejor al señalar el anti-reino; la gracia en su contraste con el pecado; la plenitud de la vida con las expresiones de muerte. Esta dialéctica evangelizadora es necesaria en contextos institucionalmente religiosos porque desenmascara prácticas injustas⁸⁵. Con el anuncio y la denuncia la evangelización señala no sólo la trascendencia de la vida humana sino que defiende su dignidad histórica, enfrentando sus atropellos⁸⁶.

c) *La evangelización profética ha rendido un triple servicio*, Primero, en el campo ético-social por el paso de una evangelización anclada en la moral individual a la moral social. La originalidad profética de *Medellín* fué señalar las dimensiones éticas de la convivencia social y política⁸⁷, captando al ser humano como poseedor de una vocación al desarrollo en plenitud, según *PP*, 20-

⁸³ Cfr. M. DIAZ MATEOS, "Medellín, voz profética", en AA. VV., *Irrupción y caminar de la Iglesia de los Pobres. Presencia de Medellín*, Inst. Bartolomé de las Casas-Cep, Lima 1989, 336 p., p. 111 (En adelante; *Irrupción*); +S. RUIZ (m), *EEHG*, p. 2, n.2; +P. E. ARNS, El evangelizador de los pobres, en *Páginas 93* (1988), 49; +O. ROMERO, *La dimensión política de la fe...* op. cit., p. 185; +L. DALLE, "Complemento a la declaración de los obispos del surandino", en *DOSA*, p. 149. También, *Santo Domingo*, Mensaje, n.7.

⁸⁴ Cfr. +O. ROMERO, "Homilía: 18.02.79", en "Palabra viva de Mons. Romero", *Noticias Obreras. Cuadernos*, Hoac, Barcelona, 5 (1983), 112 p., p. 5; +J. CABRERA, (El Quiché, Gua) Imagen del Pastor en el documento de *Puebla*, *Estudios Teológicos VI* (1979), 163-188, aquí p. 175.

⁸⁵ Cfr. +M. HESAYNE, *Cartas por la vida*, Nueva Tierra-Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1989, p. 11.

⁸⁶ *Puebla vive esa dinámica*; véanse los números 338, 15, 26-71, 87-92, 357-358, 405.

⁸⁷ Cfr. ARZOBISPO DE MONTEVIDEO Y PRESBITERIO, "Carta pastoral. Pascua 1970", en *SL*, p. 261-262; EPISCOPADO CUBANO, "Carta Pastoral del 10.04.69", en *SL*, p. 171-174, p. 172.

21⁸⁸. Segundo, en la autenticidad de la experiencia religiosa, ya que las falsas imágenes de Dios no son sólo problema de los no cristianos. La profecía reclama una conversión personal y colectiva, institucional y social, que no exime la Iglesia⁸⁹. Ella permite al obispo cumplir su misión de guardián de la verdad del objeto de la fe, sirviendo a su autenticidad al liberarla de caricaturas religiosas. Tercero, en la evangelización de la comunidad eclesial⁹⁰, pues la denuncia del pecado en el mundo obliga a la Iglesia a ser más evangélica para ser creíble. Así mismo, «el que denuncia está también dispuesto a ser denunciado»⁹¹ y esto es saludable para que la Iglesia conozca su pecado y la conversión que necesita; ella no está libre de legalismo, saduceísmo y fariseísmo, y tiene algo de templo y de sinagoga⁹². Además, muchos obstáculos a la evangelización surgen de los cristianos⁹³ y de visiones estrechas de la unidad que generan sospechas de herejía, cisma o incorrecta interpretación del magisterio⁹⁴.

La profecía la invita a romper estructuras envejecidas que le impiden crecer⁹⁵; a vencer la tentación de complacer el orden establecido⁹⁶; a pasar del sacramentalismo a la evangelización⁹⁷ sin confundir ésta con occidentalización⁹⁸; a aceptar su responsabilidad

⁸⁸ El Sínodo de 1971 reafirmará esa visión, cfr. SYNODE DES EVEQUES, "Justitia in mundo (30.11.71)", en D. MAUGENEST (éd), *Le discours social de l'Église...* op. cit., p. 584-585, n. 36, 38, p. 39-41.

⁸⁹ Cfr. DEPARTAMENTO DE PASTORAL DEL CELAM, Líneas pastorales de las conclusiones de Medellín. Síntesis presentada en la reunión interamericana de Obispos, en CELAM 22 (1969), 6.

⁹⁰ Cfr. +P. CASALDALIGA, *Al acecho del Reino*, p. 167.

⁹¹ +O. ROMERO, "Homilía: 17.12.78", en *Palabra...*, p. 12.

⁹² Cfr. +O. ROMERO, "Homilía: 31.12.78 y 17.12.78", en *ibid.*, p. 12; "Homilía: 8.07.79", en *ibid.*, p. 23; +S. A. MENDEZ, CCL-I, p. 163; +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 28.

⁹³ Cfr. OBISPOS DEL SUR ANDINO, "Carta Pastoral. Navidad 1973" en DOSA, p. 203.

⁹⁴ Cfr. +A. LORSCHIEDER (m), "Le chemin de l'Église est celui de pauvreté", en SYNODE DES EVEQUES. Rome 1983, *La pénitence et la réconciliation dans la mission de l'Église*, Centurion, Paris 1984, p. 75-79.

⁹⁵ Cfr. +J. M. PIRES (m), *Do Centro...*, 109; G. CAMPREDON, *Louis Dalle...* op. cit., p. 140.

⁹⁶ Cfr. +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 49, p. 201.

⁹⁷ Cfr. +L. VALLEJOS, "Entrevista en el IPA", en DOSA, p. 66.

⁹⁸ Cfr. +J. DAMMERT (m), 500 años de evangelización en A.L., *Páginas 86* (1987), 4-9; G. CAMPREDON, *Louis Dalle...*, p. 141, p. 177.

ante fenómenos históricos como la esclavitud de pueblos africanos y la destrucción de culturas indígenas, asumiendo como reparación servir a la liberación de los pueblos negros, indígenas y sectores populares sin modelos etnocéntricos o portadores de colonialismos eclesiales⁹⁹.

d) «Entre las alegrías de Dios y las persecuciones del mundo»¹⁰⁰. El obispo-profeta es más escuchado, lo hacen quienes captan a Dios en su palabra, como sus enemigos para señalar el error¹⁰¹. Su profecía produce conversión en unos y endurecimiento en otros, siendo signo de contradicción¹⁰². Y puesto que el misterio de iniquidad se resiste a ser develado, desata contra él todo tipo de reacciones agresivas¹⁰³. Así, mientras su ministerio profético se ejerce en la "consolación" de servir a Dios, su suerte histórica es la incompreensión y persecución¹⁰⁴.

La situación es nueva para los obispos pues se ven contestados por poderosos grupos minoritarios a nombre de un catolicismo autoconsiderado más fidedigno. De la alabanza y adulación pasan a recibir ataques, hostigamientos y calumnias. Deben aprender a recibir golpes y no devolverlos, a tener mala imagen y a sufrir diversas formas de aislamiento, incluso, de sus hermanos obispos¹⁰⁵. Los ataques vienen de las dos fronteras ideológicas en que se afronta la sociedad. La de los privilegiados ha sido más difundida y

⁹⁹ Cfr. +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 84, 102, 112, 119-200; +L. DALLE, en *DOSA*, p. 126-128, 145, 233; +L. BARTOLUCCI (Esmeraldas, Ecu), *Les noirs en quête d'une âme. Interview, Actualite Religieuse dans le Monde* 104 (1992), 30-31.

¹⁰⁰ +O. ROMERO, "Homilía: 5.09.79", en *Palabra...*, p. 14, caracterizando la vida de su diócesis.

¹⁰¹ Cfr. +O. ROMERO, *Diario*, p. 136, 147, 402.

¹⁰² Cfr. +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 165; +O. ROMERO, *Diario*, 324; G. CAMPREDON, *Louis...*, p. 227-228.

¹⁰³ J. SOBRINO, "El Vaticano II y la Iglesia en A.L.", en C. FLORISTAN - J. J. TAMAYO (ed.), *El Vaticano II, ... op. cit.*, p. 130; cfr. +J. M. PIRES (m), *Do Centro...*, p. 192.

¹⁰⁴ Cfr. +O. ROMERO, "Homilía: 3.06.79", en *Palabra...*, p. 5; +J. M. PIRES (m), *Do Centro...*, p. 93; G. CAMPREDON, *Louis...*, p. 190.

¹⁰⁵ Cfr. +P. E. ARNS, *Conversación con el Cardenal Pablo Ams, TL (dossier)*, p. 742; J. SOBRINO, *Un obispo con su pueblo...* p. 16, p. 31-35; +O. ROMERO, *Diario*, p. 121, 264, 266-268; G. CAMPREDON, *Louis...*, p. 189-193, 221-224; +M. HESAYNE, *Cartas...*, p. 41-58.

constante¹⁰⁶; la estrategia para silenciarlo es creciente, primero, intimidación; luego, descrédito público, allanamiento de residencias e investigaciones judiciales, para quitarle credibilidad; después, ataque a colaboradores y, finalmente, el golpe de gracia.

El martirio, como posibilidad para el obispo-profeta viene de su fidelidad al Evangelio en el espíritu del Vaticano II, traducido por Medellín y Puebla¹⁰⁷. Tal eventualidad surge de su condición de discípulo de Jesús¹⁰⁸; anunciada a Pedro (Jn 21, 18-19), la tradición la vió como el más alto testimonio de un obispo¹⁰⁹. La novedad aquí es la persecución efectuada por creyentes en una sociedad democrática¹¹⁰. Sin embargo, el martirio y la persecución evangelizan si la Iglesia los hace legibles en su sentido evangélico, reasumiendo la profecía silenciada y no olvidando el testimonio de mártires y confesores para bien de las generaciones presentes y próximas¹¹¹.

2. Del texto doctrinal hacia el contexto histórico

Un tercer acento evangelizador es el anuncio del Evangelio como transformación de las condiciones históricas en la vida personal, familiar o social. Ello refleja la percepción bíblica de la Palabra de Dios como acción, liberación o salvación, explicitada en hechos¹¹². Con ello logran un equilibrio entre trascendencia e historia (a) que evangeliza desde los acontecimientos (b), especialmente, los sociales

¹⁰⁶ Cfr. +O. ROMERO, *Diario*, 362; J. MARINS (m), *Fenomenología pastoral*, MRCelam, 479.

¹⁰⁷ Cfr. +O. ROMERO, *Diario*, p. 121, 262.

¹⁰⁸ Cfr. +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 253-270 y su carta a Juan Pablo II, en *ibid.*, p. 169.

¹⁰⁹ Cfr. O. PERLER, "L'Évêque, représentant du Christ, selon les documents des premiers siècles", en *EE*, p. 43-44; L. B. GILLON, "L'Épiscopat, «état de perfection»", en *EDECh*, 223-224.

¹¹⁰ Cfr. J. SOBRINO, *El Vaticano II y la Iglesia en A.L.*, p. 126; J. HERNANDEZ, *Le martyre aujourd'hui en A.L.: scandale, folie et force de Dieu*, *Concilium* 183 (1983), 65-74.

¹¹¹ Cf. Caso de +O. ROMERO, "Homilía: 23.09.79", en *Palabra...*, p. 26, con los sacerdotes asesinados. También, +O. ROMERO, *Diario*, p. 243; +L. VALLEJOS, "Acompañando a nuestro pueblo", en *DOSA*, p. 73; +J. DE NEVARES, *La verdad...* op. cit., p. 49, 58.

¹¹² +P. CASALDALIGA - J. M. VIGIL, op. cit., p. 194; también, +P. CASALDALIGA, *Hace el juego a los poderes del dinero y de la dominación*, *TL (dossier)*, 884-885; +S. RUIZ (m), *EEHG*, p. 10, n. 6.4.3.2a.

y políticos (c). Así evitan tentaciones que amenazan la fe, vivirla como evasión, identificarla superficialmente con quehaceres socio-políticos, caer en mesianismos inmanentistas o renunciar a la esperanza de mejorar el mundo¹¹³.

a) *Evangelización en la que «lo histórico y lo trascendente están en equilibrio»*¹¹⁴. La articulación de ambas dimensiones «un aspecto delicado y fuerte de la tarea pastoral de todo obispo» y hace parte de su «función esencial... como predicador del Evangelio y maestro de la fe (...) en orden a la promoción humana, la liberación integral, a la salvación plena y consumada de la esperanza»¹¹⁵. El evangelizador busca que esa unidad se perciba y que cada uno descubra su vocación como servidor de la acción salvífica de Dios que busca la liberación de toda humanidad¹¹⁶.

Esa articulación es evangélica y teológica, pues en la historia se acoge o rechaza la obra de Dios, creación, encarnación, redención¹¹⁷. La evangelización está «*al acecho del Reino*»¹¹⁸, o sea, en espera vigilante, queriendo entrar en posesión de él; por eso lo busca, lo señala, lo deja acontecer y coopera con él; percibe el «kairós» vivido aquí y ahora, contenido en las aspiraciones profundas de los seres humanos. Así el contexto de cada pueblo deviene lugar teológico y tener fe significa percibir, acoger y servir la historia salvífica que Dios está gestando allí. El evangelizador necesita una inteligencia científica y amorosa para comprender el contexto antropológico, social, político, económico y religioso en que se enraízan los seres humanos,

¹¹³ Cfr. +E. PIRONIO (m), *Celam, Medellín, A. L...*, MRCelam, 32; CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, Doc. sobre la Teología de la Liberación, *TL (dossier)*, 854-867, aquí p. 863.

¹¹⁴ Cfr. +O. ROMERO, «Homilía: 9.09.79», en *Palabra...*, p. 5; también, *Diario*, p. 393.

¹¹⁵ +E. PIRONIO (m), *Celam, Medellín, A. L...*, p. 32.

¹¹⁶ Cfr. +J. M. CALDERON, El obispo Leonidas Proaño V. y su valioso legado espiritual, *Páginas* 94 (1988), 73; CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, *Doc. sobre la Teología...*, p. 864, n.64; +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, 22.

¹¹⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, *Doc. sobre la Teología de la Liberación*, p. 862, n. 52.

¹¹⁸ Título de la antología de textos de P. CASALDALIGA, luego de 20 años de ministerio en la «andadura» de la liberación: *Al acecho del Reino. Antología de textos 1968-1988*, Nueva Utopía, Madrid 1989, 305 p.

y para anunciarles lo que Dios construye entre ellos¹¹⁹. Por ello escrutan "las señales de los tiempos" y los "signos de los lugares"¹²⁰ desde una antropología solidaria y abierta a la trascendencia en la que gracia y pecado, conversión u olvido de Dios, no tienen sólo dimensiones personales y escatológicas sino también colectivas e históricas.

b) *Evangelización desde los acontecimientos*. Los obispos se han obligado a una adaptación constante, siendo "aprendices" de la realidad histórica y "discípulos" de la Palabra de Dios, esta doble escucha y aprendizaje nunca terminados¹²¹ les permite actualizar la Palabra de Dios, verdadero sentido de la homilía y de su magisterio¹²². Al actualizar se "crea" doctrina y surgen iniciativas pastorales apropiadas al medio¹²³.

Anunciar el Evangelio no se reduce entonces a exponer doctrina, a enunciar fórmulas o declaraciones de principio, a copiar, implantar o repetir figuras, imágenes o modelos con éxito en otros sitios. Se trata de comunicar una sabiduría que discierne el sentido salvífico del acontecer histórico, contribuyendo a que los creyentes inmersos en la sociedad, pero frecuentemente ciegos por culpa propia o ajena, entiendan el mundo, se ubiquen en los procesos históricos, enjuicien desde la fe los actores sociales y formen su opinión, siendo fermentos de vida nueva. Quienes evangelizan en esa perspectiva se hacen maestros de vida¹²⁴.

¹¹⁹ Cfr. +J. CABRERA, Imagen del Pastor en el documento de Puebla, *Estudios Teológicos VI* (1979), 185.

¹²⁰ Expresión de +P. CASALDALIGA, en *Al acecho...*, p. 24. También, cfr. +O. ROMERO, *Diario*, 315.

¹²¹ Cfr. +L. VALLEJOS, en *DOSA*, p. 95; G. CAMPREDON, *Louis...*, p. 168; +S. A. MENDEZ, *CCL-I*, p. 196; +A. LORSCHIEDER, "Le chemin de l'Église est celui de...", en *SYNODE DES EVEQUES. ROME 1983*, op. cit., p. 79.

¹²² Cfr. +O. ROMERO, *Diario*, 284, 402, 422 y 430. Afirma que, siguiendo Medellín y Puebla, sus homilias trascienden fronteras y océanos, cfr. *ibid.*, 431, 443.

¹²³ Cfr. R. CETRULO, *Conclusión crítica. Iglesia Latinoamericana. Protesta o profecía*, Búsqueda, Avellaneda, 1969. 462 p. (En adelante = *ILPP*), p. 423; +J. CABRERA, *Imagen del Pastor...* op. cit., p. 171-172; +J. DAMMERT (m), 500 años de evangelización en A.L., *Páginas 86* (1987), 7-8.

¹²⁴ Cfr. J. IZQUIERDO GOMEZ, Y los amó hasta el extremo. Ante la muerte de Mons. Leonidas Proaño, *Páginas 93* (1988), 116; +S. A. MENDEZ, *CCL-I*, p. 201-202.

En esta comunicación del Evangelio, el obispo es ayudado por otros miembros del pueblo de Dios¹²⁵, para no caer en interpretaciones eclesiásticas de los hechos sociales o en lecturas empíricas que vehiculan ingenuamente la visión de los medios de comunicación. Su interés es captar las causas de los males y las alternativas de solución para saber cuál es el servicio que la Iglesia debe realizar¹²⁶.

c) *La evangelización "en" y "de" la dimensión política.* Por su predicación, testimonio o declaraciones, el obispo, en último término, define el perfil socio-político de su Iglesia local. Más aún, en un contexto con conflictos sociales y políticos, el pastor se ve obligado a fijar su posición en beneficio del pueblo de Dios. El perfil se dibuja también por omisión, silencio, presencia o ausencia diplomática en actos públicos¹²⁷, expresando apoyos o rechazos a las fuerzas políticas en juego.

Que la evangelización tenga contenido y efectos políticos no es nuevo; sí lo es la conciencia del hecho, su evaluación desde el Evangelio y la búsqueda de una evangelización cuyos efectos políticos sean evangélicos. Con Medellín se difundió un estilo de obispo dispuesto a asumir las implicaciones políticas del privilegio dado a los pobres sin amedrentarse con ellas. Aunque no se asumieron públicamente posiciones partidarias para evitar la politización del Evangelio, no se excluyó el enjuiciamiento de la actividad política¹²⁸.

Lo anterior no significó el olvido de la dimensión personal. Simultáneamente se evangelizaron personas y estructuras, puesto que los seres humanos están enraizados en un tejido de relaciones

¹²⁵ Científicos sociales, teólogos, pastoralistas, los pobres, cfr. +O. ROMERO, *Diario*, 102, 135, 152, 187, 195, 202, 216, 227, 229, 277, 284, 291, 322, 330, 353, 385, 392, etc.

¹²⁶ Cfr. +O. ROMERO, *Diario*, p. 398; +J. CABRERA, *Imagen del Pastor en el documento de Puebla*, p. 175.

¹²⁷ Cfr. H. BORRAT, *Pastoral de Elites*, *MRCelam*, 350; J. MARINS (m), *Fenomenología pastoral*, *ibid.*, 480; +H. CAMARA (m), *Liberación humana y Evangelización* (Sínodo 1974), en *Ehoy*, 171.

¹²⁸ Cfr. +O. ROMERO, *Diario*, p. 410, 413, 417; +M. CARVALHEIRA, en H. SALEM, (cord.) *A Igreja dos Oprimidos*. Brasil-Debates, São Paulo 1981, p. 115; J. SOBRINO, *Un obispo con su pueblo*, p. 24; +J. DE NAVARES, *La verdad...*, p. 40.

sociales, institucionales y estructurales que configuran la sociedad. El Evangelio se anuncia a actores sociales que, con privilegios, o sin ellos, se sitúan en el centro o en la periferia del conjunto social. Al decirse una palabra evangelizadora sobre los hechos sociales y políticos, se interpela las personas en la orientación de sus vidas al interior de tales mediaciones sociales¹²⁹.

3. De la ortodoxia hacia la ortopraxis de la fe

Un cuarto acento evangelizador es la correcta expresión histórica de la vivencia cristiana queriendo discípulos que vivan la experiencia de Jesús, sentir a Dios como Padre, santificar su nombre, anhelar y servir su Reino que llega, hacer su voluntad y ser capaces de compartir el pan, de perdonar y de quitar las ofensas¹³⁰. "Hacer discípulos" del Señor (Mt 28,19) requiere evangelizar por la vía de los hechos, gestos y signos, entre los que tiene privilegio la vida del evangelizador¹³¹. Por ello, la correcta expresión conceptual de la fe (ortodoxia) tendrá que precederse, o acompañarse, de la correcta o evangélica práctica (ortopraxis) del evangelizador que lo "en-carna" o "verifica"¹³². Es decir, la ortodoxia cristiana se acogerá si es seductora como ortopraxis.

Y puesto que A.L. alberga negaciones escandalosas de la fe, la solicitud por la ortodoxia y la ortopraxis de la fe son para el obispo retos extrema importancia, debe anunciar la fe y su praxis evangélica en un contexto con innumerables prácticas no evangélicas que se confiesan cristianas, por ignorancia o por afán de legitimación social, política o cultural¹³³. Es decir, además de la correcta confesión de las verdades de la fe, debe clamar por la conversión de quienes se confiesan creyentes sin serlo en la práctica. Este es un servicio

¹²⁹ Cfr. +F. ARISTIA, "Signos e instrumentos de reconciliación", en *SLE*, p. 5.

¹³⁰ Cfr. +L. METZINGER (m), "Palabras en el sepelio de Mons. Luis Dalle", en *DOSA*, p. 177; +S. A. MENDEZ, *Jesucristo, los pobres...*, p. 83.

¹³¹ Cfr. +P. ARNS, "El testimonio de la Salvación (Sínodo 1974)", en *Ehoy*, p. 161; J. SOBRINO, *Un obispo con su pueblo*, p. 24 y 31. +J. DAMMERT (m), *Proclamación del Evangelio, Páginas* 83 (1987), 9-11.

¹³² Cfr. +P. CASALDALIGA - J. M. VIGIL, op. cit., p. 197; +S. CONTRERAS, *Evangelización...* op. cit., p. 175-178.

¹³³ Cfr. Carta de +M. HESAYNE, al General J. Videla al proclamarse "católico", en *Cartas por la vida*, p. 33-35.

a la coherencia evangélica, pero además un imperativo coyuntural para evitar que el Evangelio se use como instrumento de opresión.

Por ello, la identificación de los ídolos¹³⁴ e idolatrías ha sido un decisivo servicio evangelizador. La denuncia de esas desviaciones del objeto de la fe es recurrente en el obispo-profeta, se han señalado las absolutizaciones de la riqueza, el poder, la política y la fuerza, como idolatrías que cobran vidas humanas. A ellas se les teme más que al ateísmo, pues conducen a graves desviaciones¹³⁵, bajo expresiones de apariencia cristiana, operan reduccionismos espiritualistas, sicologizantes o ideológicos insolidarios. Ello explica por qué, aunque A.L. es mayoritariamente cristiana, las exigencias de la fe no impregnan la vida cotidiana, las mentalidades ni las estructuras sociales.

Conclusión. El *munus docendi* ejercido como *profeta de los pobres*, siendo *voz de los que no tienen voz*, revitalizó la autoridad del episcopado, no por la vía jurídica sino evangélica. El impacto ético de esta opción fortaleció su autoridad moral y contribuyó a la recepción de su autoridad jurídica, llegando a ser más amados, escuchados, respetados y consultados. Al mostrarse con «hambre y sed de justicia» no en forma retórica, su vida y palabras se hicieron «dignas de crédito»¹³⁶. La autoridad moral de obispos como H. Cámara, L. Proaño, E. Alvear, O. Romero, G. Valencia, S. Méndez Arceo, por mencionar algunos, evangelizó durante su ministerio y lo hará por mucho tiempo más. Así mismo, la autoridad moral de Conferencias episcopales como Chile y Brasil -los casos más notorios en la defensa de los pobres y los DDHH- marcará la conciencia eclesial y nacional de esos pueblos, pues el *munus docendi* fué un

¹³⁴ Entendemos los ídolos como los falsos absolutos elaborados por los seres humanos. Cfr. Y. CONGAR, "Jalons d'une réflexion sur le mystère des pauvres. Son fondement dans le mystère de Dieu et du Christ", en P. GAUTHIER, «*Consolez mon peuple*». *Le Concile et l'Église des pauvres*», Cerf, Paris 1965, p. 322ss.

¹³⁵ Cfr. +O. ROMERO, "Homilía: 12.08.79", en *Palabra...*, p. 16; +S. A. MENDEZ, CCL-2, p. 381.

¹³⁶ Cfr. A. GONZALEZ DORADO, *Sacerdotes dignos de crédito. Perspectiva latinoamericana*, Sal Terrae, Santander 1988, 103 p., aquí p. 82-83, 98; M. GARNETT, *Don Pepe*, p. 13; +O. ROMERO, *Diario*, p. 370, 379.

elemento positivo en la lucha contra la injusticia, haciendo de la Iglesia el último recurso de los débiles¹³⁷.

II. EL *MUNUS SANCTIFICANDI* DEL OBISPO COMO MINISTRO DE LA LIBERACION

El *munus sanctificandi* se enraiza en la misión de ser signo e instrumento de salvación (A) que la Iglesia posee al participar del sacerdocio de Cristo (B). En A.L., desde Medellín, algunos obispos lo ejercieron buscando la liberación de las expresiones personales y sociales del pecado (C).

A. SACRAMENTALIDAD, LITURGIA Y SANTIDAD EN LA IGLESIA

1. *El carácter sacramental de la Iglesia*

La Iglesia es «sacramento»¹³⁸ de la renovación y reconciliación de la humanidad operada en Jesucristo (LG,1-3), siendo pueblo mesiánico y sacerdotal cuya ley es el amor. En efecto, la gracia que acerca a Dios y santifica, estableciendo filiación, es la misma que crea fraternidad y comunión, convocando en Iglesia. Así santidad y comunión fraterna van de la mano¹³⁹, configurando una «liturgia»¹⁴⁰ que agrada a Dios.

¹³⁷ Cfr. J. PROVOST - K. WALF, *Le pouvoir dans l'Église*, *Concilium* 217 (1988), 9.

¹³⁸ Es decir «un proceso simbólico, relacional y comunitario» que visualiza y acoge la comunión divina, cfr. V. CODINA, *De la modernidad a la solidaridad. Seguir a Jesús hoy*, Cep, Lima 1984, p. 165.

¹³⁹ Cfr. V. CODINA, *op. cit.*, p. 147-149; V. K. TRUHLAR, "Holiness", en K. RAHNER, *Encyclopedia of Theology. The concise sacramentum mundi*, Burns & Oates, London 1981, p. 635-639.

¹⁴⁰ Etimológicamente, *liturgia* es *servicio público*; cfr. A. ADAM, *La liturgie aujourd'hui. Précis de liturgie catholique*. Turnhout, Brepols 1989, p. 13-14; A. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres, Diaconie et diaconat, Agape et repas de charité, offrande dans l'antiquité chrétienne*. Bibliothèque de Théologie, Desclée, Tournai, Paris 1968, p. 68.

2. El carácter litúrgico de la vida de la Iglesia

La liturgia es el momento simbólico-sacramental en que la Iglesia expresa, para sí y para el mundo, el acercamiento salvífico de Dios a la humanidad. No es sólo memoria sino celebración de la presencia amorosa y pascual de Dios que sigue recreando al ser humano en el Espíritu. Ella expresa el misterio de Dios inscrito en la historia y motiva su aceptación por una conducta comprometida con él y por él, en el amor. Es así como la diaconía revela la apertura al amor de Dios, dejándose conducir por él en la historia para generar liberación del pecado y plenitud de vida. A la noción de liturgia se une la de "sacri-ficio"¹⁴¹; es decir, la de hacer santa o "santi-ficar" una realidad. La liturgia santifica la vida gracias al sacrificio de Jesucristo¹⁴² y por ello es la acción de Cristo cabeza con su cuerpo la Iglesia (SC,7) hacia la "pascualización" de la historia o realización del Reino, en el que Dios glorifica el mundo (SC,5-8).

Al igual que "culto"¹⁴³, "liturgia" posee dos significaciones; un sentido restricto se refiere a los ritos de una ceremonia con carácter sagrado que celebran y unen al misterio cristiano; un sentido amplio se refiere a la vida realizada según la voluntad de Dios. Llamaremos liturgia sacramental al primero y liturgia espiritual¹⁴⁴ al segundo. La liturgia sacramental retoma, simboliza y ofrece a Dios la vida; así

¹⁴¹ La visión cristiana del culto superó la veterotestamentaria. En ésta última, la santidad se alcanza por "separaciones rituales" desde lo profano hasta Dios. Por eso se "con-sagran" personas, objetos, lugares y tiempos, por ritos y oraciones: así son "puestos a parte" para que pertenezcan a Dios en bien del pueblo. Cfr. A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1980, 366 p., aquí, p. 34-54.

¹⁴² En Cristo la noción de sacrificio se reelaboró: de un sacrificio animal se pasa a la oblación de la propia vida por la obediencia a Dios y el don de sí hasta la muerte. Así santificó la vida humana. No por separación sino por aproximación, abriéndole el camino hacia Dios, en *ibid.*, p. 167ss y 342.

¹⁴³ Culto significa "rendir honores" o "cultivar". Expresa la adoración a Dios por la alabanza y acción de gracias reflejando el movimiento ascendente (anabase), cfr. A. ADAM, *op. cit.* p. 15; CH. PERROT, *Le culte de l'Eglise primitive, Concilium* 182 (1983), 11-20. Usaremos "liturgia" por su significación "pública y colectiva" originaria y expresar la iniciativa divina, además de la respuesta humana.

¹⁴⁴ El uso del adjetivo "espiritual" tiene raíces bíblicas. Se refiere a la vida guiada por la fuerza del Espíritu (Jn 4, 22) ofreciendo, un culto o sacrificio, agradable a Dios (Rom 12, 1; 1Pe 2, 4-10).

edifica, resitúa y fortalece la liturgia espiritual del creyente y la comunidad cristiana, para que crezcan hasta la plenitud de Cristo (Ef 4,13) (SC,2). Sin embargo, a la luz de Cristo, la liturgia agradable a Dios es el ofrecimiento existencial obedeciendo la Palabra, reconociendo a Dios como Padre y a los seres humanos como hermanos. Tal es la liturgia de los adoradores en espíritu y en verdad (SC,6) y tiene sentido, unida a la liturgia de Cristo, celebrada en la liturgia sacramental, en especial, en la Eucaristía (SC,10).

* * * * *

Cuál es el rol del obispo en la acción litúrgica que celebra y realiza la vida nueva otorgada por Cristo, santificando el ser humano? Cómo contribuye a que el amor de Dios sea acogido hasta el don de sí? Situemos eclesialmente su ministerio para obtener una respuesta¹⁴⁵.

B. EL OBISPO, "GRAN SACERDOTE" DE LA COMUNIDAD CRISTIANA

En la Iglesia, el sacerdocio bautismal y el ministerial proceden del sacerdocio de Cristo, único que logra comunión entre Dios y la humanidad.

1. *Sacerdocio de Cristo y sacerdocio cristiano*¹⁴⁶

La comunidad cristiana tiene en Jesucristo su único y Sumo Sacerdote (Heb 3,1), que permanece para la eternidad (Heb 7,24). Su sacerdocio es nuevo, eficaz y supera el veterotestamentario. El «se ofreció a sí mismo en sacrificio, de una vez por todas» (7,27b),

¹⁴⁵ El Concilio lo definió como «sacerdote del culto sagrado» (LG, 20), o pontífice (LG, 21), que administra a los creyentes los sacramentos de la fe (LG, 21), buscando la santificación de personas y pueblos (LG, 19), por una vida conformada, según el designio de Dios (LG, 21,26).

¹⁴⁶ "Sacerdocio cristiano" porque procede de Cristo. En él se incluye el "común" de los bautizados y el "ministerial" confiado a algunos de ellos, cfr Y. CONGAR, *Le sacerdoce chrétien des laïcs et des prêtres*, La pensée catholique, Bruxelles 1967. 93 p.

obteniendo la «expiación de los pecados» (1,3; 2,18; 5,1; 9,28; etc.) y logrando la liberación definitiva (2,14-15; 9,12). Por El, la Iglesia vive en comunión con Dios, siendo una comunidad sacerdotal, ha sido santificada (Heb.,2,11; 10,14), es su casa (3,6) y puede servirle de un modo que le es agradable (Heb.,12,28)¹⁴⁷.

Según el Nuevo Testamento” (N.T.), en ella hay múltiples ministros pero ninguno es llamado “sacerdote”¹⁴⁸. Ellos debían hacer en sus comunidades lo que Jesús hizo por su Iglesia, reunirla, anunciarle la buena noticia, significarle lo que es y lo que Cristo quiere que sea, y mostrarle que su unidad tiene como fin la reconciliación de la humanidad. Con ello vivían una dialéctica de responsabilidades entre todos y algunos que aseguraba la libre obediencia al Evangelio¹⁴⁹.

2. Sacerdocio ministerial en favor de un pueblo sacerdotal

En ese horizonte de ministerios diversos debe entenderse el sacerdocio del obispo y su *munus sanctificandi* o misión de conducir a la vida santa, es decir, en la perfección de la caridad.

a) Por el bautismo, el creyente participa del sacerdocio de Cristo (LG,10), sumergiéndose en su Pascua, muere a todo egoísmo para iniciar una vida nueva. El bautizado configura su vida como hijo en relación a Dios y como hermano en relación a los seres humanos, gracias al Espíritu. Se asimila a Cristo, siendo miembro de su

¹⁴⁷ Sólo la carta a los Hebreos da a Jesús el título de “sacerdote” (2, 17) y sólo la 1ª carta de Pedro (2, 4-10) y el Apocalipsis (1, 6; 5, 10; 20, 6) llaman la comunidad cristiana “sacerdotal”, cfr. A. VANHOYE, op. cit., p. 79-83, 267-349; CH. PERROT, “L’Épître aux Hébreux”, en COLL, *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1974. (En adelante; MMNT), p. 118-137; B. SESBOUE, “Ministère et sacerdoce”, en *ibid.*, p. 476; E. COTHENET, “La première épître de Pierre. L’épître de Jacques” en *ibid.*, p. 138-154.

¹⁴⁸ Cfr. COLL, *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1974, 541 p.(=MMNT).

¹⁴⁹ B. SESBOUÉ, “Ministères et structure de l’Église” en MMNT, p. 374-376, 403; ID., *Ministère ...*, op. cit., p. 477; M. VIDAL, “A propos du rapport «quelques uns/tous» dans l’Église”, en *ibid.*, p. 451-463; H. DENIS, “Nouveau Testament, Église et Ministères”, en *ibid.*, p. 445.

cuerpo y sacerdote como *El*, ministro de su propio sacrificio al ofrecer su vida al Padre asumiendo su proyecto de vida¹⁵⁰.

Es así que, bautismo/confirmación y eucaristía unen a la misión de Cristo; los diversos servicios desempeñados en ella no dan mayor o menor identidad cristiana. Es al interior del sacerdocio bautismal que algunos reciben el sacerdocio ministerial por el sacramento del orden (LG,21,28), debiendo manifestar la mediación sacerdotal única de Jesucristo¹⁵¹, al estar al frente de su pueblo sacerdotal y al estimularlo a ser fiel a la vida nueva y a la misión recibidas. Por ello el sacerdocio del obispo -y su colaborador, el presbítero (PO,2)- está ordenado al sacerdocio de los bautizados, lo supone y está a su favor para que viva su misión histórica y la santidad del sacerdocio de Cristo¹⁵².

Por eso la antigüedad cristiana comprendió que cada creyente «co-opera» y «con-celebra» desde su «lugar» o «tarea» en la acción sacerdotal de toda la Iglesia. Sólo al iniciar el s. III, y sin romper ese equilibrio, el obispo fué llamado «sumo sacerdote» del pueblo en la nueva alianza para señalar, sobretodo, su presidencia de la Eucaristía. Por su ministerio en ella, toda la vida sacerdotal del pueblo de Dios -cuerpo de Cristo- se une al sacrificio único de Cristo -su cabeza-. El obispo ejerce un «sacerdocio supremo» (archierateuein) en una asamblea donde todos son sacerdotes¹⁵³.

En la Eucaristía -presidida sólo por el obispo en un comienzo- la oblación de Cristo que constituyó a la Iglesia como pueblo sacerdotal puede vivirse nuevamente. De ahí la conciencia que hay Iglesia porque hay Eucaristía, o que la Iglesia hace Eucaristía y ésta la Iglesia¹⁵⁴. Por ello al presidir la Eucaristía el obispo expresa el culmen de su servicio ministerial, presidiendo la vida de su Iglesia.

¹⁵⁰ Cfr. Y. CONGAR, *El Sacerdocio según...* op. cit., p. 55 72, 68; A. VANHOYE, op. cit., p. 194-263, 303-306, 344.

¹⁵¹ Cfr. A. VANHOYE, op. cit., p. 348.

¹⁵² Cfr. A. ALBERIGO, *Le peuple de Dieu dans l'expérience de foi*, *Concilium* 196 (1984), 43-59.

¹⁵³ Cfr. A. FAIVRE, *Ordonner...*, p. 99; B. SESBOÛÉ, "Ministère et..." op. cit., p. 479; COLL, "L'Évêque d'après les prières d'ordination", en *EE*, 760-761; H. LEGRAND, "La réalisation de l'Église...", op. cit., p. 206.

¹⁵⁴ Cfr. J. ZIZIOLAS, *L'Eucharistie, l'évêque et l'Église durante les trois premiers siècles*, DDB, Paris 1994, p. 51-71; H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, DDB, Pamplona 1958, p. 129-157.

b) *La Eucaristía es la memoria eficaz del culto agradable a Dios ofrecido por Jesús*, quien realizó la perfecta unidad del doble amor evangélico, viviendo una radical solidaridad con Dios y los seres humanos, introduciendo definitivamente a éstos a la comunión con Dios. Por su ofrenda existencial, haciendo libre y concientemente la voluntad de Dios hasta la muerte en cruz, Jesús reveló el hombre nuevo, perfectamente unido a Dios y a sus hermanos. Por esta doble e inseparable solidaridad, es verdadero, único y definitivo mediador entre Dios y los seres humanos¹⁵⁵. Así mismo, el bautizado debe realizar su liturgia espiritual ofreciendo la vida a Dios al interior de la historia de su pueblo, a la cual, su historia personal no es ajena; sin marginarse de ella la asume de forma sacerdotal, entregando su existencia como levadura o signo del Reino, en la esperanza que la historia sea santa, es decir, hecha «según el corazón de Dios»¹⁵⁶.

3. *El sacerdocio cristiano y la liberación del pecado del mundo*

La *misión santificadora*, competencia de todo el pueblo sacerdotal, es una tarea que implica riesgos por la oposición al pecado¹⁵⁷.

a) *La liberación de Cristo, según la carta a los Hebreos*, el sacerdocio de Cristo se caracteriza por la credibilidad y la misericordia (Hb 2,17). Credibilidad ante Dios porque es su Hijo y misericordia con la humanidad por una solidaridad con sus debilidades, tentaciones y sufrimientos, hasta el extremo, menos en el pecado (Hb 4,15). La no solidaridad con el pecado genera conflictos con quienes encarnan su dinámica. Por esto fué conducido al sufrimiento y en él «aprendió la obediencia» (5,7-9)¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Cfr. A. VANHOYE, op. cit., p. 109-167.

¹⁵⁶ +O. ROMERO, "Homilía: 14.1.79", en *ibid.*, p. 46. Cfr. ID., "Homilía: 13.01.80", en *ibid.*, p. 33.

¹⁵⁷ Cfr. +O. ROMERO, "Homilía: 24.06.79", en *ibid.*, p. 26; significación teológica del pecado en I. DE LA POTTERIE, "Le péché, c'est l'iniquité (Jn 3,4)", en I. DE LA POTTERIE - S. LYONNET, *La vie selon l'Esprit. Condition du chrétien*, Cerf, Paris 1965, p. 65-83. Históricamente, cfr. A. GONZALEZ DORADO, op. cit., p. 20-23; +O. ROMERO, *Diario*, p. 227.

¹⁵⁸ Cfr. A. VANHOYE, op. cit., p. 109-166, 191.

La doble solidaridad con Dios y con los seres humanos significa vivir en actitud de filiación y de fraternidad, liberando la propia vida y la del pueblo al que se pertenece de la complicidad con el pecado. Por eso, existe la posibilidad del martirio, «Morir, matado (...) sería una muerte incluso normal para un obispo, para un cristiano...»¹⁵⁹. La oposición al pecado hace "no-grato"¹⁶⁰. Sin embargo, la no conciliación con él y la solidaridad con Dios y los seres humanos hace entender la propia persecución y muerte como liberación del pecado, aún, de quienes la ejecutan¹⁶¹.

b) *La misión del pastor* de conducir a la libertad de los Hijos de Dios por la liberación del pecado, en el corazón humano y en las estructuras de convivencia social y eclesial, es un inmenso reto. Si el cristiano tiene la responsabilidad de su propio pecado, el obispo, por su ministerio, posee el peso del pecado de todos. A él le corresponde formar las conciencias en el sentido del pecado, convocar a la conversión, aplicar una disciplina penitencial, celebrar el sacramento de la reconciliación y estimular el crecimiento en santidad¹⁶². Su *munus sanctificandi* le da la tarea de enfrentar el pecado, descubriéndolo, llamándolo por su nombre y buscando la liberación de sus malignos efectos en la vida de su pueblo¹⁶³. Para ello la denuncia es uno de sus instrumentos y «se inspira en un positivo "*animus corrigendi*"(,) y no en un mal espíritu de maledicencia».¹⁶⁴

La no complicidad con el pecado es central en la vida del bautizado. Ella se expresa en las *renuncias* pronunciadas en el bautismo y renovadas con frecuencia en la liturgia; no son sólo espirituales, íntimas o devocionales; son renuncias personales,

¹⁵⁹ +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 75.

¹⁶⁰ +O. ROMERO, *Diario*, p. 248.

¹⁶¹ Cfr. +O. ROMERO, al periódico *Excelsior* (Méx), dos semanas antes de su muerte. Citado por J. MARINS (m), *Memoria" peligrosa. Héroes y mártires en la Iglesia latinoamericana*, CRT, México 1989, p. 267.

¹⁶² Cfr. A. FAIVRE, *Ordonner...*, p. 199-200.

¹⁶³ Véase el poema «Canción de la hoz y el haz» de +P. CASALDALIGA, en *Al acecho...*, p. 53-54; también, +J. DE NEVARES, *La verdad os hará libres*, p. 16-18.

¹⁶⁴ +O. ROMERO, "Homilias: 14.05.78", en *ibid.*, p. 98.

comunitarias e históricas, cuya puesta en práctica debe ser lúcida, científica e incluso heroica¹⁶⁵.

C. SANTIDAD, SOLIDARIDAD CON DIOS Y CON EL SUFRIMIENTO HUMANO

La mística cristiana captó con detalle la santidad y liberación personal gracias a la íntima comunicación con el misterio de Dios. Además de esa santidad, el reto añadido a los pastores, en A.L., ha sido orientar un proceso comunitario y social de liberación del pecado, «nada menos que la conversión de la Sociedad, la transformación radical de las estructuras, que oprimen y subyugan, cuando deberían liberar humanamente e interrelacionar en fraternidad»¹⁶⁶. Tal articulación entre santidad y liberación socio-histórica se ha logrado por una renovada experiencia de Dios (1) que estimula a la liberación de las situaciones sociales de pecado (2).

1. *La experiencia de Dios en el rostro de los pobres*

La experiencia de Dios sólo es posible por mediaciones históricas. A excepción de Jesucristo en todas está presente el Absoluto sin ser aprisionado en ellas pues las sobrepasa¹⁶⁷. En la tradición de la Iglesia, los pobres han sido una mediación de la experiencia de Dios. La novedad en A.L. es que esa mediación se percibe en su significación social moderna, como sujeto colectivo, fruto de decisiones políticas y económicas que lo empobrecen y despojan lentamente de su vida. En él, Dios es el "siempre mayor" presente e interpelante desde el "siempre menor"¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Cfr. +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 53.

¹⁶⁶ +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 61; cfr. +J. M. PIRES (m), *Do Centro...*, p. 218.

¹⁶⁷ Cfr. J. B. LIBANIO, *Teologia da Libertação. Roteiro Didático*, Loyola, São Paulo 1987, p. 103-115.

¹⁶⁸ Cfr. DIOCESIS DE OLINDA Y RECIFE, "Fundamentação Teológica do objetivo da pastoral arquidiocesana e das suas prioridades", en AA. VV., *Dom Helder. Pastor e profeta*, Paulinas, São Paulo 1984, 175 p., aquí p. 105.

a) El "rostro de Cristo"¹⁶⁹, En el rostro de los excluidos, los pobres y los perseguidos por su causa, se capta a Cristo, interpelando y llamando a la conversión¹⁷⁰. Esta experiencia espiritual ha sido descrita en *Puebla y Santo Domingo*¹⁷¹ y ha sido salvífica para la Iglesia, permitiéndole salvar a muchos¹⁷².

Con Jesús, los pobres adquieren una dimensión "sacramental" pues significan su presencia y pasión continuadas. La opción por ellos es una opción por Jesucristo y el camino hacia Dios pasa por el servicio que intenta su liberación¹⁷³. En tal sentido, son clave heurística que impide a la fé hacerse "ideología religiosa" surgida de falsas visiones del Dios de Jesucristo. En efecto, «en la medida en que nos apartamos del sufrimiento y de la lucha de los pobres, vamos formando una imagen de Dios y un sistema de ideas que, con sus convicciones y seguridades, son la proyección de nuestros propios intereses injustos y negadores de la vida.»¹⁷⁴.

No es posible, entonces, conocer y amar a Dios sin dar lugar en la propia vida a los pobres¹⁷⁵. Tal priorización parecería transformar la jerarquía de valores sagrados entronizando un grupo humano en el lugar de Dios. Esto, sin embargo, no es menos escandaloso que la parábola del Juicio final, donde la salvación se condiciona a la solicitud con los que sufren carencias materiales o exclusiones sociales (Mt 25, 31-46)¹⁷⁶.

¹⁶⁹ Cfr. +O. ROMERO, "Homilía: 30.09.79", en *"Palabra..."*, 9; cfr. "Homilía: 16.03.80", en *ibid.*, p. 19.

¹⁷⁰ Cfr. +O. ROMERO, *Diario*, p. 302; cfr. "Plan pastoral de la prelatura de Ayaviri", en *DOSA*, p. 155.

¹⁷¹ Cfr. III.CGEL, *Puebla*, n.31-39; IV.CGEL, *Santo Domingo*, n.178-179.

¹⁷² Cfr. I. ELLACURIA, Mons. Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo, en *RLT 19* (1990), 8.

¹⁷³ Cfr. +J. M. PIRES (m), *Do Centro...*, p. 96, 117, 213; +O. ROMERO, *Diario*, p. 428; +H. CAMARA (m), "Liberación humana y evangelización", en *EHoy*, p. 178.

¹⁷⁴ +P. E. ARNS, El evangelizador de los pobres, *Páginas 93* (1988), 48-49.

¹⁷⁵ Cfr. +S. RUIZ (m), "D. Samuel Ruiz Responde", en J. QUERIOZ, (ed.), *A Igreja dos pobres na A.L.*, Brasiliense, São Paulo 1980, p. 111.

¹⁷⁶ La parábola es usada frecuentemente por obispos latinoamericanos. Algunos ejemplos: +J. M. PIRES (m), *Do Centro...*, p. 115; +H. CAMARA (m), "Mensagem em tomada de posse como arcebispo de Olinda e Recife...", en *Dom Heider. Pastor...*, p. 119; ID., "Liberación humana y evangelización", en *EHoy*, p. 170; +M. HESAYNE, *Cartas...*, p. 12, 17, 33, 84; +S. A. MENDEZ, *CCL-I*, p. 104.

b) *El "paso" de Dios*. Caracterizar el encuentro con el misterio del Dios cristiano en el "rostro de los pobres" parecería un esfuerzo condenado al fracaso. Recogemos, sin embargo, algunos testimonios suficientemente indicativos de lo que para los obispos es más definitivo, sagrado y santo, configurando su ministerio en una fidelidad capaz de entregarlo todo, desde el prestigio eclesiástico... hasta la vida.

(1) «*La gloria de Dios es...* puesto que el primer mandamiento implica la mención del segundo que le está unido, acoger y servir la gloria del Dios vivo está unido a la búsqueda de vida para hombre¹⁷⁷. Por ello, la liturgia sacramental comunica la gloria de Dios al ser humano como tarea de amor y vida, profundamente humanizante¹⁷⁸. Así, vivir la "orto-doxia u orto-gloria de Dios" es un problema de "orto-praxis" para el ser humano¹⁷⁹.

Es ilustrativo el caso de Mons. O. Romero. Al iniciar su ministerio en San Salvador asumió una grave decisión pastoral como servicio a la "gloria de Dios". Ella correspondía a la celebración eucarística, es decir, a su *munus sanctificandi*¹⁸⁰. En esa circunstancia, relacionada con Medellín¹⁸¹, se afirmó que históricamente la gloria de Dios es...

*...*la vida del pobre*». La afirmación de San Ireneo «*gloria Dei, vivens homo*» fué reformulada por Mons. Romero en «*gloria Dei,*

¹⁷⁷ Cfr. +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 56.

¹⁷⁸ Medellín afirmó que la liturgia «mira en primer lugar a la gloria del Padre» y que allí «esa misma gloria se comunica a los hombres» (IX,6), «para ser verdaderamente hombres» (IX,3).

¹⁷⁹ Cfr. +P. CASALDALIGA - J. M. VIGIL, op. cit., p. 197; H. BOUESSE, "Glory of God", en *The concise sacramentum mundi*, op. cit., p. 575-576.

¹⁸⁰ Era 1977. + O. Romero venía de asumir la Arquidiócesis y de presidir el funeral del P. Rutilio Grande; consciente de la necesidad de «hacer algo importante que llamase la atención del país y sacudiese las conciencias» decide la misa única en la catedral, cfr. J. SOBRINO, *Un obispo con su pueblo*, p. 25-26, 29-31. J. R. BROCKMAN, "Monseigneur Romero. Martyr du Salvador. 1917-1980", Centurion, Paris 1984.

¹⁸¹ Además de la "misa única", los colegios católicos suspendieron clases por tres días para «reflexión y oración de la biblia, el Concilio y Medellín», cfr. J. SOBRINO, *Un obispo...*, p. 24.

*vivens pauper*¹⁸². De esa manera expresó una percepción del misterio de Dios cuya voluntad última, o su gloria, es la salvación de la vida humana empobrecida para que crezca hasta su plenitud. Así, la gloria de Dios aparece como la antítesis acontecimientos históricos en los que la vida de personas y pueblos se sacrifican por la "gloria" o grandeza inhumana de pocos. Lo que origina la pastoral que defiende y libera la vida oprimida es el abrasarse -a veces hasta la ira como Jesús y los profetas- por el «celo de la gloria de Dios y de la dignidad del hombre»¹⁸³. No es extraño, entonces, que Mons. Romero juzgase «preciso defender el mínimo que es el máximo don de Dios, la vida»¹⁸⁴, comenzando por donde está amenazada de forma más estructural y donde hay menos recursos.

*...*nadie más alto, nadie más bajo*». Estas palabras pertenecen a una mujer humilde, «la gloria del Padre es así, nadie más alto, nadie más bajo»¹⁸⁵. Ellas revelan el significado de la gloria de Dios en términos de vida humana, la fraternidad. En efecto, la "hermandad" es la forma de vivir la más profunda realidad humana pero también la más profunda realidad de Dios como Padre de todos. Su "voluntad" es que todos vivan como sus "hijos", como miembros de la misma familia y como "hermanos"; tal es su "gloria". Recibir ésta, es vivir el mismo amor de Dios a cuyos ojos los seres humanos son iguales en dignidad; por ello, la única preferencia que le agrada es la de los humildes y pobres, porque les restituye la igualdad fraterna que la historia humana les niega¹⁸⁶. Tal es el fundamento de la opción por los pobres. Ella traduce la experiencia de Dios como Padre, cuya soberanía se realiza en la fraternidad de sus hijos.

(1) *El "Dios de los pobres"*. En los pobres, Dios está «empequeñecido, oculto, sufriente y crucificado... Dios siempre

¹⁸² Cfr. *Ibid.*, p. 25-26; IRENEO, *Ad haer.*, IV, 19 PG VII, 1035-1037. Y luego de tres años repetirá la afirmación, cfr. +O. ROMERO, "La dimensión política de la fe... op. cit., p. 193.

¹⁸³ +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 55.

¹⁸⁴ Citado por J. SOBRINO, *Un obispo...*, p. 26.

¹⁸⁵ Habitante de Ribero Bonito (São Félix do Araguaia, Bra). Su obispo, +P. CASALDALIGA, comenta: «Ahí está toda la teología de la justicia social, de la socialización, de la fraternidad humana», en *Al acecho...*, p. 79.

¹⁸⁶ Cfr. M. GARNETT, *Don Pepe*, p. 6.

mayor, trascendente, última reserva de verdad, de bondad, de humanidad con que contamos los seres humanos»¹⁸⁷. Por ello, los pastores que viven esa experiencia llegan a «defender la causa de los pobres como la causa del mismo Dios», en su vida amenazada contemplan la negación de Dios; en sus esfuerzos por salir de la miseria ven el inicio de la gloria de Dios¹⁸⁸. La absoluta solidaridad con este Dios amoroso de la vida hace radicalmente libre ante todo poder o gloria humana surgidos de la ambición satisfecha y no de la gloria del amor generoso, como la de Jesús¹⁸⁹. Servir a la gloria de Dios -protegiendo la vida de los pobres aunque se deba enfrentar los poderes de este mundo y entregar la vida- revela hasta qué punto es sagrado y santo que Dios sea experimentado como “Padre” de todos y hasta qué punto existe la disposición de santificar su nombre, sirviendo la fraternidad humana. Desde la intimidad con ese misterio de Vida, del cual son testigos y servidores, experimentan una autoridad moral que les permite dar órdenes en su nombre. El celo por restablecer la gloria de Dios, agraviada en el sufrimiento de todo un pueblo, «cuyos lamentos suben hasta el cielo», da valor para pedir que se desobedezca la ley del pecado en favor de la Ley de Dios¹⁹⁰.

2. La concomitancia entre la liberación personal y colectiva

El *munus sanctificandi* no sólo busca la liberación del pecado en lo personal sino también en lo colectivo.

a) *Santidad y liberación, unidad de sentido y vocación.* En la dirección estructural de la conversión, Medellín ofreció un aporte con el concepto *liberación*. Así lo captaron los obispos del Nordeste II (Bra), en su documento «*Eu ouvi os clamores do meu povo*» al definir su ministerio en esa línea. Santidad y liberación, aunque no se identifican, poseen una unidad de sentido y proyecto, la *santidad*

¹⁸⁷ J. SOBRINO, *Un obispo...*, p. 27.

¹⁸⁸ Cfr. Doc. firmado por 11 obispos participantes en los funerales de O. ROMERO: AA. VV., “Reconocimiento y compromiso con motivo de la muerte de Mons. Oscar Romero”, en SVF, p. 461-463, aquí p. 462.

¹⁸⁹ La expresión es de A. VANHOYE, op. cit., p. 131.

¹⁹⁰ Celso visible en la última homilía de +O. ROMERO, “Homilía: 23.03.80”, en “Palabra...”, p. 94.

señala el acercamiento a Dios del ser humano, por obra del mismo Dios; la *liberación* indica los efectos personales y sociales del acercamiento de Dios a la historia. Ambos conceptos afirman la misma realidad desde ángulos diversos, exhibiendo la obra de la fe, la esperanza, y la caridad cristianas. Por ello, el *munus sanctificandi* al servir a la conversión de personas y estructuras sociales puede entenderse como «ministerio de la liberación».

La liberación de las opresiones históricas, incluso socio-políticas y económicas, hace parte de la vocación única y definitiva del ser humano. Por ello, la acción pastoral ha valorizado la participación de los creyentes en el proceso social que busca la liberación de situaciones y estructuras sociales que atentan contra la dignidad y la vida de los seres humanos. Así se ejerce la tarea santificadora que proviene del bautismo y se asume responsablemente la historia de salvación. Es claro que «la Salvación no se reduce al proceso de liberación humana pero lo asume»¹⁹¹. Por ello, sectores de la Iglesia latinoamericana han expresado *la realidad de la salvación* bajo el nombre de *liberación*¹⁹². Este concepto ha expresado la vivencia del misterio Pascual y la acogida del Reino de Dios como un proceso personal, sociopolítico y eclesial que procede de Dios y se dirige a él, gracias a la fuerza de su Espíritu que recrea todas las cosas. En ese proceso se participa por el ejercicio de la libertad, comprometiendo la vida en el logro de liberaciones parciales e históricas¹⁹³.

b) *La simultaneidad del pecado personal y social*. Servir a la universalización de la Pascua de Cristo pide del obispo ejercer un ministerio de liberación de lo que, según Medellín, «lleva, en el plano individual y social, a cometer verdaderos pecados, cuya cristalización aparece evidente en las estructuras injustas que caracterizan la situación de A.L.» (I,2). Esto supone, sin embargo,

¹⁹¹ +G. SCHIMITZ, "Elementos que definen la liberación integral", en *EHoy*, p. 181.

¹⁹² Cfr. +E. PIRONIO (m), "Relación sobre la evangelización del mundo en este tiempo en A.L.", en *EHoy*, p. 124.

¹⁹³ Cfr. +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 224, 242; SECRETARIADO DEL CELAM, "Medellín: una gran opción", en *CELAM* 24 (1969), 7.

(1) *Una visión comunitaria del ser humano* que sin desconocer sus dimensiones personales, únicas e irrepetibles, lo comprende inscrito en la totalidad social que él mismo contribuye a conservar o a transformar, es «un ser estructurado y estructurante. La historia, el sistema y el Reino lo hacen, pero a su vez, él hace el sistema, la historia y el Reino»¹⁹⁴. Tal dimensión social de la vida no es la simple suma de sujetos sino una realidad propia que debe pensarse socialmente y expresarse con categorías nuevas¹⁹⁵. Es lo que intentan, en lo teológico, los conceptos “pecado social” y “santidad social”¹⁹⁶ para expresar la percepción cristiana de lo social, de un lado, el desorden originado en la injusticia, fuente de sufrimiento y muerte de personas, grupos, pueblos y culturas; de otro lado, la estructuración respetuosa de la vida en una sociedad sin opresiones.

(2) *La percepción del “mal común”,* como lo hizo Medellín (cfr. I,2), al afirmar que la situación social contrariaba el bien común y un orden social integrado por creyentes. El “mal común” se juzgó como rechazo colectivo del don de Dios, de su paz, y, por tanto, como “pecado social”. Este no es la “dimensión social” del pecado personal; es «una realidad antropológica e histórica que afecta lo social en su originalidad propia» impidiendo la «comunión del pueblo»¹⁹⁷. Es un egoísmo radical que penetra la cultura y las estructuras sociales, imposibilitando el proyecto de comunión que Dios ofrece a la humanidad.

El pecado personal y social se construyen conjuntamente. Las opciones personales se exteriorizan en relaciones sociales, siendo éstas portadoras de gracia o pecado. Su institucionalización en organismos sociales hace duradero el pecado -o la gracia-, pasando de una generación a otra. Así, la «cristalización» o consolidación de una estructura de pecado se logra por aceptación colectiva a través de la costumbre, tradición, cultura o legislación. Formado al interior de colectividades estructuradas, el ser humano interioriza las formas

¹⁹⁴ +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 219.

¹⁹⁵ Cfr. +A. LORSCHIEDER (m), Observaciones con respecto a la 'Instrucción... op. cit., en TL (*dosster*), 704.

¹⁹⁶ Cfr. +P. CASALDALIGA - J. M. VIGIL, op. cit., p. 221-225.

¹⁹⁷ +P. ARNS, "Le pechè contre la communion du peuple", en SYNODE DES EVEQUES. ROME 1983, op. cit., p. 73.

existentes de gracia o de pecado que estarán a la base de sus opciones personales, dándose nuevos procesos de aceptación o rechazo del pecado¹⁹⁸.

Las estructuras sociales no poseen conciencia y ejercicio de la libertad y, por tanto, carecen de responsabilidad moral. Ellas son "portadoras" de la situación de gracia o de pecado. Y puesto que el acto moral es personal, la responsabilidad del pecado social se determina por «el grado de participación y de responsabilidad frente al bien común»¹⁹⁹. Por ello al obispo y a los líderes en los diversos campos de actividad social les cabe una grave responsabilidad²⁰⁰.

c) *La simultaneidad de la santidad personal y social.* Quien encarna el poder -como ministerio confiado en la Iglesia- para luchar contra el mal es el obispo²⁰¹. Tiene la misión de estimular la insolidaridad contra el pecado, sirviendo simultáneamente a la renovación interior de las personas y a la renovación estructural de la sociedad. Ambos aspectos están en el horizonte del Reino, hacen parte de la liberación a la que sirve la Iglesia y deben buscarse concomitantemente, pues «son términos inseparables que se condicionan mutuamente»²⁰².

Entre la liberación personal y social no debe haber dicotomías. El aliento a dado a las liberaciones históricas no elimina el estímulo a los procesos de liberación personal, conversión, penitencia, ascesis y lucha contra las propias pasiones ganan proyección histórico-social²⁰³. Además, la participación de los creyentes en las liberaciones histórico-sociales contribuye a su fermentación evangélica, impidiendo

¹⁹⁸ Cfr. +P. CASALDALIGA - J. M. VIGIL, op. cit., p. 225; I. BERTEN, *Christ pour les pauvres. Dieu à la marge de l'histoire*, Cerf, 2ª ed., Paris 1990, 126 p., aquí p. 41-47.

¹⁹⁹ +P. ARNS, *Le péché contre la communion...*, op. cit., 75.

²⁰⁰ +P. E. ARNS, en *ibid.*, p. 75.

²⁰¹ Cfr. J. COMBLIN, *La puissance de l'Église face aux puissances du mal: le cas de l'Amérique Latine*, *Concilium* 217 (1988), 135.

²⁰² +C. PARTELI (m), en *Hay quienes oyen con disgusto la palabra Liberación*, en *CELAM* 35 (1970), 4.

²⁰³ Cfr. +P. CASALDALIGA - J. M. VIGIL, op. cit., p. 229-234; +J. M. PIRES (m), *Do Centro...*, p. 99-100; G. CAMPREDON, *Louis...*, p. 182; +L. VALLEJOS, "Carta Pastoral. Cuaresma 1978", en *DOSA*, p. 50-51.

que éstas se reduzcan a una sola dimensión; los creyentes aportan algo propio y original, integralidad, radicalidad, trascendencia, amplitud e historicidad²⁰⁴. Las liberaciones personales se sitúan y enriquecen ese proceso, ofreciendo frutos de fraternidad y comunión.

d) *El sacerdocio común y la transformación social.* El compromiso creyente con la transformación de las estructuras sociales portadoras de pecado se ha vivido como ejercicio del sacerdocio bautismal -común y ministerial-. Desde Medellín, el sacerdocio común se ejerció como compromiso con la promoción humana y la eliminación de situaciones de pecado que originaban la tragedia social del continente. La pobreza y la injusticia sufrida por las mayorías sociales se acogió como un problema espiritual, que puso en marcha un amplio movimiento de solidaridad deseoso de construir «cielos nuevos y la tierra nueva donde habitará la justicia» (2 Pe 3, 13). El esfuerzo colectivo por cambiar las estructuras injustas ha sido una vasta liturgia espiritual ofrecida a Dios Padre para «quitar el pecado del mundo» (Jn 1,29) y acoger en el continente la historia de salvación²⁰⁵.

(1) *El Evangelio como metodología*, este ejercicio del sacerdocio bautismal se ha nutrido del Reino de Dios, no apenas como utopía alcanzable en plenitud por don de Dios sino como camino o metodología de vida puesto que es gracia entregada en el aquí y ahora de la historia, personal y social²⁰⁶. En ese camino, y acogiendo el Hombre Nuevo por su Palabra y sus sacramentos, los bautizados se sienten bajo el dinamismo del Espíritu, que renueva la faz de la tierra, creando un mundo nuevo, personal y social, libre de la dominación del pecado. La fuerza de esta utopía/realidad ha hecho de la esperanza cristiana una esperanza activa²⁰⁷.

²⁰⁴ Cfr. +G. SCHNITZ, "Elementos que definen la evangelización integral", en *EHoy*, p. 181.

²⁰⁵ Cfr. +O. ROMERO, "Homilía: 09.12.79", en *Palabra...*, p. 63; +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 202; A. PARRA, "Ministerios laicales", en *Mysterium Liberationis*, vol.II: p. 319-343.

²⁰⁶ Cfr. +O. ROMERO, "Homilía: 03.12.78", en *Palabra...*, p. 62.

²⁰⁷ Cfr. +O. ROMERO, "Homilía: 07.01.79", en *ibid.*, p. 63; +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 263-270.

(2) *Las organizaciones sociales como instrumentos*, la historia salvífica se busca, ensaya y construye con esperanza, a través de un sinnúmero de actividades, grupos y organismos que, en parte, son expresión de la vida de la Iglesia, unos con finalidad más eclesial, otros más socio-política. Ellos aparecen como mediaciones sociales que permiten al orden objetivo de la salvación tomar carne en la historia. Las organizaciones o movimientos sociales que sirven a la vida y a sus necesidades básicas, a la justicia y a la paz social, se asumen como instrumentos para transformar las realidades locales, logrando liberaciones históricas y parciales que acogen los valores del Reino en personas y estructuras de convivencia²⁰⁸. En las organizaciones sociales, los creyentes se comprometen, ejerciendo su sacerdocio bautismal, dando lo mejor de sí. Su propósito ha sido «ser socialmente consecuentes con el amor» o lograr la «praxicidad» de la caridad²⁰⁹. En ese compromiso muchos hombres y mujeres han testimoniado, hasta el extremo, el amor de Dios que se ha hecho carne en ellos²¹⁰.

(3) *La "santidad" en lo político*. El compromiso más allá de lo familiar o vecinal ha permitido redescubrir la nobleza de la vocación política como espacio para el servicio y el amor cristianos²¹¹. Aún, el espacio partidario puede ser una forma histórica de sacerdocio común, de culto agradable a Dios y de crecimiento en santidad si se guía por el criterio evangélico de entregar la vida en servicio de muchos (Mc 10, 45). La actividad política -en sentido amplio y partidario-, como entrega personal en favor de la promoción humana y la liberación de los pobres, expresa que el sacerdocio común no se satisface con la indignación ética ante la injusticia o los males históricos; trabaja por una comunidad humana capaz de acoger a Dios y de expresarlo en sus estructuras colectivas, fraternamente y en el espíritu de las bienaventuranzas.

²⁰⁸ Cfr. +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 191; J. B. LIBANIO, "Igreja de Vitória: opções e diretrizes. Reflexões sobre um documento" en *Perspectiva Teológica* 20 (1988), 114.

²⁰⁹ +P. CASALDALIGA - J. M. VIGIL, op. cit., p. 199.

²¹⁰ Cfr. +O. ROMERO, "Homilía: 11.11.79", en *Palabra...*, p. 59 (acento nuestro). Sobre la experiencia martirial reciente en A.L., cfr. J. MARINS (m), *Memoria peligrosa. Héroes y Mártires...*

²¹¹ +O. ROMERO, "Homilía: 15.04.79", en *Palabra...*, p. 57.

Se anhela, no sólo una santidad personal sino también una "santidad política"²¹²; es decir, una forma comunitaria de ser en el mundo en proximidad con la comunión trinitaria, configurando las relaciones sociales según los valores del Reino de Dios. Es una santidad colectiva expresada en la estructuración formas sociales de misericordia, justicia, solidaridad, tolerancia y participación. Ella no agrada a poderes inicuaamente contruídos como lo confirma la muerte violenta de muchos testigos de esa experiencia de Dios no conciliante con situaciones de pecado social.

Quienes encarnaron los dinamismos descritos son ya propuestos como ejemplos de vida ante el pueblo de Dios. Es lo sucedido con obispos como E. Alvear, L. Proaño, E. Angelelli y O. Romero. Este último es el más significativo, muchos se recogen ante su tumba, guardan su imagen, oran en su memoria y piden a Dios por su intercesión²¹³; su testimonio no sólo impactó al pueblo humilde; para muchos obispos es ejemplo de buen pastor y el obispo soñado en Medellín y en Puebla²¹⁴.

(4) *El servicio episcopal y presbiteral al sacerdocio común* ha sido articular la santidad cristiana en sus dimensiones personales con el compromiso social y político para que éste sea fecundado por la vida en el Espíritu. Los obispos han velado para que el compromiso creyente guarde la fidelidad a Jesucristo y el sentido eclesial de los bautizados, además de la identidad del ministerio de los presbíteros²¹⁵. Este último aspecto ha sido decisivo, según Mons. O. Romero, el servicio de los presbíteros al pueblo «no puede confundirse con otros servicios de carácter *meramente político* y... por eso tiene que llevar una distinción, una *santidad* como Cristo la quiere,

²¹² Cfr. +P. CASALDALIGA - J. M. VIGIL, op. cit., p. 244; L. BOFF, *La fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander, 1981, p. 209-262; J. SOBRINO, *Profil d'une sainteté politique*, Concilium 183 (1983), 35-44.

²¹³ Cfr. +P. CASALDALIGA, *Un santo de todos...*, p. 11-12; ID., *Cartas a mis amigos*, Nueva Utopía, Madrid 1992, p. 143, 180-182, 184-185; CH. ANTOINE, *Pour l'honneur de mes frères*, Karthala, Paris 1991, p. 26, 38.

²¹⁴ Cfr. +L. VALLEJOS, en DOSA, p. 73; +J. DE NEVARES, *La verdad...*, p. 51; +M. HESAYNE, *Cartas...*, p. 90; +S. A. MENDEZ, CCL-1, 55-57, 236; CCL-2, 87-91, 271-275; AA VV, "Reconocimiento y compromiso con motivo de la muerte de Mons. Oscar Romero", en SVF, 461.

²¹⁵ Cfr. +O. ROMERO, *Diario*, 194, 200, 220, 427, 454.

precisamente, para que sea más eficaz en el trabajo de la *liberación del pueblo*²¹⁶.

(5) *La acción santificadora del obispo en lo político* ha proyectado su *munus sanctificandi* al ámbito del bien común, como una responsabilidad con su misión²¹⁷, debe señalar los falsos absolutos de la vida política y lo que siendo "legal" o socialmente habitual es contrario a la voluntad de Dios o menos portador de dinamismos evangélicos. En ocasiones ha debido incitar a la desobediencia civil²¹⁸ como forma social de resistir al pecado estructurado y colectivo, abriendo a todos la posibilidad de avanzar hacia formas colectivas de santidad.

Su diaconía santificadora en lo político no se da sólo al convocar a una mayor radicalidad en la vida cristiana. Sus interpelaciones se dirigen a las mediaciones políticas. Las critica e interroga desde el criterio último del servicio a la vida de todos y a las mayorías pobres. Les recuerda que -aunque se luche por fines justos- no todo es válido en política; que el fin no justifica los medios pues «no se pueden hacer cosas inconvenientes para lograr fines buenos»²¹⁹ y que, tratándose del bien común, la acción política no puede estar en contradicción con él²²⁰.

Además, se propone liberar personas y grupos de maniqueísmos sociales y políticos, endurecimientos sectarios, dogmatismos simplificadores o mentiras sociales. Estimula el diálogo, el debate, la discusión popular, el discernimiento común de valores y proyectos que pueden salvar la vida de todos²²¹. Aunque las organizaciones, grupos y movimientos que buscan la justicia no son necesariamente

²¹⁶ Ibid, p. 345 (acentos nuestros).

²¹⁷ Cfr. +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 47-49; I, ELLACURIA, "Mons. Romero, un enviado de Dios...", op. cit., p. 10.

²¹⁸ Cfr. +O. ROMERO, "Homilía: 23.3.80", en *Palabra...*, p. 94; +J. M. PIRES (m), "D. José María Pires responde", en J. QUEIROZ, op. cit., p. 90.

²¹⁹ +O. ROMERO, "Homilía: 2.09.79", en *Palabra...*, p. 112; +S. A. MENDEZ, *CCL-1*, p. 114.

²²⁰ Cfr. +O. ROMERO, "Homilía: 6.01.80", en *Palabra...*, p. 73.

²²¹ Cfr. L. A. GOMEZ DE SOUZA, *Classes populares e Igreja nos caminhos da História*, Vozes, Petrópolis 1982, p. 285; +O. ROMERO, "Homilía: 6.01.80", en *Palabra...*, p. 73.

cristianos, sabe que «más allá de los límites de la Iglesia hay mucha fuerza de redención de Cristo» porque el «Espíritu de Jesús» «impulsa los intentos libertarios de los hombres». Por eso, «la Iglesia tratará de comprenderlos así para purificarlos y animarlos e incorporarlos (...) en el proyecto global de la redención cristiana»²²².

Así mismo invita a todo poder social, incluso el de la Iglesia, a vivir su pascua en favor del bien común. Quiere liberarlos de las trampas e ilusiones del pecado al intentar conservarse como tales, haciéndose dominación y no servicio. Su poder como obispo sirve a la santidad política, buscando que las reformas sociales no se tiñan de sangre, llamando a la cordura para evitar extremismos de izquierda o derecha, recordando el deber de toda autoridad de ser una fuerza moral y pidiendo a quienes poseen el poder económico que «oigan la voz de Dios» y «compartan por amor» antes que se agudicen de los conflictos sociales²²³.

Conclusión: En el ejercicio del *munus sanctificandi* que percibe a Dios en el rostro de los pobres, viendo en ellos los hermanos en quien está herida la "gloria de Dios", subir hacia Dios ha sido también bajar a la historia, ir a El ha estado en unión con ir al mundo, el contemplar con el militar, la gratuidad con el esfuerzo, la verticalidad con la horizontalidad²²⁴ y el acoger el Reino con el construirlo a través de mediaciones, según los retos del continente, liberación de la injusticia, participación, paz y desarrollo.

Se ha vivido y buscado una santidad personal y eclesial al interior del compromiso histórico por construir estructuras comunitarias y sociales que por su equidad y fraternidad reflejen el reinado de Dios. Esta santidad social se ha buscado por la fuerza del amor, de la oblación personal, del respeto a la diferencia y la libertad. Ella ha pretendido la liberación del pecado, tomando sobre sí el peso del

²²² +O. ROMERO - +A. RIVERA Y DAMAS, "La Iglesia y las organizaciones políticas populares", op. cit., p. 32.

²²³ Cfr. +O. ROMERO, "Homilía: 2.03.80", "Homilía: 9.03.80" y "Homilía: 21.10.79", en *Palabra...* p. 84-85, 70; "Homilía: 6.01.80" y "Homilía: 13.01.80", en *ibid.*, p. 72, 89-90.

²²⁴ Cfr. +P. CASALDALIGA, "Preguntas para subir y bajar el Monte Carmelo", en +P. CASALDALIGA - J. M. VIGIL, op. cit., p. 9-22.

sufrimiento de otros y no causándolo²²⁵, evitando caer en formas integristas, violentas o totalitarias. Por ello es una santidad acogida y expresada en el servicio heroico al crecimiento de la vida.

Al ejercer su *munus sanctificandi*, los obispos han buscado que sus pueblos tengan vida, vida digna, de personas, de hijos de Dios. Como ministros del Dios de la vida, «que no se complace en un sacrificado rebaño de muertos», han querido que éste viva y en abundancia (Jn 10, 10); por eso han estimulado «la salud, la libertad, la participación, la identidad, la alegría de un pueblo»²²⁶. Como el Buen Pastor se han ocupado de «salvar de la muerte (...) diaria y colectiva (...) muerta o matada (...) que diezma apocalípticamente (...) todos los países de nuestro continente, en mayor o menor proporción, diversificadamente en las diversas regiones, pero realmente en todas ellas»²²⁷.

III. EL *MUNUS REGENDI* DEL OBISPO COMO 'PARACLITO' DE LA COMUNION

El obispo debe regir su Iglesia local siendo un signo de unidad (A). En A.L., después de Medellín, algunos lo han hecho como "paráclitos" de la comunión, al abogar por la vida oprimida y por un nuevo orden social y eclesial (B). Efectuando esa misión, en comunión con sus pueblos (C), hicieron de su poder un servicio crucificado (D).

²²⁵ Cfr. +J. M. PIRES (m), *Do Centro...*, p. 52-53.

²²⁶ CASALDALIGA +P., *Al acecho...*, p. 184.

²²⁷ *Ibid.*

A. LA PRESIDENCIA ECLESIAL COMO SERVICIO A LA VIDA EN COMUNION

En el Vaticano II la Iglesia definió su realidad misterico-sacramental como "comunión"²²⁸. Ese paradigma, decisivo desde sus orígenes²²⁹, señala que el Espíritu gesta la comunión, llevando a la perfección la obra de Cristo (Rom 8,18-26). El Espíritu logra la comunión de los creyentes en la fe, dando diversidad de funciones y carismas (1Co 12,4-11; LG,10). Esa dimensión misterico-sacramental se manifiesta en su realidad histórica como cuerpo social, es "cuerpo de Cristo" forjado por la gracia que opera en los sacramentos y es "pueblo de creyentes" organizado socialmente. Quien preside la Eucaristía, que la constituye "cuerpo de Cristo", es también presidente de la comunidad eclesial en su estructuración histórica²³⁰.

1. La misión de "estar-al-frente" de la comunidad

Como "sumo sacerdote" de un pueblo sacerdotal, el obispo congrega al pueblo y vela por su comunión. Por su consagración episcopal debe "estar-al-frente" de la casa (epi ton oikon) de Cristo (Hb 3,6)²³¹, velando por el bien de toda la Iglesia (CD,4-7) pero, en especial, de una porción del pueblo de Dios (CD,11-21), en comunión con el sumo pontífice (CD,2b,11)²³².

²²⁸ La temática es abundante pero no se sistematizó: cfr. sólo LG, 4, 7, 8, 9, 13, 15, 18, 21, 22, 23, 50; H. LEGRAND, "La réalisation de l'Église... op. cit., p. 150; SYNODE EXTRAORDINAIRE 1985, "Synthèse des travaux de l'Assemblée synodale. Rapport final", *Documentation Catholique*, 1909 (1986), 36-42. Además, LG 23 ve la Iglesia universal como una comunión de Iglesias; igual *Orientalium Ecclesiarum* 2; CD, 11 en la Iglesia particular.

²²⁹ Cfr. J. M. R. TILLARD, *Église d'Églises. L'écclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1987, p. 15-37. También SYNODE EXTRAORDINAIRE 1985, "Synthèse des travaux...", op. cit., 39.

²³⁰ Cfr. Y. CONGAR, "De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle", en *EE*, p. 253.

²³¹ Cfr. A. GONZALEZ DORADO, op. cit., p. 36 y 56; +O. ROMERO, *Diario*, p. 127.

²³² +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 163; cfr. +O. ROMERO, *Diario*, p. 48-51, 57, 73, 163, 173, 178-179, 406-407. +S. A. MENDEZ, *Jesús, los pobres...*, p. 81.

a) *Carisma-ministerio*²³³ para servir la comunión de carismas.

En la Iglesia -comunidad toda carismática por obra del Espíritu-, el obispo recibe la gracia (LG,12) para edificar su rebaño en verdad y santidad (LG,27). Para ello tiene un poder propio, ordinario e inmediato (LG,27) con el que discierne los carismas (LG,12) y vela por su unidad de acción (LG,30). La tradición eclesial vió en la imposición de las manos el gesto sacramental que expresa el don del Espíritu y la misión²³⁴. El obispo es servidor de la comunión que obra el Espíritu siendo «signo y principio de la comunión»²³⁵ y estimulando la comunión en torno a Jesucristo y al proyecto evangelizador que hace de la Iglesia un «signo e instrumento del Reino», cuya misión es la comunión de la familia humana (LG,9).

Como servidor de la acción del Espíritu, el obispo tiene la tarea de proteger y animar los carismas personales y grupales que aquel suscita en la Iglesia. Ello no significa monopolio, ni uniformización de carismas, pues él no puede «arrogarse la totalidad de la obra»; por el contrario, evangélicamente, más que ningún otro debe proclamar con obras y palabras que es un servidor como los otros (Lc 17,10), esperando, deseando y reconociendo que el Espíritu haga posible otros ministerios que completen, corrijan, reformen y cuestionen la obra realizada²³⁶.

b) *Ministerio en el cruce de estructuras de comunión.*

Usualmente se piensa que el obispo se encuentra abierto a dos pulsiones, la del Espíritu, pues su misión se inscribe en la *estructura carismática y ministerial de la Iglesia* y la de la autoridad eclesial, que en su caso es el Papa y el colegio episcopal, ya que su ministerio hace parte de la *estructura jerárquica de la Iglesia*²³⁷. La experiencia ministerial en A.L., ha mostrado una tercera pulsión que expresa la *estructura comunitaria de la Iglesia*, es la nacida en la voz del

²³³ Carisma en cuanto «don de Dios»; ministerio en cuanto «servicio» cfr. +S. A. MENDEZ, *Jesús...*, p. 75

²³⁴ Cfr. J. LECUYER, «L'Épiscopat comme sacrement», en *E.VAT.II, Tome III*, p. 746-748.

²³⁵ +E. PIRONIO (m), «Celam. Medellín. A.L. Reflexiones sobre el CELAM...», en *MRCelam*, p. 31; Cfr. K. RAHNER, «Quelques réflexions sur les principes constitutionnels de l'Église», en *EE*, p. 557-558.

²³⁶ Cfr. +S. A. MENDEZ, *Jesucristo, los pobres...*, p. 80; *ID.*, *CCL-1*, p. 249-250.

²³⁷ Cfr. K. RAHNER, *op. cit.*, p. 559.

pueblo, empobrecido y creyente, portador de un clamor de liberación y vida digna. Esta voz se podría entender como voz de Dios o como signo del Espíritu²³⁸, pero el resultado es igual, señalar que el obispo debe servir a la comunión respondiendo a las exigencias de bien de Dios, del colegio episcopal y del pueblo de Dios. Su misión articula estas estructuras de comunión, siendo llamado a arbitrar las tensiones que pueden surgir entre ellas.

2. Desafíos en la construcción de la comunión

La comunión de los seres humanos por lo que toca a Dios es un don. Por lo que toca a los seres humanos está en construcción, éstos deben acoger ese don, disponiendo las mediaciones que lo harían histórico²³⁹. Por ello, la Iglesia debe servir a la comunión humana transformando lo que la impide en sus instituciones (a,b) y en la sociedad (c).

a) *Obstáculos surgidos en la comunidad eclesial.* Aunque la comunión en la Iglesia es real, tiene debilidades que señalan su deficiente acogida de la comunión divina. Después de siglos, se desarrolló una fisura entre clero y laicado²⁴⁰ sobrepuesta a la oposición Iglesia-mundo²⁴¹. Así mismo, los ministerios ordenados tomaron una configuración jerárquica acentuando su poder sagrado²⁴², mientras que el N.T. los designaba desde una perspectiva cercana a la vida ordinaria²⁴³. Posteriormente, la comunión eclesial

²³⁸ Es lo que han hecho Medellín (In,4) y Puebla (n.15, 201, 219, 1128).

²³⁹ Cfr. J. B. LIBANIO, Igreja de Vitória: opções e diretrizes. Reflexes sobre um documento, *Perspectiva Teológica* 20 (1988), 112.

²⁴⁰ Cfr. A. FAIVRE, *Ordonner...*, op. cit., p. 97-98, 139; G. ALBERIGO, O povo de Deus na experiência de Fé, *Concilium* 196 (1984), 36; B. SESBOUE, "Ministère et sacerdoce", en *MMNT*, p. 479-480; I. DE LA POTTERIE, "L'origine et le sens primitif du mot «Laïc»", en I. DE LA POTTERIE - S. LYONNET, op. cit., p. 13-29.

²⁴¹ Cfr. E. SCHILLEBEECKX, Ministerios en la Iglesia de los Pobres, *Concilium* 196 (1984), 128.

²⁴² Cfr. A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, op. cit., p.172-180; T. F. O'MEARA, Philosophical models in ecclesiology, *Theological Studies* 39/1 (1978), 3-21, aquí 6-9.

²⁴³ Cfr. Y. CONGAR, *La hiérarchie comme service...*, op. cit., 80; P. BENOIT, *Les origines apostoliques de l'Épiscopat...*, op. cit., 13-57; A. LEMAIRE, *Les Ministère aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, prêtres, diacres*, Cerf, Paris 1971, 249 p.

sufrió fracturas en la confesión de la fe, por disputas entre los poderes eclesiástico y civil²⁴⁴, y la brecha entre Iglesia y cultura moderna²⁴⁵. En el horizonte de esta última, se ve con malestar el ejercicio del poder de gobierno y la concepción de comunión en la Iglesia²⁴⁶. Más aún, vive una paradoja ante la sociedad, ésta encontró mecanismos para salvaguardar la libertad e igualdad jurídica, mientras la Iglesia no logra hacer real la libertad e igualdad de los bautizados²⁴⁷.

b) *Obstáculos surgidos del ejercicio de la autoridad.* A pesar del Vaticano II, persiste en mentalidades y prácticas una visión piramidal de la comunión entre bautizados²⁴⁸. Con todo, no deben desconocerse esfuerzos a nivel episcopal²⁴⁹ y diocesano²⁵⁰, pero debe avanzarse en la responsabilización y *koinonía* del poder de decisión, buscando que el ejercicio del ministerio ordenado se aproxime más del servicio que del absolutismo²⁵¹. Aunque la Iglesia no es una democracia²⁵², debe ser más que ella, su vocación es la de una comunidad fraterna. Tal clima, aunque don de Dios, se logra participando en la Iglesia a través de instituciones; desde ellas, el

²⁴⁴ G. ALBERIGO, *O povo de Deus na experiência de Fe*, op. cit., p. 37; C. PALACIO, op. cit., p.162.

²⁴⁵ La dificultad de la Iglesia para acoger los DDHH y la libertad religiosa testimonian esa ruptura cfr. V. CODINA, op. cit., p. 72.

²⁴⁶ Cfr. J. DELUMEAU, "Les conditions actuelles d'une nouvelle évangélisation", en COLL, *Le Rêve de Compostelle*, Centurion, Paris 1989, p. 306; CH. DUQUOC., Memoria eclesial y ambigüedad, *Concilium* 227 (1990), 55.

²⁴⁷ Cfr. P. VALDRINI, Exercice du pouvoir et principe de soumission, *Concilium* 217 (1988), 119-127.

²⁴⁸ Cfr. R. PARENT, *Une Église de baptisés pour surmonter l'opposition clercs/laïcs*, Paulines-Cerf, Montreal-Paris 1987, especialmente, p. 13-31.

²⁴⁹ Cfr. F. HOUTART, "Les formes modernes de la collégialité épiscopale", en EE, p. 497-535; PH. LAURENT, Les conseils épiscopaux continentaux: un échelon intermédiaire?, *Pouvoirs* 17 (1981), 85-94.

²⁵⁰ Cfr. M. HEBRARD, *Revolution tranquille chez les catholiques. Voyage au pays des Synodes diocésains*, Centurion, Paris 1989. 234 p.; J. VITORIO, Vitória, uma Igreja à escuta do Espírito, *Perspectiva Teológica* 20 (1988), 95-105; J. B. LIBANIO, *Igreja de Vitória...* op. cit., en ibid., p. 107-114; A. ACERBI, "L'ecclesiologia à la base des institutions ecclésiales post-conciliaires", en G. ALBERIGO, *Les Églises après le Vatican II...*, p. 244-252.

²⁵¹ Cfr. C. PALACIO, op. cit., p. 166-167; cfr. P. VALDRINI, Exercice du pouvoir et principe de soumission, op. cit., p.126-127; +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 67.

²⁵² Cfr. TORFS R., *Auctoritas, potestas, iurisdictio...*, op. cit., p. 90.

pueblo de Dios puede y debe contribuir a conservar el carácter fraterno y servicial de las estructuras de gobierno y de las personas que lo ejercen para que no se distancien del resto de los bautizados.

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 evita los problemas que surgen en el choque de las interpretaciones o de la deficiencia de ciertas estructuras. Incluso, el concepto mismo de comunión da pie a formas que varían, desde la co-existencia sin conflictos a la uniformidad jurídica, o al centralismo más absoluto²⁵³. Para evitar tales ambigüedades deben buscarse estructuras que permitan superar las fisuras y fracturas del cuerpo eclesial. La Iglesia debe ser una comunidad fraterna que vive en "comunión diferenciada"²⁵⁴, respetando los derechos y deberes de los bautizados, y sus Iglesias.

c) *Desafíos nacidos de la injusticia social.* Los obispos de A.L. enfrentaron el "aggiornamento" conciliar en sociedades atravesadas por tensiones sociales y procesos de transformación estructural. La búsqueda de la "actualización" eclesial no se separó de la construcción de una sociedad justa²⁵⁵. En verdad, los problemas sociales eran y son eclesiales, hermanos en la fe se enfrentan social, económica y políticamente, por la implantación de un modelo de desarrollo que excluye la mayoría de la población y, por ello, la dimensión ética²⁵⁶, es un «sistema económico, social y político que tiende cada vez más a abrir diferencias sociales»²⁵⁷ y que, impregnado de materialismo,

²⁵³ G. VOGEL, "Unité de l'Église et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du III au V^{ème} siècle", en *EE*, p. 622.

²⁵⁴ Concepto de PH. WARNIER, "Pour une Église pluraliste", en COLL, *Actualité d'un prophète. Actes du colloque Guy-Marie Riobé. Orléans 12 et 13 Novembre 1988*, Témoignage Chrétien, Paris 1989. 302 p., p. 128.

²⁵⁵ Cfr. G. VALENCIA (m), Carta abierta a mis hermanos sacerdotes, *CELAM* 20 (1969), 7; S. CONRADO, "D. Paulo, Pastor da grande cidade", en +PEA: *Cardeal da...*, p. 21; +J. M. PIRES (m), *Do Centro...*, p. 80-81.

²⁵⁶ A. GONZALEZ DORADO, op. cit., p. 70; cfr. OBISPOS DEL SUR ANDINO (Per), "Recogiendo el Clamor", en *SLE*, p. 39; +J. M. PIRES (m), *Do Centro...*, p. 174; +L. VALLEJOS, en *DOSA*, p. 56.

²⁵⁷ Expresión de +O. Romero, citada por J. M. MARINS (m) et al., *Memoria peligrosa...*, op. cit., p. 277; *Puebla*, n.28; cfr. +J. M. PIRES (m), *Do Centro...*, p. 131, 164.

produce ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres.

¿Cómo ser sacramento de comunión en este contexto con procesos económicos que van en sentido inverso, ahondando abismos sociales?. ¿Cómo formar comunidades cristianas que no legitimen -con su discurso o sus estructuras- las múltiples divisiones? Medellín juzgó prioritario trabajar por la comunión social y eclesial desde los pobres (XIV,8), puesto que cristianamente, el bien común se debe construir a partir de los más débiles²⁵⁸. Esa vía permitía «responder, como Jesús a los prohibidos de la vida, siendo para ellos buena noticia de supervivencia, de dignidad, de liberación, y de esperanza»²⁵⁹.

La Iglesia comenzó a apoyar las nobles reivindicaciones en favor de la justicia social, la oposición de algunos obispos a los gobiernos surgió al constatarse la sustitución del bien común por el particular, siendo el Estado controlado por grupos privilegiados²⁶⁰; la oposición se hizo más firme cuando, ante los esfuerzos de transformación social, el Estado efectuó una subversión contra sus ciudadanos, implementando regímenes de "seguridad nacional" para defender un proyecto capitalista de desarrollo ante una supuesta penetración marxista e imponiendo un concepto de unidad y seguridad que eliminó físicamente a sus opositores²⁶¹.

Los obispos se vieron en la paradoja de servir a la comunión, deslegitimando el "orden social" y animando la búsqueda de otro "nuevo y justo". La defensa de los derechos de los pobres recogió el derecho de todo ser humano a vivir dignamente, participando en una sociedad que le permita el desarrollo por el paso de condiciones menos humanas a más humanas, lo cual se juzgó "subversivo" por

²⁵⁹ +P. CASALDALIGA - J. M. VIGIL, op. cit., p. 17.

²⁶⁰ Cfr. +J. M. PIRES (m), *Do Centro...*, p. 71-73, en texto de 1967, analiza las relaciones entre "clero y gobierno". +O. ROMERO, en Homilía, 11.11.79, citada por J. MARINS (m), *Memoria peligrosa...*, p. 12; +P. ARNS, citado por BITTENCOURT - MARKUM, op. cit., p. 29.

²⁶¹ Esto hizo el régimen militar argentino, desde 1976, según +M. HESAYNE, *Cartas por la vida*, 67. Sobre la seguridad nacional, cfr. +P. ARNS, *Discutiendo o papel da Igreja*, Loyola, São Paulo 1980, p. 51-54; M. SCHOYANS, *Destin du Brésil*. Gembloux. Duculot 1973, 230 p.

el Estado y sus beneficiados. Sin embargo, para los obispos, «predicar y denunciar el desorden de una situación que subvierte el orden del propio Dios»²⁶² que es la comunión, era su deber pastoral. Su tarea se entendió, entonces, no como servicio al orden social sino al pueblo y las relaciones con los gobiernos se guiaron por este criterio que también se aplicó a otros organismos sociales²⁶³.

Sin embargo, ¿esta orientación del *munus regendi* ocupado en la búsqueda de una comunión social y política no olvida la comunidad eclesial?. Y al colocar como centro de la comunión eclesial y social el servicio a los pobres, ¿el obispo sigue siendo un servidor de la comunión y la reconciliación universal que obra el Espíritu?

B. EL OBISPO Y SU FUNCION DE 'PARACLITO' DE LA VIDA EN COMUNION

Lo anterior nos hace pensar que algunos obispos, en A.L., han ejercido su *munus regendi* a modo de 'paráclitos' de la vida en comunión. Esta categoría nos ayuda a comprender un ejercicio de gobierno en la Iglesia con profundo impacto sobre la comunión social.

²⁶² Expresión de +O. ROMERO, citada por J. MARINS (m), *Memoria peligrosa...*, p. 286; cfr. "Comunicado de Quince obispos del Nordeste", en SL, 59; C. VELEZ, Un Obispo subversivo?, *Estudios Centroamericanos* 235 (1968), 43-49; +H. CAMARA (m), Les subversifs sont ceux qui nous accusent, *Informations Catholiques Internationales*, 328 (1969), 4-6; +J. M. PIRES (m), *Do Centro...*, p. 140-144.

²⁶³ Cfr. +O. ROMERO, *Diario*, p. 129, 146, 304; quien diferencia entre lo "personal" y lo "oficial" en sus relaciones con miembros del gobierno, cfr. *ibid.*, p. 446; +M HESAYNE, *Cartas...*, p. 91.

1. La noción del 'Paráclito'

El concepto "Paráclito"²⁶⁴ sólo está en los escritos juaninos²⁶⁵ y deriva del griego *parakalein*. Tiene un sentido forense y designa al que debe venir en ayuda de un inculpado ante la corte de justicia, siendo su abogado, su defensor o intercesor. Para Brown R., el sentido de "abogado defensor" se aplica a Cristo ante el Padre (1 Jn 2,1) pero no al Paráclito en la tierra, cuyo sentido es "acusador del mundo". Debe recordarse que la teología de Juan tiene la forma de un proceso que opone a Jesús y al mundo. Al morir Jesús, el conflicto afectará a los discípulos. El Paráclito sustentará la causa de Jesús junto a ellos²⁶⁶.

En el discurso de despedida, Jesús menciona el Paráclito cinco veces. En la primera, llama al Espíritu «otro Paráclito» que estará siempre con los discípulos (14,16), que es «Espíritu de verdad» (14,17) y que el mundo no puede recibir²⁶⁷. En la segunda, lo llama «Espíritu Santo», dándole la función de «enseñar» y «recordar todo lo que yo les dije» (14,26), añadiendo, en la quinta, que «les hará acceder a la verdad completa» (16,12-15)²⁶⁸. Las otras dos están en

²⁶⁴ R. BROWN, *The Gospel according to John XIII-XXI.*, Geoffrey Chapman Ltd. London 1971, apendix V: "The paraclete", 1135-1144; M. E. BOISMARD - A. LAMOUILLE, *L'Évangile de Jean. Synopse des quatre Évangiles*, Tome III, Cerf, Paris 1977, p. 354-386; M. SCHMAUS, "Holy Spirit", en K. RAHNER, *Encyclopedia of Theology. The concise Sacramentum Mundi*, op. cit., p. 642-648; I. DE LA POTTERIE, "Le Paraclet", en I. DE LA POTTERIE - S. LYONNET, op. cit., p. 85-105; DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean*, Biblical institute press, Rome 1977, Tome I, 329-471; Tome II: p. 673-706; R. GIRARD, *History and the Paraclete*, *The Ecumenical Review* 35 (1983), 3-16; M. CARREZ, *Les promesses du Paraclet*, *Église et Théologie* 12 (1981), 323-332.

²⁶⁵ Seis veces: una en 1 Jn 2,1, dado a Jesús que intercede ante el Padre por los pecadores; las otras cinco en el Evangelio, dado al Espíritu en la tierra, cfr. R. BROWN, op. cit., p. 1135, 1139. El análisis literario, en I. DE LA POTTERIE, *La vérité...*, p. 339-341.

²⁶⁶ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité...*, p. 336; R. BROWN, op. cit., p. 1136; R. GIRARD, op. cit., p.12.

²⁶⁷ Para ello hay que amar a Jesús, guardando sus mandamientos (14, 15). Hay una progresión de interiorización: El Espíritu estaba "cerca" de ellos en Jesús; luego "con ellos" (14, 16) y "en ellos" (14, 17). Cfr. BOISMARD - LAMOUILLE, op. cit., p. 357; I. DE LA POTTERIE *Le Paraclet*, p. 89; ID., *La vérité...*, p. 341-346.

²⁶⁸ Su función es kerigmática: dará a los discípulos una inteligencia más honda de Jesús, "guiandolos" hasta la verdad completa, cfr. I. DE LA POTTERIE, *Le Paraclet*, p. 90-96; ID., *La vérité...*, p. 361-372.

un contexto de hostilidad del mundo contra Jesús y sus discípulos, en la tercera, Jesús dice que «dará testimonio de mí» y «ustedes también rendirán testimonio» (15,26-27)²⁶⁹; en la cuarta que «confundirá el mundo en materia de pecado, de justicia, y de juicio» (16,8)²⁷⁰.

Es decir, el Espíritu será recibido por los discípulos no sólo para enseñar y recordar lo dicho por Jesús sino para testimoniar en favor de él, en ellos, dándoles vigor y justificándolos ante la hostilidad del mundo²⁷¹. Actuará como abogado defensor, destruyendo la visión que el mundo elabora para legitimar la muerte de Cristo. El evangelista, al no darle las funciones básicas del Espíritu Santo²⁷² y mencionarlo en la despedida, estaría mostrando su semejanza con el ministerio de Jesús²⁷³.

2. El concepto 'paraklésis'

Entre *Paráclito* y *paraklésis*²⁷⁴ el nexo es significativo en la construcción de la comunión eclesial. *Paraklésis* es la exhortación de los testigos apostólicos a los creyentes²⁷⁵ y está unida a la acción del Espíritu pues, toda la Iglesia camina bajo la *paraklései* del

²⁶⁹ En Mt 10, 20 hablará en ellos; en Mc 13, 11, hablará por ellos; en Lc 12:12, enseña lo que hay que decir. En Juan testimonia, en el tribunal de la conciencia, afirmando su fe, cfr. I. DE LA POTTERIE, *Le Paraclet*, p. 96-100; ID., *La vérité...*, p. 378-399.

²⁷⁰ El Paráclito es testigo contra el mundo. Se usa el verbo *elegkhein* que significa examinar, interrogar, convencer de un error o dar prueba de culpabilidad, poner a la luz un resultado. El Paráclito mostrará el error del mundo. En la hora de la prueba, dará la certeza que el mundo es el pecador y que la justicia está del lado de Jesús, pues el verdadero condenado es el príncipe del mundo por su incredulidad, cfr. I. DE LA POTTERIE, *Le Paraclet*, p. 101-104; ID., *La vérité...*, p. 399-416.

²⁷¹ Para R. BROWN, si el testimonio del Paráclito se da a través de los discípulos, es la venida del Espíritu la que los mueve a dar testimonio de la resurrección de Jesús (Ac 5, 32), cfr. *The Gospel...*, p. 1140.

²⁷² Como la regeneración bautismal, recrear la vida, perdonar pecados (Jn 3, 5; 20, 22-23).

²⁷³ Cfr. R. BROWN, *The gospel...*, p. 1140-1144.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 1137; BOISMARD - LAMOUILLE, op. cit., p. 386, de quienes seguimos sus apreciaciones sobre el verbo *parakalein* (llamar a sí, como defensor o abogado) o, también, «exhortar» o «alentar».

²⁷⁵ Cfr. 1Te 3, 2; Ro 12, 8; Hb 13, 22; Hc 13, 5. Es de notar que Jn no usa este concepto.

Espíritu Santo (Hc., 9, 31). Además, para Jn 15, 26-27, el Paráclito dará base al testimonio de los discípulos sobre Jesucristo²⁷⁶.

La *paraklésis* se aproxima a la labor del Paráclito. Por ella, Pablo y Bernabé, dan firmeza a los discípulos y les alientan a conservar la fe (Hc 14,22); Judas y Silas dan ánimo y confortan a los hermanos (Hc 15,32); Pablo desea a los Tesalonicenses que así como Dios Padre y Jesucristo, nos han amado y dado «una *paráklesin* (consolación) eterna y una esperanza feliz, *parakalésai* (animen, alienten) sus corazones y afirmándolos en toda obra y palabra buena» (2Te 2,16-17). La *paraklésis* fortalece la fe contra las amenazas y vacilaciones. Esa forma de exhortar y de fortificar en la fe es función del profeta cristiano (Hc 15,32; 1Co 14,3; Ro 15,4). Tito 1,7-9, luego de anotar las cualidades del «epíscopo»²⁷⁷, pide que sea capaz de «*parakalein* (exhortar) en la sana doctrina y *elegkhein* (confundir o rebatir) a los contradictores» (1,9b); además, Tito recibe como consejo «enseñar la verdadera doctrina» (2,1), «exhortar» y «confundir o rebatir» (2,15)²⁷⁸. Finalmente, en Pablo, la *paraklésis* tiene un matiz de reglamentación y súplica; caracteriza la segunda parte de sus cartas y ordena la comunión con orientaciones que se toman súplica cordial y personal²⁷⁹.

En conclusión, entre el *Paráclito* en Juan y la *paraklésis* en los escritos de Lucas y Pablo hay continuidad de sentido. Es *El* quien *la* ejerce a través de los testigos apostólicos. La *paraklésis* da firmeza en la fe y confunde al mundo, mostrando su mentira. Así se consolida la comunión de los creyentes, a pesar de las persecuciones y el acoso del mundo.

²⁷⁶ En Juan el testimonio del Espíritu está en primer plano y el de los discípulos, en segundo. La acción del Espíritu es más interior y espiritual; en los sinópticos más exterior, cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité...*, p. 396-399. En Hc 2, 40, «dar testimonio» y «exhortar» están combinados, cfr. R. BROWN, op. cit., p. 1137.

²⁷⁷ No el actual obispo. Sobre la aparición del «episcopado»: A. LEMAIRE, *Les Ministères aux origines de l'Église...* op. cit.; A. FAIVRE *Ordonner...* op. cit.; R. BROWN, *Sacerdote e Bispo. Reflexões bíblicas*, Loyola, São Paulo 1987, 85 p.

²⁷⁸ Cfr. BOISMARD - LAMOUILLE, op. cit., p. 386, afirman que las cartas pastorales yuxtaponen los verbos «exhortar» (*parakalein*) y refutar (*elegkhein*) con el tema de la enseñanza (didascalia), cfr. 2Ti 3, 14-16 y 4, 1-2.

²⁷⁹ Cfr. G. LOHFINK, *L'Église que voulait Jésus*, Cerf, Paris 1985, 193 p., p. 127.

3. La función de "paráclito" de la comunión

Sería posible un servicio semejante en favor de la comunión humana, defendiendo la necesidad de profundizarla y acusando al mundo de falsedad cuando la impide? La relevancia del interrogante es mayor al tener en cuenta «la sobrecogedora propensión de los seres humanos en sus grupos a derramar sangre inocente con el interés de restaurar la unidad de su comunidad»²⁸⁰. La afirmación es clave, dado que en A.L., se ha querido librar la sociedad de los peligros que la amenazaban, eliminando sus opositores. Tres hechos nos permiten pensar que los obispos que asumieron la opción por los pobres, buscando una sociedad más justa, han servido a la comunión en la forma de "paráclito" sin recurrir ni tolerar esa tendencia antropológica,

a) Como el Paráclito, han *mostrado la injusta persecución* y la falsedad de los supuestos crímenes cometidos por quienes luchan en favor de la justicia debida a los pobres. Ello ha rehabilitado las víctimas y ha dado luz a la justicia de su causa, en favor de una comunión social más evangélica, porque más justa y fraterna. Han sido abogados y defensores, «estando al lado de» quienes son acusados como destructores de la "paz" social, restando audacia a los perseguidores²⁸¹.

b) Como el Paráclito, han *cumplido la función de acusador del mundo*, o la sociedad, colocándola ante su iniquidad, su injusticia estructural y su violenta decisión de impedir toda transformación o reforma de las estructuras, para dar cabida a una mayor participación social.

c) Con la persecución y las dificultades de gestar un orden social justo, la injusticia parecería prevalecer. Como el Paráclito, han *dado firmeza a la esperanza*, señalando que el nuevo orden social no sólo es posible sino que despunta en forma de signos. Con ello se da

²⁸⁰ R. GIRARD, op. cit., p. 14 (trad. nuestra); sobre el sacrificio en las sociedades humanas, cfr. ID., *La violence et le sacré*. Grasset, Paris 1972, 534 p.

²⁸¹ Cfr. J. COMBLIN, *La puissance de l'Église face aux puissances du mal: le cas de l'A.L.*, *Concilium* 217 (1988), 134. El Paráclito como defensor de víctimas inocentes en R. GIRARD, *History...*, p. 14-16.

sentido a la muerte de los inocentes, a las incomprensiones surgidas en la búsqueda de la justicia y se señalan las pequeñas liberaciones históricas.

Esa labor está en continuidad con la obra del Espíritu (el otro Paráclito), confesado como «Señor y dador de vida», revelando la obra de Jesús y defendiéndola ante la mentira del mundo; esa es la tarea efectuada por los pastores ante quienes domesticaron la verdad de Jesucristo y se hicieron «abogados complacientes del statu-quo»²⁸².

2. Cuatro presencias pastorales del paráclito de la comunión

Medellín asignó a los obispos un conjunto de tareas que sistematizamos en cuatro presencias pastorales. En ellas el obispo aparece como «abogado de los pobres» y como defensor de una mayor comunión eclesial y social.

a) *La pastoral del amparo*, o protección de quienes trabajan en favor de los pobres, siendo por ese motivo perseguidos. La acción de los obispos ha salvado la vida de muchos. Al frente de su pueblo ultrajado, el obispo preside la defensa de sus personas y derechos y con toda su fuerza moral grita «no es lícito», oponiéndose a la alteración de los procedimientos de justicia so pretexto de guardar el orden público²⁸³. La visita a prisiones, el contacto directo con detenidos, la escucha de sus quejas, la denuncia de torturas y escuadrones de la muerte, además de la protección a quienes denuncian este estado de cosas, hizo del obispo un símbolo de la defensa de los derechos humanos. Se le ha visto como dador de esperanza, porque consuela y alienta a la población -en general- y

²⁸² BISPOS DO NORDESTE II (BRA), "Eu ouvi os clamores do meu povo", en EPCIB, p. 194.

²⁸³ Cfr. BISPOS DE SÃO PAULO, "Testamento de Paz (8.06.72)" en BITTENCOURT - MARKUM, op. cit., p. 73-75; +L. VALLEJOS, "Entrevista con motivo de su 25 Aniversario.IPA", en DOSA, p. 94.

-en especial- a los dolientes de las víctimas de la represión, de los atropellos y el terror²⁸⁴.

El obispo protege la población al oponerse a la represión de las protestas populares y al acoger comprensivamente la rebelión de las masas, evitando levantamientos imprevisibles. El amparo se da abriendo las puertas de Iglesias para acoger perseguidos y permitir reuniones populares cuando los espacios se cierran en la sociedad; es así como instituciones de la Iglesia se hicieron santuarios protectores de la vida²⁸⁵. El amparo también ha sido mediación en conflictos sin solución; esa mediación no deja de legitimar las reivindicaciones de quienes tienen hambre y sed de justicia, pues el prestigio moral del pastor protege y argumenta en favor de ellos²⁸⁶.

b) La *pastoral popular*, o acción que fomenta la creación de organizaciones populares como espacios donde se gesta, la participación, la educación para la democracia, la liberación personal, social y espiritual de las mayorías sociales. Este servicio contribuye a que los pobres, dejando de ser masa, asuman un sentido crítico de su situación y encuentren formas de organización para participar en la gestión del bien común. Además, vela para que el desarrollo no privilegie una minoría perjudicando a grupos más deprimidos. Es la acción pastoral más extendida en el continente, creando una Iglesia pobre entre los pobres. La presencia del obispo en situaciones conflictivas ha señalado la eclesialidad de esa acción que busca solidaridad y comunión en medio del pueblo para bien de la sociedad²⁸⁷.

²⁸⁴ Cfr. Arquidiócesis de São Paulo (Bra), en *ibid.*, p. 61-62, 66-67, cfr. S. CONRADO, "D. Paulo, Pastor da grande cidade", en +PEA: *Cardeal...*, p. 26; H. BICUDO, "D. Paulo e os direitos humanos I", en *ibid.*, p. 47-55; +O. ROMERO, *Diario*, p. 35, 63, 66, 197, 249, 278, 287, etc.; +J. DE NEVARES, *La verdad...* p. 28; +M. HESAYNE, *Cartas...*, p. 14-18.

²⁸⁵ Cfr. La Arquidiócesis de São Paulo, cfr. S. CONRADO, "D. Paulo...", en *op. cit.*, 49. La ocupación de templos, un mal en situaciones normales, se comprende como mal menor dado el cierre de los cauces de expresión para los pobres, cfr. +O. ROMERO, *Diario*, p. 21, 288, 439.

²⁸⁶ Cfr. +L. VALLEJOS, "Homilía: 04.11.80", en *DOSA*, p. 64; J. WRIGHT, "D. Paulo... II", *op. cit.*, p. 75-77.

²⁸⁷ +O. ROMERO, *Diario*, p. 108, 425; +J. CALDERON, "Mons. Luis Dalle: amigo y pastor", en *DOSA*, p. 181-182; +L. DALLE, "Carta abierta al General Matallana", en *DOSA*, p. 130-131; +J. DE NEVARES - +M. HESAYNE, "Carta al presidente de la nación", en +J. DE NEVARES., *La verdad...*, p. 199-200; +H. CAMARA (m), "Liberación humana y Evangelización", en *EHoy*, p. 169.

c) *La pastoral del acompañamiento* con el fin de hacer presente el Evangelio y las orientaciones de la Iglesia en los acontecimientos y grupos sociales que construyen un nuevo orden social. Esta labor busca aún su configuración y quiere ser una pastoral específica para la militancia política, sindical o social. Ella quiere acompañar a los cristianos que asumen compromisos en las organizaciones políticas, o sindicales, para que salvaguarden su fe y encuentren en ella los criterios para proceder evangélicamente en su praxis político social²⁸⁸.

d) *La pastoral ecuménica* o empeño común con otras confesiones cristianas, y hombres de buena voluntad, en favor de los DDHH y de estructuras más justas y participativas. Con las otras confesiones cristianas, esta cooperación ha ofrecido una vía de comunión de hermanos en la fe, publicaciones, comisiones de trabajo y cultos ecuménicos han expresado un esfuerzo común por servir a la vida en nombre de Jesucristo. Es un ecumenismo práctico, no de identificación sino de articulación de grupos y esfuerzos, que puede abrir caminos para un ecumenismo doctrinal y disciplinar. Además, la Iglesia ha sido lugar de encuentro de hombres de buena voluntad que, ante el sufrimiento y la injusticia, quieren adelantar un compromiso *macro-ecuménico*, eliminando fronteras ideológicas, políticas y confesionales, para lograr movilización y cooperación de todos en favor de la vida y el bien común²⁸⁹.

Esa múltiple pastoral -que consuela y protege la vida (amparo), alienta la participación (popular), fortalece en la fe y esperanza (acompañamiento) y crea unidad (ecuménica)- nos hace ver en el obispo un abogado de la comunión y la justicia debida a los excluidos en la sociedad y, a fortiori, en la Iglesia. El obispo aparece como servidor y defensor de la vida, de su pleno desarrollo, de su expresión en la diversidad, en su unidad y en su comunión. En esa línea Puebla entendió la autoridad episcopal,

²⁸⁸ Cfr. +O. ROMERO, *Diario*, p. 209, 378; +S. A. MENDEZ, *CCL-1*, p. 171-174, señalando que debe ser un acompañamiento recíproco; AA. VV., *Cristos como fazer política*, Vozes-Ibase, Petrópolis 1987, 165 p.

²⁸⁹ Cfr. +A. PARRA, "Ministerios laicales" en *Mysterium Liberationis*, vol. II: 339; +P. CASALDALIGA - J. M. VIGIL, op. cit., p. 234-243; +O. ROMERO, *Diario*, p. 83, 103, 150, 157, 158, 383, 385, 446; +J. M. PIRES (m), *Do Centro...*, p. 131, 154-155, 227; J. WRIGHT, "D. Paulo... II", op. cit., 56-78; +A. LORSCHIEDER, "D. Paulo Evaristo Arns...", op. cit., p. 16-17.

3. «La autoridad es servicio a la vida» (Puebla, n. 249)

Allí la presidencia de la comunidad cristiana se presenta en estrecha cooperación con la acción del Espíritu Santo (ES). Los pastores...

(Los pastores) «Son hermanos, llamados a servir la vida que el Espíritu libremente suscita en los demás hermanos. Vida que es deber de los pastores respetar, acoger, orientar y promover aunque haya nacido independientemente de sus propias iniciativas. De ahí el cuidado necesario para “no extinguir el Espíritu ni tener en poco la profecía” (1Tes 5, 19). Los pastores viven para los otros. “Para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10, 10). La tarea de la unidad no significa ejercicio de un poder arbitrario. *Autoridad es servicio a la vida.*» (Puebla, 249) (acentos nuestros).

Instituído para velar por la comunión eclesial, el obispo no se conforma con ella. Sirve al Espíritu acogiendo y defendiendo las nuevas formas de vida en comunión que éste suscita. El obispo, ‘paráclito’ de la vida en comunión, es el que cree posible avanzar hacia formas de mayor comunión en la Iglesia y en la sociedad y, aún entre ambas, respetando a cada una su autonomía. Sabe que la presidencia eclesial que ocupa y que la autoridad que de ella se desprende es para servir a la vida, fortaleciendo la comunión. Su ministerio sirve a la comunicación de la comunión trinitaria a la humanidad. Esta se expresa históricamente en el intercambio justo, la fraternidad respetuosa de la diferencia, el crecimiento personal y colectivo de la vida por la participación en el bien común y, en consecuencia, en el crecimiento de la vida en sus múltiples formas.

C. A LA COMUNION ECLESIAL Y SOCIAL POR LA PARTICIPACION POPULAR

Han sido decisivos para configurar renovadamente el *munus regendí* episcopal en el contexto de A.L. algunos criterios que sacan de toda ambigüedad el concepto de “comunión”,

En primer lugar, *la comunión cristiana no es la aceptación de una latinidad etnocéntrica o de un centralismo eclesiástico, pues*

ambos no respetan la localidad de las Iglesias²⁹⁰. Ella es católica y por ello plural; no es uniformidad o supresión de las diferencias, ni se construye a partir de "un lugar" (espacial y cultural); es más un vínculo de caridad que asume los "diversos lugares" y la digna igualdad de otras formas culturales cristianas²⁹¹. En segundo lugar, *la comunión no es la aparente unidad en el cuerpo eclesial, ocultando o armonizando superficialmente las opiniones sobre la la misión*. Es maduro reconocer las divergencias y conflictos como realidades para el crecimiento y la evolución, disponiéndose a conservar la unidad y la caridad²⁹². En tercer lugar, *la comunión no puede evadir la dolorosa situación de los pobres* y la verdad de los fenómenos sociales; debe enfrentar las profundas diferencias económico-sociales y políticas para buscar la justicia²⁹³. En cuarto lugar, *la comunión no es "integración"* pues ello significa que los excluidos deben entrar en la "comunión" eclesial y social existentes, conservando el "statu quo" y excluyendo toda conversión institucional; esta concepción ve la sociedad como armónica, sin conflictos ni opresiones estructurales; por ello es trans-histórica, desencarnada, carente de contenido político y de crítica a la injusticia²⁹⁴. Finalmente, *la comunión no es "dependencia" ni "sumisión"*; por eso, Puebla unió "participación", de gran importancia en Medellín²⁹⁵, a "comunión"²⁹⁶. La participación señala la forma de llegar a la

²⁹⁰ Cfr. +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 119, 189, 203, 246.

²⁹¹ Cfr. +G. SCHMITZ, en el funeral de +L. Metzinger, citado por G. GUTIERREZ (m), "Germán Schmitz: testigo de una nueva evangelización", p. 269-295, en AA. VV., *La Nueva Evangelización. Reflexiones, experiencias y testimonios desde el Perú*, Cep, Lima 1992, p. 284; J. L. GONZALEZ, "Una experiencia eclesial: el surandino", en DOSA, 13.

²⁹² Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, "Doc. sobre la Teología de la liberación", en TL (dossier), n.23, 858; J. B. LIBANIO - L. BOFF, *Liberar para la comunión y participación*, IAPS, Bogotá 1982, p. 39-40.

²⁹³ Cfr. +S. A. MENDEZ, CCL-I, p. 144; G. GUTIERREZ (m), *De la Iglesia colonial a Medellín*, en *Víspera* 16 (1970), 6; +O. ROMERO, *Diario*, p. 245.

²⁹⁴ Cfr. R. M. ROXO, *Puebla: análisis, Perspectivas, Interrogaciones*, Paulinas, San Pablo 1979, p. 59, citado por J. B. LIBANIO - L. BOFF, op. cit., p. 14; CNBB, "Subsidios para Puebla. Documentos n.13", Paulinas, São Paulo, citado en *ibid.*, p. 18.

²⁹⁵ Para J. COMBLIN, en REB 48 (1988), 806-830, la participación (31v.) es el segundo eje de Medellín, siendo el primero, la liberación; también, I. BUYST, *Medellín na liturgia*, en REB 48 (1988), 867.

²⁹⁶ Cfr. III CGEL, *Puebla*, n.211-219; 326-327. También su IIIª parte: "La evangelización en la Iglesia de A.L.: comunión y participación".

comunión y supone el libre aporte entre sujetos²⁹⁷; ella impide la dependencia o subordinación del laico al clero, exigiendo el reconocimiento del otro en su diferencia. La sumisión, por el contrario, explicita temor, sometimiento y doblegación.

1. El desplazamiento eclesial: "del centro para la margen"²⁹⁸

Las Iglesias latinoamericanas han asumido el desafío de constituirse en comunión fraterna, desplazándose del "centro" para la "margen" de la sociedad. En el "centro" se concentran poder, dinero, recursos y servicios. En las "periferias" se encuentran los empobrecidos. El desplazamiento se ha hecho a través de dos procesos, (a) el institucional, trasladando personas, organismos e intereses eclesiales hacia la periferia, para entrar en comunión con esa situación; (b) el popular, constituyendo desde la periferia el pueblo de Dios como un fermento de la nueva comunión social.

a) El éxodo institucional: "Acompañando a nuestro pueblo"²⁹⁹.

La ausencia de comunión social en países de tradición y mayorías católicas hirió la sensibilidad de los pastores³⁰⁰. Sintiendo llamados a responder por la comunión de la familia humana, se alejaron de los lugares de privilegio que insinúen adhesión al "statu quo" y estimularon un éxodo espiritual, teórico y geográfico, para entrar en comunión con el mundo de los excluidos³⁰¹ y acompañar con «inteligencia y corazón, ... todos los esfuerzos sinceros que buscan la libertad del pueblo»³⁰². No se trata apenas de una cercanía física

²⁹⁷ «A sociedade deve construir-se "no para o povo, mas com o povo" (Puebla, 1980)», citado por +P. E. ARNS, *Discutindo o papel da Igreja*, Loyola, São Paulo 1980, p. 39.

²⁹⁸ Cfr. La obra de +J. M. PIRES (m), *Do Centro para a Margem*, Vozes, Petrópolis 1980, 238 p., con 6 cartas pastorales, homilias, programas de radio y otros trabajos, de los años 60 y 70.

²⁹⁹ Título de la pastoral de los OBISPOS DEL SUR ANDINO (Per), de 1978: «ACOMPANANDO A NUESTRO PUEBLO en su trabajosa marcha en la búsqueda de la justicia...», en SVF, p. 252-273, aquí p. 252 (mayúsc. originales).

³⁰⁰ Cfr. +F. GOMEZ (m) (Arz., Goiânia, Bra), "Cómo vemos la situación de la Iglesia, frente al régimen actual. Carta Pastoral", en SL, p. 138.

³⁰¹ Cfr. +J. M. PIRES (m), *Do Centro...*, p. 11; +P. CASALDALIGA - J. M. VIGIL, op. cit., p. 143.

³⁰² +A. FRAGOSO, La mission du prêtre est prophétique et non idéologique, *ICI* 347 (1969), 19.

sino del respeto de su historia, su cultura y su sensibilidad humilladas, haciéndose pueblo con el pueblo, indígena con los indígenas, afroamericano con los afroamericanos³⁰³. Esta comunión entre pueblo y pastores se irá estrechando a medida que la actitud samaritana y profética de la Iglesia genere endurecimiento de los privilegiados³⁰⁴.

Esta opción ha hecho que el poder de los obispos se manifieste como una inmensa capacidad de abrir brazos, casas y caminos, haciendo saltar barreras y prejuicios. Se ha acogido a todos, comenzando por los indígenas, negros, campesinos y trabajadores. El comportamiento ante ellos era el desprecio, la sospecha o el trato como ganado. El poder social y la autoridad de los obispos han abierto caminos de encuentro, destruyendo la agresividad social y generando confianza mutua³⁰⁵. En efecto, todos son invitados, y en particular los gobernantes, a recorrer el mundo popular y periférico para conocer sus problemas³⁰⁶. Así mismo, todos son estimulados a socorrer los necesitados y oprimidos, y a asumir los cambios necesarios con espíritu de solidaridad social. Los religiosos son convocados a cubrir las carencias de presencia pastoral en las escuelas públicas, el mundo del trabajo y los barrios populares³⁰⁷.

b) *La participación y la comunión desde la base popular.* Buscar la participación de los excluidos renovando la vida social y eclesial ha pedido un ejercicio nuevo del *munus regendi*³⁰⁸. Los

³⁰³ Cfr. +J. M. PIRES (m), en "D. José María Pires (Dom Pelé), Bispo da Paraíba - 29/02/1980", en J. QUEIROZ, op. cit., p. 84-85; o el deseo de +L. DALLE, de *indianizarse* y de *sentir en las tripas el alma del indio*, cfr. G. CAMPREDON, *Louis...*, p. 187; J. L. GONZALEZ, "Luis murió en el camino", en DOSA, p. 193; +E. BARTOLUCCI (Esmeraldas, Ecu) *Les noirs en quête d'une âme. Interview*, ARM 104 (1992), 30-31.

³⁰⁴ Cfr. J. MARINS (m), *Memoria...*, p. 31-32; S. GALILEA, *Los pobres nos evangelizan ?...*, p. 37-38

³⁰⁵ J. COMBLIN, "La puissance de l'Église face aux puissances du mal...", op. cit., 135-136; +T. BALDUINO, en H. SALEM, op. cit., p. 146; +J. M. PIRES (m), *Do Centro...*, p. 185.

³⁰⁶ Cfr. +L. VALLEJOS, "Homilía: 04.11.80", en DOSA, p. 63; +M. HESAYNE, *Cartas...*, p. 93; BITTENCOURT - MARKUM, op. cit., p. 35, 49.

³⁰⁷ Cfr. +P. E. ARNS, "Testimonio de la salvación", en *EHoy*, 163; BITTENCOURT - MARKUM, op. cit., p. 20.

³⁰⁸ Cfr. A. QUIROZ, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1983, p. 320-321.

cambios en las estructuras de gobierno y acción pastoral son diversos, pues varían según personas y lugares³⁰⁹. Las características del proceso serían,

(1) Primariamente, se ha querido *estimular la corresponsabilidad de los bautizados en la Iglesia*. Medellín impulsó las Comunidades eclesiales de base (CEBs) y la creación de grupos cristianos para posibilitar la participación y la personalización. Con ello quiso ayudar a cada creyente a descubrir su lugar en la Iglesia, su aporte personal y su responsabilidad en la misión evangelizadora³¹⁰. Las comunidades han de fermentar la masa social para ayudarla a vivir como pueblo de Dios, tomando conciencia de su condición de hijos de Dios y de bautizados³¹¹. La participación es el objetivo y la metodología en ese proceso. El ministerio del pastor sirve a esa dinámica colegial del pueblo de Dios³¹², él debe suscitarla, alimentarla y consolidarla para que la corresponsabilidad se viva como un «derecho y como un deber diarios, en todos los niveles de la Iglesia y a pesar de las incomodidades que esto trae consigo»³¹³. Por ello, la Iglesia no sólo es "madre" de nuevas generaciones cristianas. También es "hija"³¹⁴ pues toma el rostro que los bautizados quieren darle³¹⁵.

Se quiere la participación de los bautizados en la evangelización, sin atemorizarse por las deficiencias. Ese es el camino de responsabilización, formación y crecimiento en la fe, en el que

³⁰⁹ Cfr. +L. PROAÑO (m), "Evolución de las formas tradicionales a nuevas formas de ministerios. Programa radial del 1.03.73", en *SL*, p. 186-190; +A. FRAGOSO, "La experiencia pastoral de la diócesis de Crateús. Conferencia en Nemi (Italia). Junio 1972", en *SL*, p. 190-198; +P. CASALDALIGA, "Les objectifs de base de la pastorale de la prélatrice", en *Je crois en la Justice*, p. 55-56; +J. M. PIRES (m), *Do Centro...*, p. 208-209, 213; "Plan pastoral de la prelatura de Ayaviri", en *DOSA*, p. 153-158.

³¹⁰ Cfr. CELAM, *IV. CGEL.DT.*, n. 224 y 562.

³¹¹ Cfr. +O. ROMERO, *Diario*, p. 65, 77, 86, 124, 131, 139, 148, 167, 230, 235, 263, 274, 390, 444. +J. M. PIRES (m), en "D. José María Pires (Dom Pelé), Bispo da Paraíba - 29/02/1980", en J. QUEIROZ, op. cit., p. 85.

³¹² Cfr. B. CARRASCO, Homilía de Clausura de los plenarios laical y eclesial, *CENCOS* 116 (1993), 34.

³¹³ +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 189.

³¹⁴ Cfr. *ibid.*

³¹⁵ Así los pobres construyen Iglesia como Iglesia de los pobres, abierta a todos, cfr. +S. RUIZ (m), "EEHG", n.6.2.2., 8; G. CAMPREDON, *Louis...*, p. 176; CH. RUDEL, Equateur. L'Église indigène de Mgr. Proaño, *ARM* 104 (1992), 32-33.

surgen numerosas formas de servicio evangelizador, laicales, ministeriales o religiosas³¹⁶. El esquema de gobierno pastoral centrado en encontrar y reforzar los cuadros institucionales para extender el radio de acción se modifica, dando espacio a la acción evangelizadora del pueblo de Dios. Se confía que en ese dinamismo, el Espíritu suscitará carismas específicos para la conservación institucional³¹⁷.

La responsabilización ha revelado un crecimiento en la comunión eclesial, normalmente acompañado de un sentido de responsabilidad por lo que ocurre en la sociedad. Es el crecimiento en sentido de responsabilidad por los otros-seres-en-el-mundo, viviendo la vocación del ser humano a la comunión; se trata de *la actitud de "vigilancia amorosa" por la situación común*, verdadero fundamento de un *servicio real* que todo bautizado posee ante la familia humana.

(2) *Pueblo de Dios, unión de y con los pequeños*. El *munus regendi* ejercido como paráclito de la comunión es visible aquí de dos maneras; por ambas se "induce" a una mayor comunión social y eclesial.

Primero, por su servicio *a la unidad entre los pobres y con los pobres*; a ello ayudan no sólo las *paraklésis* a la unidad sino las realizaciones solidarias para proteger sus derechos³¹⁸. La comunión será real medio salvífico, si comienza desde los pequeños³¹⁹ y busca formar un pueblo como Dios lo quiere, libre, respetuoso de los derechos de todos y solidario. La invitación es para que todos participen en la «caminhada» fraterna de los pobres, evitando las tentaciones de basismo o vanguardismo³²⁰. En este pueblo se

³¹⁶ Cfr. +J. DAMMERT (m), 500 años de evangelización en A.L., Páginas 86 (1987), 7; +S. RUIZ (m), "EEHG", n. 6.4.4., 11; +P. CASALDALIGA, afirma que las comunidades se cuentan hoy, como antes se contaban las confesiones y comuniones, por millares, cfr. *Al acecho...*, 130.

³¹⁷ Cfr. M. GARNETT, *Don Pepe...*, p. 10, 15-19.

³¹⁸ Es el caso de los centros comunitarios creados en los barrios de la periferia, Cfr. +P. E. ARNS, en BITTENCOURT - MARKUM, op. cit., p. 59. Allí han comenzado movimientos eclesiales y sociales, *ibid.*, p. 59-60.

³¹⁹ Así lo canta la liturgia popular «Eu acredito que o mundo será melhor cuando o menor que padece acreditar no menor», citado en +J. M. PIRES, *Do Centro...*, p. 92.

³²⁰ Cfr. +P. CASALDALIGA - J. M. VIGIL, op. cit., p. 86.

pastorea "dando confianza y amistad" para que se superen complejos y alienaciones, y se alcance seguridad en sí mismo; por esa vía los pobres retoman la alegría necesaria para lograr su bienestar y vencer todo decaimiento ante la pobreza³²¹. En ese esfuerzo, la cercanía del obispo aparece como «voz de aliento y de fortaleza espiritual... en los momentos más difíciles de... las luchas»³²². Tal proceder se semeja al del Paráclito. Este habría de estar con los discípulos y llevarlos al conocimiento de la verdad completa. Así mismo, el obispo contribuye a que personas y grupos populares, motivados o no por la fe, vayan creciendo en la verdad completa de la comunión humana y, si es posible, vivan rasgos más completos de eclesialidad en sus grupos, actividades y propósitos.

Segundo, el obispo aparece como "descubridor" y "alentador" de los más diversos carismas y talentos dados a creyentes y hombres de buena voluntad. El busca que estas capacidades del pueblo se manifiesten, reconozcan, formen y ejerzan vivificadamente, sin ansias de honor personal y recompensa. Es la formación de líderes capaces de ejercer la autoridad en perspectiva cristiana, articulando servicios, generando participación, corresponsabilidad y colegialidad. Al igual que el Paráclito, se da firmeza interior a personas y grupos, para que acojan los dones recibidos, suscitando militantes y servidores de la vida al interior del pueblo³²³. Su acción contrasta con la de los organismos represivos deseosos de "cortar cabezas", dejando al pueblo sin liderazgos³²⁴. Descubrir carismas populares implica acoger su profetismo y sus exigencias de renovación para el ministerio pastoral y la vida eclesial.

³²¹ Cfr. P. Castel, caracterizando el trabajo de +L. DALLE, en DOSA, p. 125; W. MONZON, "Discurso en el sepelio de Mons. Vallejos", en *ibid.*, p. 79; +A. FRAGOSO, Misère en A.L., en *Études* Octubre(1969), 329-330; +P. E. ARNS, en BITTENCOURT - MARKUM, op. cit., p. 71-72; +J. DAMMERT (m), Homilía en la celebración de 25 años como obispo de Cajamarca, *Páginas* 85 (1987), 34; +S. APARICIO, (Aux. Cuzco, Perú) "Testimonio en los funerales de Mons. Vallejos", en *ibid.*, p. 86.

³²² N. BARREDA, "Testimonio sobre Mons. Vallejos", en *ibid.*, p. 90.

³²³ Cfr. +L. PROAÑO (m), "Evolución de las formas tradicionales a nuevas formas de..." op. cit., p. 190; L. MONZON, "Discurso en el sepelio de Mons. Vallejos", en DOSA, p. 79; S. CONRADO, op. cit., p. 24; véase actitud de +O. Romero, con ex-sacerdotes y ex-religiosas, *Diario*, p. 329, 359, 395; OBISPOS DEL SUR ANDINO (Perú) "Carta pastoral a la Iglesia en el sur andino. Navidad 1973", en DOSA, 204.

³²⁴ Cfr. +P. E. ARNS, en BITTENCOURT - MARKUM, op. cit., p. 60, 64, 65; +L. DALLE, "Cheqani 1981: Sangre y lágrimas", en DOSA, p. 167.

(3) *La comunión en la base y desde la base.* La Iglesia de los pobres -nacida no apenas por esa orientación del pastor, pero hecha difícil sin ella- ha sido factor de comunión intra-ecclesial e inter-ecclesial. Más allá de los marcos jurídicos de la comunión que válidamente se construye en la Iglesia pasando por sus instancias centrales, se vive una comunión horizontal en la base ecclesial y desde ella. A nivel diocesano, se da por la puesta en práctica de los principios teológicos de defensa de la vida, predilección por los pobres, vida comunitaria comprometida con el Reino y su justicia. Ella se anima por la escucha mutua y por la desaparición de barreras entre clero y fieles, intelectuales y trabajadores manuales, gente del campo y la ciudad³²⁵. A nivel interdiocesano, dos momentos son reveladores, los conflictos o los premios internacionales por labor en defensa de los pobres³²⁶. Además, el múltiple intercambio a diferentes niveles de la pastoral, enriquecen el servicio a la vida, a la justicia y a la paz, dando frutos inesperados³²⁷.

(4) Este proceso de comunión social más amplia y justa ha suscitado *rebeldía e, incluso, separación de la Iglesia*. Algunos privilegiados se quejan de ser tratados igual que los pobres³²⁸. En ese contexto *la ex-comunión* reaparece como hecho doloroso en la vida ecclesial. Ella se efectúa por el paso de la legítima discrepancia a la vejación de sacerdotes, religiosos u obispos, a la persecución, la tortura y a la profanación de templos. Más que una sentencia eclesiástica, es la conclusión del proceso vivido por quien obra contra la comunión ecclesial. El pastor al anunciar la posibilidad de incurrir en ella no hace más que alertar con un «grito de amor»³²⁹,

³²⁵ Cfr. AA. VV., *Una buena noticia: la Iglesia nace en el Pueblo*, IAPS, Bogotá 1979, p. 31; +O. ROMERO, citado por MARINS J.(m), *Memoria peligrosa...*, p. 277.

³²⁶ Son numerosos los signos de solidaridad, cfr. +O. ROMERO, *Diario*, p. 44, 55, 76, 88, 95, 99, 104, 150, etc.

³²⁷ Cfr. J. O. BEOZZO, "Igreja particular e colegialidade episcopal..." op. cit., p. 159; +P. CASALDALIGA, *Cartas a mis amigos*, Nueva Utopía, Madrid 1992, 251 p; M. VILLAMAN, "En solidaridad con la vida", Débora publicaciones, México 1992, 183 p.

³²⁸ Cfr. G. CAMPREDON, *Louis...*, p. 191; +O. ROMERO, *Diario*, p. 76, 157.

³²⁹ Así la define +S. A. MENDEZ, en CCL-1, p. 53.

quien así procede, consuma la ruptura³³⁰. Menos grave, la exclusión de la recepción sacramental se ha invocado en situaciones públicas de pecado contra la comunión eclesial o social. Así mismo, se impedido la entrada a templos, o a ceremonias religiosas, a quienes públicamente son reconocidos como responsables, no convertidos, de violaciones de derechos humanos³³¹.

Por su parte, las autoridades civiles han pretendido separar al pueblo cristiano de sus pastores, señalándolos como falsos ministros de Dios. Esta intromisión en la conciencia de la comunión cristiana crea confusión en el pueblo, siembra división en las diócesis y entre los pastores. Tales campañas han contado con el apoyo de católicos que desconocen las exigencias de la Palabra de Dios y del magisterio social de la Iglesia, instando al compromiso por la justicia³³².

2. Paso de un esquema 'clerical' al modelo 'diakonía-koinonía'³³³

Con la participación de los bautizados en la vida eclesial, ésta toma un acento laical sin que se excluya o conteste al ministro ordenado. Así es que los sectores populares y creyentes, en las CEBs principalmente, se hicieron sujeto de la vida eclesial³³⁴, avanzando en desclericalización. Cuatro aspectos permiten a este nuevo sujeto eclesial una acción propia,

³³⁰ Cfr. C. GRADIN, Escalada represiva y pastoral de los excomulgados en *Víspera* 6 (1968), 21-22; CONSEJO PERMANENTE - CONF. EPISC. PARAGUAYA, "Declaración, 12.03.71", en *SL*, p. 71-72; +O. ROMERO, *Diario*, p. 105; +S. A. MENDEZ, "Excomunió a los torturadores", en *SVF*, p. 227-229; +M. HESAYNE, *Cartas...*, p. 18, 84.

³³¹ Cfr. +R. BOGARIN (m) et al., "Carta pastoral del Obispo de San Juan Bautista y su Presbiterio", en *SL*, p. 155-160, aquí, p. 160; +M. HESAYNE, *Cartas...*, p. 66, 77.

³³² Cfr. +R. BOGARIN (m) et al., op. cit., p. 157; +F. GOMEZ (m), "Cómo vemos la situación de la Iglesia, frente al régimen actual. Carta Pastoral", en *SL*, p. 135-140, aquí p. 132; +O. ROMERO, *Diario*, p. 18.

³³³ Cfr. J. VITTORIO, "Vitória, uma Igreja à escuta do Espírito", op. cit., p. 102.

³³⁴ Erróneamente se consideran un fenómeno brasileño y no continental, cfr. +O. ROMERO, en "Homilía: 1.07.79", en *Palabra...*, p. 48; *Puebla* (n.1147); "CEBs: México", p. 123ss; +S. A. MENDEZ, *CCL-2*, p. 66.

a) *El acceso personal y comunitario a la Palabra de Dios* ha contribuido a que no se dependa del ministro ordenado para crecer espiritualmente en la fe y en la esperanza, para servir -aquí y ahora- a la voluntad de Dios o realizar una actividad apostólica en la Iglesia³³⁵.

b) *La acción apostólica* lo hace sujeto de la acción pastoral en coordinación con la actividad diocesana. Esta se logra a través de animadores laicos y del ministro ordenado quien guarda su rol en la animación en la fe, presidiendo las celebraciones sacramentales y el testimonio; su presencia ayuda a la responsabilización y a la consolidación de los liderazgos comunitarios³³⁶.

c) *Los ministerios laicales* son numerosos y surgen como experiencia gozosa de valorización personal, comunitaria y eclesial. No son suplentes del ministro ordenado sino verdaderos agentes eclesiales. Los que tocan a la dirección son inicialmente espontáneos y carismáticos; luego, con formas más institucionalizadas, se designan por elección comunitaria; los elegidos gozan de verdadera autoridad, acogida por presbíteros y obispos, siendo comprendida y cultivada no tanto para "mandar", cuanto para ayudar a crecer³³⁷.

d) *Los aportes al poder-servicio de los ministros ordenados*, pues el contacto con el movimiento popular donde priman la solidaridad, las decisiones en común y la valorización de todos los miembros, permite la transposición de esas formas a la Iglesia,

³³⁵ La Escritura en manos del pueblo pobre es uno de los fenómenos de participación más ricos, cargado de frutos en A.L., cfr. A. QUIROZ, *Eclesiología...*, p. 321; también, "CEBs: México", 125. Cfr. L. BOFF, *Eclesiogênese, Vozes, Petrópolis 1977*, 114 p., aquí p. 10.

³³⁶ Cfr. +J. DAMMERT (m), "500 años de evangelización en A.L.", op. cit., p. 9; J. VITORIO, op. cit., p. 104; +A. FRAGOSO, *La experiencia pastoral de la diócesis de Crateús...* op. cit., p. 193.

³³⁷ Cfr. +J. DAMMERT (m), *Homilía en la celebración de 25 años como obispo...* op. cit., p. 34; J. COMBLIN, "Espíritu Santo", op. cit., p. 641; +S. RUIZ, "D. Samuel Ruiz, Bispo de Chiapas, México - 21/02/1980", en J. QUEIROZ, op. cit., p. 109-110; +J. M. PIRES (m), en "D. José María Pires (Dom Pelé), Bispo da Paraíba -29/02/1980", en *ibid.*, p. 85.

pasando de un poder burocrático a otro más comunitario³³⁸. En ello cuenta también el contacto de los ministros ordenados con el mismo movimiento. Se ha reforzado así un nuevo estilo de pastor, libre de métodos "verticales", en los cuales se imponen soluciones o se actúa como vanguardia iluminada "para" y no "con" pueblo. En consecuencia, las decisiones pastorales se toman en foros con mayor reflexión en común, representatividad y espíritu sinodal³³⁹.

Las tensiones entre comunidades y jerarquía son marginales y corresponden a casos particulares extrapolados en su significado³⁴⁰. Ocurren más por diferencias políticas que por motivos de fe y surgen donde los pastores han tenido resistencias para entrar en comunión con el proceso popular. El espíritu de "Iglesia paralela" y antijerárquico de otros continentes no caracteriza las CEBs, en A.L.³⁴¹, aunque en algunos casos, éstas hayan "desobedecido" evangélicamente al señor obispo³⁴².

B. EL PASTOR, SERVIR LA COMUNION HASTA EL EXTREMO DE LA CRUZ

En síntesis, el obispo se situó en la periferia social y asumió una dinámica de participación hacia un nuevo orden eclesial y social. Con ello, su *munus regendi* se obligó a una práctica más flexible y participativa. La cooperación con el cambio de estructuras opresivas

³³⁸ Burocrático es el poder que atribuye competencias, legalmente fijadas, a funcionarios jerárquicamente organizados, con separación entre persona y oficio, según M. Weber, cfr. P. RIBEIRO, O que significa analíticamente 'Povo', *Concilium* 196 (1984), 113.

³³⁹ Cfr. OBISPOS DEL SUR ANDINO (Per), "Carta pastoral a la Iglesia en el sur andino. Navidad 1973", en DOSA, p. 204; +CL. HUMMES, en H. SALEM, p. 132; +P. E. ARNS, en BITTENCOURT - MARKUM, op. cit., p. 60; A. QUIROZ, op. cit., p. 334; +S. RUIZ (m), "EEHG", n. 6.4.4, p.11; J. O. BEOZZO, Igreja particular e colegialidade episcopal..., en IEP, p. 160.

³⁴⁰ Cfr. CELAM, ¿Otra Iglesia en la base?, CELAM, Bogotá 1985, 386 p. L. A. GOMEZ DE SOUZA, *Classes populares e Igreja nos caminhos da história*, Vozes, Petrópolis 1982, p. 222; +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 138; +P. ARNS, "Conversación con el Cardenal Arns", en TL (dossier), 740.

³⁴¹ Cfr. J. B. LIBANIO, *A Volta à Grande Disciplina*, Loyola, São Paulo 1983, p. 109-119 y 158-178.

³⁴² Expresión de +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 129-130.

y la crítica al autoritarismo social contribuyeron a modificar el ejercicio de su autoridad. Aproximándose a los pobres, vivieron la dialéctica del empequeñecimiento en las formas de poder temporal para alcanzar una mayor autoridad moral³⁴³. Por ello, son pastores que reconocen la necesidad de ayuda para enfrentar la injusticia que impide la comunión (1), que ejercen su autoridad jerárquica con un espíritu más comunitario (2), que aceptan la cruz como camino que construye comunión (3) y que pastorean fraternalmente, bajo un sólo y único Padre común (4).

1. Un espíritu humilde para reconocer la necesidad de ayuda

Dos factores contribuyen a ello. El primero es la complejidad que la pastoral asume cuando la comunión eclesial se relaciona con el desarrollo, la integración, la transformación de estructuras, el enfrentamiento del pecado institucionalizado y la búsqueda de liberación. El segundo es el cuestionamiento que surge de los pobres, de la participación de un laicado comprometido en la liberación y el redescubrimiento del profetismo en el presbiterado y la vida religiosa, además de su deseo de ser asociados a la toma de decisiones³⁴⁴.

Estos factores han obligado a los obispos a "escuchar" y a confiar en su pueblo y sus agentes de pastoral. El aporte de todos es fundamental, incluso de quienes no piensan como el obispo pero viven la disponibilidad de acoger las decisiones diocesanas. Así se trabaja en participación, subsidiaridad, franqueza, sinceridad, diálogo y posibilidad de expresar puntos de vista diferentes. La consulta y la reflexión en común se juzgan necesarias³⁴⁵ para comprender los problemas de la pastoral diocesana, los acontecimientos de la región o del país. Con todo, aunque el obispo acoge la colaboración no se

³⁴³ +A. FRAGOSO, *La mission du prêtre est prophétique et non idéologique. Une interview de Mgr. Fragoso, ICI 347(1969), 19.*

³⁴⁴ Cfr. A. QUIROZ, *Eclesiología...*, p. 321-323.

³⁴⁵ Cfr. +C. HUMMES, en H. SALEM, *op. cit.*, p. 129; +P. E. ARNS, en *ibid.*, p. 151; +O. ROMERO, *Diario*, p. 187, 230, 298, 315, 344.

manifiesta dependiente; revela una autonomía evangélica para ir, si es necesario, más allá de lo que es sugerido³⁴⁶.

Así mismo, los gestos de humildad, aceptando y agradeciendo las críticas a sus errores, prometiendo corregirlos, contribuye a un ambiente de libertad que estimula en la liberación personal y social³⁴⁷. Su humildad y sencillez son visibles también al estar junto a sus colaboradores cuando éstos viven dificultades, «para ver si hay algo que hacer»³⁴⁸.

3. *Un espíritu más comunitario al ejercer su autoridad jerárquica*

En consecuencia, se ha querido asociar a quienes ejercen con él un servicio de dirección, creando un gobierno más comunitario y un espíritu de equipo³⁴⁹. Tal es el fin de una pastoral "colegiada" con los obispos auxiliares si los posee³⁵⁰, con sacerdotes y laicos a través de procesos de planeación, ejecución y evaluación, realizados como instrumentos de participación, reflexión común y respuesta a las necesidades de la base, evitando la separación entre los que planean y ejecutan³⁵¹. Así las opciones pastorales se discuten abiertamente por el pueblo de Dios en organismos diversos, integrados por representantes de las comunidades, parroquias y

³⁴⁶ Cfr. J. SOBRINO, *Un obispo...*, p. 9, 13, 45; +O. ROMERO, *Diario*, p. 207, 327; +S. A. MENDEZ, *CCL-1*, p. 89.

³⁴⁷ Cfr. +O. ROMERO, *Diario*, p. 201, 267, 272, 305, 333, 443.

³⁴⁸ F. CHAMBERLAIN, «He venido para ver si hay algo que hacer»: Semblanza de Monseñor Augusto Beuzeville, *Páginas 106* (1990), 110-112.

³⁴⁹ Cfr. +J. DE NEVARES, *La verdad...*, p. 24-26; G. CAMPREDON, *Louis...*, p. 195; BITTENCOURT - MARKUM, op. cit., p. 62; +S. RUIZ (m), "D. Samuel Ruiz Responde", en J. QUEIROZ, op. cit., p. 112; +O. ROMERO, *Diario*, p. 244, 312, 426.

³⁵⁰ Cfr. +L. MENDES DE A., "Colegialidade episcopal: uma vivência bem-sucedida em So Paulo" en +PEA: *Cardeal da esperança*, 44-46; también, S. CONRADO, "D. Paulo, Pastor...", *ibid.*, p. 30, 43.

³⁵¹ Cfr. +A. LORSCHIEDER (m), "D. Paulo Evaristo Arns..." en *ibid.*, p. 11; S. CONRADO, "D. Paulo, Pastor...", en *ibid.*, p. 21, 25, 28-29; J. MARINS (m), "Fenomenología pastoral", en *MRCelam*, p. 498-512.

agentes de pastoral, asambleas, sínodos, consejos pastorales o presbiterales con carácter más deliberativo que consultivo³⁵².

Para que participación y gobierno existan en la vida diocesana es necesario que la voz del obispo se presente no como la "única" sino como "última palabra" y ello cuando la comunidad diocesana no haya encontrado la propia. Es decir, como medida extraordinaria para la conservar la unidad. No existiendo ese riesgo, la participación del obispo en discusiones, discernimientos y toma de decisiones, asume la posición de otros participantes en igualdad de condiciones³⁵³. Evidentemente, es él quien es el responsable de la comunión institucional con otras Iglesias y el sumo pontífice.

El gobernar con espíritu comunitario no excluye que deba tomar decisiones, corregir sin desalentar, hacer pronunciamientos o elaborar cartas pastorales que manifiesten su autoridad magisterial y regencia, a beneficio de todos. No excluye que acepte consejos, consulte, escuche y tome en serio las respuestas del clero, religiosos, laicos e, inclusive, de los más humildes³⁵⁴. Su función jerárquica no se niega pero se la sitúa en el contexto eclesial que le da sentido. Allí por el intercambio recíproco, venciendo las resistencias al trabajo en común y los prejuicios entre personas con carismas y ministerios diferentes, se redefine pero no se elimina su función. Se crea una relación de igual dignidad, de hermanos y compañeros en la misión, que no deja de comprender al obispo como el que tiene la responsabilidad ante la Iglesia diocesana, la Iglesia universal y Dios mismo, de estimular a una comunión fraternal, que contribuya a la comunión en la sociedad.

Es así que, el obispo, más que ordenar, construye enlaces, anima, coordina, promueve, convoca, autentica carismas, cuestiona,

³⁵² Cfr. +O. ROMERO, *Diario*, p. 145, 236, 360, 428; +A. FRAGOSO, "La experiencia pastoral de la diócesis de Cratús...", p. 193-194; +J. DE NEVARES, *La verdad...*, p. 27-30; S. CONTRADO, "D. Paulo, Pastor...", op. cit., p. 31, 43; BITTENCOURT-MARKUM, *D. Paulo...*, p. 62; +B. CARRASCO, "Homilia de clausura...", op. cit., p. 34, n.63.

³⁵³ Cfr. +A. LORSCHIEDER (m), "D. Paulo Evaristo Arns...", op. cit., p. 11; H. SALEM, op. cit., p. 101.

³⁵⁴ Cfr. J. SOBRINO, *Un obispo...*, p. 24, 47, 53, 76; +O. ROMERO, *Diario*, p. 17, 147, 215, 207.

genera apertura fraterna con su ejemplo, suscita colaboradores y vela por la identidad eclesial y sacerdotal del servicio pastoral. Es el servidor de la unidad que no teme al desarrollo de personalidades proféticas y críticas que viven la fe con libertad de hijos de Dios, que piensan diversamente y a quienes se concede el riesgo del error³⁵⁵.

4. Aceptación de un "poder en cruz" para construir comunión

La articulación del poder y la cruz, entendida ésta como destino del seguimiento de Jesús, es una necesidad para que aquel sea evangélico.

a) *En la Iglesia, el poder es sagrado pero no absoluto.* Aunque su fin es servir, es caracterizado como sagrado (LG,18) para indicar su origen, su significación y su no asimilación al poder social³⁵⁶. Con todo, su legítimo fundamento religioso no impide un ejercicio peligroso si se hace absoluto, inaccesible a la crítica, o la corrección³⁵⁷. Sólo el diálogo, la consulta, el debate y la discusión en común, hacen que todo ministerio, y antetodo el episcopal, se libere de los riesgos que le circundan³⁵⁸. Estos pueden evitarse por una «interactuación dialogante en obras y palabras», sabiendo que «hay un solo ministerio de la Iglesia» en el que todos interactúan «en coordinación, subordinación, suplencia, mutua corrección, bajo la Palabra de Dios hacia el pleno advenimiento del Reino»³⁵⁹. Y, aunque el poder episcopal tenga la responsabilidad final, los otros miembros de la comunidad no están exemptos de dar su juicio³⁶⁰. Caso contrario, el ejercicio de ese poder será "peligroso" pues genera pasividad y

³⁵⁵ Cfr. M. GERIN, (Choluteca, Hon) en "Experiencias pastorales", CELAM 38 (1978), 9; también, CELAM, IV, CGEL.DT, n.555; G. MONTARON, "Laïcs et évêques", en COLL, *Actualité d'un prophète...*, p. 200-201.

³⁵⁶ Por su origen: ha sido querido por Cristo (LG, 19-20); por su significado sacramental: "loco Dei praesidentes gregi" (LG, 20), "ministri Christi sunt" (LG, 21), "ipsius Christi... sustineant et in Elus persona agant" (LG, 21).

³⁵⁷ Cfr. J. PROVOST - K. WALF, *Le pouvoir dans l'Église*, *Concilium* 217 (1988), 9.

³⁵⁸ Cfr. +S. A. MENDEZ, *Jesucristo, los pobres...*, p. 80, 86; P. GRANFIELD, *Légitimation et bureaucratisation du pouvoir dans l'Église*, *Concilium* 217 (1988), 109-117, en especial, 114 y 117; M. A. CABRERA, Amsterdam. Nuevo estilo de autoridad en la Iglesia, *Vispera* 6 (1968), 62-65.

³⁵⁹ +S. A. MENDEZ, *Jesucristo, los pobres...*, p. 88.

³⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p. 88-90.

no participación, dispersión y no comunión, decepción y amargura, indiferencia ante la comunidad eclesial y pérdida de la autoridad moral del ministro. La consecuencia es la "auto excomunión" silenciosa de sectores del pueblo de Dios o tensiones con sectores celosos de autonomía.

b) *El ejercicio cristiano de la autoridad pasa por la cruz*³⁶¹. Por ese camino el poder se hace salvífico y liberador. Cristianamente, el poder conduce al don de sí y, por ello, no se asimila a los criterios de la sociedad. Desde Jesús, el poder evangélicamente ejercido no impone lo que es justo y legítimo. Sólo testimonia su verdad hasta el extremo de la propia cruz. Es lo que Pablo vive en su relación con las comunidades, él no decreta, mas bien, argumenta, busca persuadir, logra acuerdos, estimula al discernimiento. Su poder no se expresa autoritariamente sino en la debilidad e impotencia (2Co 4,5,10-12)³⁶². Para que la autoridad en la comunidad cristiana se asemeje a la de Cristo ha de ser impotente para imponer aunque ello signifique su cruz. La autoridad y el poder del ministro son los del testigo. La fuerza del modo de vida cristiano viene de la seducción del testimonio cuya consecuencia es la libre respuesta del seguimiento³⁶³. Por eso la autoridad cristiana se expresa en la ejemplaridad moral capaz de atraer hasta la entrega martirial de la vida.

Este camino del testimonio que lleva a la cruz es el que permite al obispo ser referencia o "modelo" para la comunidad (2Pe 5, 2-4). Es decir, aquel que en la persona de Cristo tiene la misión de "estar-al-frente", o de "estar-delante", de la comunidad como "prototipo", realizando un liderazgo en la vocación y la misión cristianas. Su vida está consagrada a servir, entregándose y arriesgándose totalmente, por la vida evangélica de la comunidad. Por eso, no puede entenderse sin su pueblo, ha sido consagrado para él. Esa presencia ministerial crucificada en favor de su comunidad es la que

³⁶¹ Cfr. J. BLANK, Le concept du 'pouvoir' dans l'Église. Perspectives néotestamentaires, *Concilium* 217 (1988), 15.

³⁶² Cfr. Análisis de Mc 10, 35-45 y de la autoridad en Pablo de G. LOHFINK, *L'Église que...*, p. 122-123, 125-127.

³⁶³ Cfr. *ibid.*, p. 128-129.

se hace digna de crédito, suscitando una obediencia sin límite al Evangelio³⁶⁴.

c) *La autoridad (exousía) cristiana, ni jefe ni superior*³⁶⁵. La autoridad episcopal, en A.L., ha ido asumiendo una figura más cristiana al distanciarse de formas mundanas en su concepción y el ejercicio del poder. Ello se observa en obispos que entienden su ministerio como proceso de inserción en su Iglesia para sentirse sus miembros, afirmando como Agustín "con ustedes soy cristiano para ustedes soy obispo"³⁶⁶.

En ese horizonte debería interpretarse la visión de Ignacio de Antioquía sobre el obispo. Es por su ministerio digno de crédito - porque unido a Dios en un servicio crucificado- que la vida de la comunidad cristiana es posible, pudiendo afirmar que «allí donde está el obispo, que allí esté la comunidad» (*Smyr.*, 8,2)³⁶⁷. El vínculo entre obispo y comunidad es vital para ambos, el obispo está puesto por Dios (*Phil.*, 1,1) como «la imagen del Padre» (*Trall.*, 3,1) ante la comunidad, debiéndose a ella, pues para ella fué consagrado; la comunidad, por su lado, tiene en el obispo al "modelo" evangélico que está llamada a vivir. Ese vínculo vital tiene su razón de ser en la unión radical entre obispo y verdad evangélica. Es decir, en su ejemplaridad, porque está conformado radicalmente a Dios (*Polic.*, 4,1b) y a su pensamiento (*Polic.*, 8,1), o clavado de carne y espíritu a la cruz de Jesús (*Smyr.*, 1,1; *Phil.*, 8,2), se pide a la comunidad que no haga nada sin él (*Polic.*, 4,1; *Phil.*, 7,2). Por eso se lo llama voz de Dios (*Phil.*, 7,1), sin él no se realizan los sacramentos (*Smyr.*, 8,1-2; *Polic.*, 5,2) y asume, ante el Señor, la tarea de velar por

³⁶⁴ Cfr. L. CUSTER, sobre +J. DE NEVARES, *La verdad...*, p. 61; A. GONZALEZ DORADO, op. cit., p. 33 y 57.

³⁶⁵ Cfr. +A. LORSCHIEDER (m), "A redefinição da figura do bispo no meio popular...", op. cit., p. 64.

³⁶⁶ Citación de +A. QUINN, Gracias Señor por haberme enviado...20 años al servicio de la Iglesia de Sicuani 1971-1991, *Páginas* 111 (1991), 71.

³⁶⁷ Cfr. *Les Pères Apostoliques*, op. cit., p.147-220 (trad. francesa: Camelot Th.; trad. español nuestra).

viudas y esclavos (*Polic.*, 4,1-3), huérfanos, oprimidos, prisioneros, esclavos libertos, hambrientos y sedientos (*Smyr.*, 6,2)³⁶⁸.

Igual puede decirse de las fórmulas de Cipriano de Cartago (s.III.), «Ustedes deben saber que un obispo es constituido por su Iglesia y que una Iglesia lo es por su obispo, y si alguno no está con el obispo, él no está en la Iglesia» (*Ep.*, 66,8)³⁶⁹. Como vínculo viviente, el obispo garantiza la comunión de su Iglesia con el Evangelio y con las otras Iglesias. Por ello no se entiende el obispo sin su Iglesia ni ésta sin su obispo. Ambos se deben mutuamente, no en una relación desigual entre superiores e inferiores, entre jefes y súbditos, sino por vínculos espirituales y gratuitos surgidos de la gracia, el del bautismo que hermana a todos y el del sacramento del orden que hace al obispo responsable de la vida evangélica de su pueblo, no para tiranizarlo sino para servirlo. Por ello, el mismo Cipriano dice a sus sacerdotes «No quiero hacer nada por mi propio parecer, sin tener en cuenta vuestro consentimiento y el del pueblo» (*Lettre* 14, 1,1; *Lettre* 19, 2,2, *Budé* 1, p.40 y 53)³⁷⁰. Sin embargo, apoyándose en su primera afirmación, se ha insistido que en la Iglesia «nada sin el obispo» y poco se ha mencionado la otra dimensión, «nada sin el pueblo»³⁷¹.

Por ello, el poder episcopal es sagrado en su origen pero no absoluto en su ejercicio; como se dijo, está sometido a una triple pulsión, la de Dios, la del colegio episcopal y la de su pueblo. Las dos primeras son claras a la conciencia eclesial. La tercera es olvidada o menospreciada con perjuicio de la comunidad eclesial³⁷².

³⁶⁸ Cfr. O. PERLER, "L'Évêque, représentant du Christ, selon les documents des premiers siècles", en *EE*, p. 31-66; J. CAMPS RIUS, "Diversificación de los ministerios en el área siro-helenística: de Ignacio de Antioquía a las constituciones apostólicas", en *AA. VV.*, *Teología y magisterio*, Sígueme, 1987, p. 75-113.

³⁶⁹ Citado por D. T. STROTMANN, "L'Évêque dans la tradition orientale" en *EE*, 324; cfr. también, B. D. DUPUY, "Vers une théologie de l'épiscopat", en *ibid.*, 21 (trad. al español nuestra).

³⁷⁰ Cfr. +P. CASALDALIGA, *Al acecho...*, p. 164; BOURGEOIS - DENIS - JOURJON, *op. cit.*, p. 72.

³⁷¹ Cfr. J. I. GONZALEZ FAUSGONZALEZ FAUS, «Ningún obispo impuesto» (*San Celestino, papa. Las elecciones episcopales en la historia de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1992, p. 24-25).

³⁷² En el primer milenio cristiano la pulsión del "pueblo" fué considerada decisiva, teniendo éste la posibilidad de elegir los obispos dignos y recusar los indignos, cfr. *ibid.*, p. 24-71.

Valorarla es una necesidad de la corresponsabilidad en la fe y de la aceptación del obispo como referencia evangélica para su comunidad.

Caminar juntos, sin arribas ni abajos, en comunión fraterna, no perjudica la constitución jerárquica de la Iglesia. Esta tiene la tarea de salvaguardar y estimular la armonía de la fe y la caridad en la Iglesia, pero no impide que los bautizados tengan libertad para dirigirse a sus obispos, manifestando inconformidad, protesta, exigencia o petición de evaluación de los procesos eclesiales³⁷³. La opción por los pobres ha contribuido a esta cercanía, borrando fronteras entre lo eclesial y lo eclesiástico, sanando fisuras y fracturas en el cuerpo eclesial y venciendo una tendencia moderna de tipo anti-jerárquico advertida entre cristianos más adultos, conscientes y comprometidos³⁷⁴.

5. *El pastoreo de los hermanos en el amor, bajo un solo Padre*

Esta crucificada cercanía con los creyentes y las comunidades populares ha rehecho el vínculo del obispo con su pueblo. El obispo ha dejado de ser el superior para hacerse un hermano con la misión de ser signo de la unidad de su pueblo en torno al Evangelio y un ministro de su crecimiento en la comunión. En esa relación, el obispo aparece también como "guía" y "padre" que ayuda a avanzar hacia la meta querida por Dios-Padre, la fraternidad. Varios factores, que no podemos profundizar aquí, debilitaron la noción antigua del obispo como "padre-en-Dios" de su Iglesia³⁷⁵. Las relaciones obispo-pueblo sufrieron, en parte, una despersonalización, dando paso a relaciones societarias, institucionales o administrativas. La opción por los pobres ha sido un camino de reestablecimiento de esa relación de comunión entre pastor y su pueblo, privilegiando los vínculos personales³⁷⁶.

³⁷³ Cfr. *Ibid.*, p. 164; ID., "Entrevista con D. Pedro Casaldáliga", en J. QUEIROZ, *op. cit.*, 100.

³⁷⁴ Tendencia advertida en 1972 por S. GALILEA, *A los pobres se les anuncia el evangelio?*..., p. 30-31.

³⁷⁵ Diócesis muy grandes, obispos auxiliares y titulares, transferencias de sede, cfr. D. T. STROTMANN, "L'Évêque dans la tradition orientale", en *EE*, p. 318-319, 326; A. FAIVRE, *Ordonner...*, p. 42-43.

³⁷⁶ Cfr. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en *Santo Domingo*, n.74-75.

a) *Personalización y amor en las relaciones eclesiales.* Esta relación personalizada entre obispo y pueblo de Dios es la que permite una relación vital de paternidad y gobierno que no es sólo en la dirección obispo-> comunidad. Reconocer una cierta "paternidad" y "gobierno" en la dirección comunidad-> obispo es un acto de honestidad con la vida eclesial³⁷⁷. Esa relación es la que permite al pastor, en el colegio episcopal, ser diferente de sus hermanos obispos y aportar desde la localidad de su Iglesia a la que, en cierta forma, representa en este ámbito³⁷⁸.

La personalización de las relaciones, esencial en la evangelización, lo es también para la comunión eclesial. Tejida en la proximidad y en la participación, la comunión se construye "en las dos direcciones", del obispo hacia su pueblo y de éste hacia su obispo, manifestando que el amor es el espíritu fundamental en la vida eclesial. El amor, el entendimiento y la comunión en la fe son anteriores al derecho. Este está su servicio, le es dependiente y aparece como su fruto³⁷⁹. Por ello, el *munus regendi* no se reduce a un acto administrativo o a una competencia jurídica. El obispo camina con sus ovejas y las preside en el amor, dejándoles sentir el afecto, el cariño y la ternura que necesitan; ama y aprecia su cultura, sus valores, su lengua, sus costumbres. Es justamente a causa del amor apasionado por la vida del pueblo de Dios que se camina con él, acompañando sus organizaciones sociales y políticas que buscan una sociedad más justa y que arriesga todo para que pueda ser más y mejor³⁸⁰. Esta comunión amorosa con la búsqueda de su pueblo, sin temor por los costos personales, a ejemplo de Jesús, permite un pastoreo de sus hermanos en la fe y en la esperanza, que puede ser calificado de "bueno".

³⁷⁷ No existe un "gobierno" jurídicamente establecido del pueblo sobre el obispo. Es un "gobierno moral", nacido del amor y de las relaciones personalizadas; también, SAINT AMBROISE *Sur saint Luc*, 8^a hom., 73, SC 52, p.132, citado por BOURGEOIS - DENIS - JOURJON, op. cit., p. 72.

³⁷⁸ Sobre el tema, cfr. Y. CONGAR, *Le sacerdoce chrétien des laïcs et des prêtres*, op. cit., p. 55.

³⁷⁹ Cfr. R. CARPENTIER, "L'Évêque et la vie religieuse consacrée", en *EE*, p. 394-395, 398.

³⁸⁰ Cfr. +A. LORSCHIEDER (m), "D. Paulo Evaristo Ams...", p. 12,18; +A. QUINN, "Gracias Señor...", p. 70; BOURGEOIS - DENIS - JOURJON, op. cit., p. 116-120, en torno a la "doble comunión" en el amor.

b) *El Buen Pastor y su triple tarea*. La anterior perspectiva no fué ajena a Puebla. Cuatro párrafos (n. 681-684) expresaron esa relación bajo la imagen del Buen Pastor (Jn 10,1-16). En ellos, se recogió la praxis de muchos obispos del continente; una vez más, el obispo aparece como «"pastor vigilante y valiente" cuya misión es rehacer la vida dismantelada de su pueblo»³⁸¹. Es "vigilante" porque vive un amor, atento y solícito que discierne las perspectivas de liberación y comunión que Dios ofrece a su pueblo. Es "valiente" porque hace presente el amor compasivo de Dios que rescata la dignidad de su rebaño, oprimido u abandonado por malos pastores³⁸². Son tres los rasgos del Buen Pastor,

(1) *«Ir delante de las ovejas»* (n. 682), Son varios los niveles de relación entre obispo-pueblo expresados por estos conceptos espaciales; ellos señalan la actitud del Buen Pastor, está "al-frente-de-su pueblo" como responsable (ante otras instancias institucionales de la Iglesia) pero también "está-delante" (testimoniando el Evangelio). En estos sentidos preside la comunión y el pueblo lo sigue y lo busca, dando razón a Cipriano, donde está el obispo está la Iglesia. Sin embargo, el obispo no se define apenas por esas relaciones, también está "en-medio-de-su-pueblo" o «en el centro animando a todos»³⁸³, en comunión con su sufrimiento (encarnación) y "acompañándolo"³⁸⁴ en la búsqueda de las liberaciones histórico-sociales. Como "pastor" va adelante o en medio y no atrás como "arriero"³⁸⁵.

(2) *«Conocer las ovejas y ser conocidos por ellas»* (n. 684), El texto explica que «conocer es involucrar el propio ser, amar como quien vino no a ser servido sino a servir (cfr. Mt 20, 25-28)». Es decir, el pastor debe entrar en el corazón de su pueblo, en especial de los pobres y dejar que ellos entren en el suyo. Así crece en autoridad

³⁸¹ H. RIBEIRO, "Ser bispo na Igreja hoje: apresentação", en +PEA: *Cardeal da esperança*, 7, quien alude sin mencionarlo, al artículo de G. GORGULHO, "O pastor vigilante e valente", en *ibid.*, p. 90-95.

³⁸² Cfr. G. GORGULHO, *op. cit.*, p. 90-95.

³⁸³ +J. CABRERA, "Imagen del Pastor en el documento de Puebla", *op. cit.*, p. 180.

³⁸⁴ Cfr. OBISPOS DEL SUR ANDINO (Per), "Acompañando a nuestro pueblo", en SVF, p. 251-268.

³⁸⁵ La expresión, sugestiva en cuanto al ejercicio del *munus regendi*, es de +S. A. MENDEZ, CCL-2, 333. El "arriero" agujonea, hostiga, grita y empuja un rebaño para que entre en el "redil"...

moral y en credibilidad evangélica para gobernar, conducir y mantener la comunión sin apelar a órdenes o sanciones canónicas. Esta autoridad moral debe ser permanentemente rehecha, se gana o se pierde según la capacidad que el pastor tenga de «conocer», es decir, de «involucrar su propio ser» con el de su pueblo. Los pastores que han privilegiado a los pobres han crecido en comunión con su pueblo. Desde allí han sido garantía moral de su causa, en favor de la vida y el bien común, conciliando las discrepancias sin traicionar las exigencias de la justicia³⁸⁶. Así ha surgido una comunión y fidelidad mutuas que permite al Pastor identificarse con su pueblo y éste con su Pastor³⁸⁷, «involucrándose» ambos en un mismo ser eclesial, hasta afirmar que «la fe del pueblo... acompaña y estimula el ministerio de los obispos»³⁸⁸.

(3) «Dar la vida» (n. 683), esa es la «medida del 'ministerio jerárquico' y la prueba del mayor amor». En efecto, «involucrarse amorosamente» lleva a dar la vida. Ser obispo, presbítero o seminarista, significa servir a la porción del pueblo de Dios que le ha sido confiada, sin abandonarla, máxime, cuando está amenazada³⁸⁹; así el ministerio ordenado es liberado de ser ascenso social para ser servicio al pueblo de Dios, cuya suerte es la *kénosis* de quien entrega la vida; normalmente, por un proceso cotidiano de generosidad, sin excluir la eventualidad del martirio, como lo ha recordado a la Iglesia el caso latinoamericano. «Dar la vida» significa entregarse, escuchando y dialogando, estimulando y siguiendo, estando con todos y por todas partes, dando su apoyo y apenas ordenando, asumiendo sin imponer modelos extraños, acompañando y no abandonando en medio del recorrido por impaciencia, fatiga o temor³⁹⁰. Evidentemente, un poder ejercido en esa forma es un

³⁸⁶ Cfr. W. MONZON, «Discurso en el sepelio de Mons. Vallejos», en *DOSA*, p. 78-79.

³⁸⁷ Cfr. +O. ROMERO, *Diario*, p. 59, 105, 126, 171, 174, 184, 336-337, 174, 184; amor del pueblo al pastor bajo la forma de aplausos espontáneos, cfr. *ibid.*, p. 291, 309.

³⁸⁸ +O. ROMERO, *Diario*, p. 123.

³⁸⁹ Cfr. +A. LORSCHIEDER, «D. Paulo Evaristo Arns...», *op. cit.*, p. 13, 14.

³⁹⁰ Cfr. +P. CASALDALIGA, *Je crois en la Justice. Etre évêque au Brésil*, Cerf, Paris (1ª ed., DDB, Madrid 1975; 162 p., 59; J. DAMMERT (m), «Homilía en la celebración de 25 años como obispo...», *op. cit.*, p. 34.

poder crucificado. No por ello ineficaz para construir la comunión de la familia humana.

CONCLUSION

La solicitud de los obispos latinoamericanos por los pobres y la búsqueda de una sociedad más justa y fraterna nos ha hecho aproximar el *munus regendi* a la obra del *Paráclito*. Esto nos parece posible cuando la regencia de la comunidad cristiana posibilita que sus miembros descubran sus carismas, sintiéndose corresponsables en la misión de defender la vida y hacerla crecer hacia formas más acabadas de comunión; cuando el *munus regendi* se orienta a lograr de cada creyente un militante del Evangelio, uniendo y no dispersando, contribuyendo al bien común eclesial y social, haciendo frente a la hostilidad de la injusticia presente en el mundo.

Más aún, ejercido desde la opción por los pobres y en busca de una más alta comunión eclesial y social, el *munus regendi* muere como posibilidad de servirse a sí mismo, o a la institución que lo sustenta, para nacer como pastor de su pueblo y como padre de su Iglesia, porque ama, da vida y responsabiliza. Esta paradójica muerte al poder institucional permite renovar la institución, dándole vitalidad y haciéndole reencontrar su finalidad, servir a la vida en su unicidad, en su diversidad y en su comunión.

Dirección del autor:
Calle 42 N° 4-49
Santafé de Bogotá, D.C.
Colombia

Del 29 de enero al 16 de febrero de 1996

Del 29 de enero al 02 de febrero

**METODOLOGIA PARTICIPATIVA Y ROL
EDUCATIVO DEL AGENTE DE PASTORAL**

Del 05 al 09 de febrero

**LOS MATERIALES EDUCATIVOS: SUS APORTES Y
LIMITACIONES EN UN TRABAJO EDUCATIVO**

Del 12 al 16 de febrero

**LA COMUNICACION Y LA PARTICIPACION
COMO CRECIMIENTO PERSONAL Y GRUPAL**

Destinatarios

*Presbíteros, diáconos, religiosos, religiosas y laicos interesados
en metodologías participativas en trabajo pastoral y en la
producción de materiales educativos.*

Informes e Inscripciones

**INSTITUTO TEOLOGICO-PASTORAL PARA
AMERICA LATINA - ITEPAL**

Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253353

E-Mail: SITEPAL@itecs.5.TELECOM-CO.NET

Tels: (57-1) 6776521 / (57-1) 6706416 / (57-1) 6774054

Fax: (57-1) 6714404

Santafé de Bogotá D.C. / COLOMBIA

MEDITACION SOBRE LA VIRGINIDAD DE MARIA AL SERVICIO DE LA OBRA DEL PADRE

SUMÁRIO

*Carlos Ignacio
González, sj.*

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

O Catecismo da Igreja Católica enfoca a virgindade de Maria como obediência à vontade do Pai, conhecida na anunciação. Aliás, a Igreja nunca ensinou e muito menos definiu a virgindade de Maria como uma verdade que tivesse significado em si mesma, mas sempre em função do projeto salvador de Deus em favor de toda a humanidade. Tanto que não temos nenhuma proclamação dogmática sobre a virgindade de Maria em si, ao contrário, a aseveração do credo, tanto batismal como dogmático assinalam entre os pilares da fé cristã que o Filho de Deus, por nós e por nossa salvação, "foi concebido por obra do Espírito Santo, de Maria Virgem".

La Iglesia nunca ha enseñado, ni mucho menos definido, la virginidad de María como una verdad que tuviese significado por sí misma, sino siempre en función del proyecto salvador de Dios en favor de la raza humana. No tenemos ninguna proclamación dogmática sobre la virginidad de María en cuanto tal, sino que la aseveración del credo, tanto bautismal como dogmático (el de Nicea-Constantinopla I) señalan entre los pilares de la fe cristiana que el Hijo de Dios, por nosotros y por nuestra salvación, «fue concebido por obra del Espíritu Santo, de María Virgen» (DS 150). El Catecismo de la Iglesia Católica (CC), ha dedicado tres párrafos (nn. 484-486), teológicamente muy densos, a exponer este misterio. En estos números claramente están implicadas varias afirmaciones básicas, de las que destaco las siguientes en torno al tema elegido para estas páginas:

n. 484. La pregunta de María: «¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón? (Lc 1,34), da ocasión a la respuesta, que se dio mediante el poder del Espíritu (Lc 1,35).

n. 485. Tres aseveraciones de fondo: a) «La misión del Espíritu Santo está siempre unida y ordenada a la del Hijo». b) «El Espíritu fue enviado para santificar el seno de la Virgen y fecundarla por obra divina». c) Siendo el Señor de la vida, hizo que ella concibiera «al Hijo del Padre en una humanidad tomada de la suya».

n. 486. Dos ideas fundamentales: a) Esta intervención del Espíritu hace de Jesús el «ungido por el Espíritu Santo, desde el principio de su existencia humana», aunque su manifestación fue progresiva. b) «Toda la vida de Jesucristo manifestará «cómo Dios le ungió con el Espíritu Santo y con poder» (Hech 10,38)».

Se debe notar que, en conjunto, los tres párrafos ponen la virginidad de María (en este caso expresada por su pregunta al ángel en Lc 1,34), enteramente en función del plan salvador realizado por

su Hijo, del cual el primer agente es el Espíritu Santo. Y afirman que toda la obra es trinitaria: el Padre no se nombra directamente, sino 2 veces como título de Cristo: el Hijo del Padre. Sin embargo se implica, como es común a la Escritura y a toda la Tradición de la Iglesia, como el principio de la entera acción salvífica realizada por su Hijo, y como el origen de la misión. Esto se indica en el texto (como también es habitual) mediante la forma pasiva, que supone al Padre como sujeto agente: «María es invitada», «El Espíritu Santo fue enviado». El Padre sí está nombrado como sujeto activo, a la manera propia del Nuevo Testamento, en el texto citado de Hech 10,38: «Dios le ungió con el Espíritu Santo»¹.

La pregunta de María, que supone su estado virginal (aunque ya era mujer casada) en el momento de la anunciación, queda abierta a la respuesta del ángel, que en el texto original de Lucas es también trinitaria en embrión y promesa (redactada «con la mayor comprensión que le(s) daban la resurrección gloriosa de Cristo y la enseñanza del Espíritu de la verdad»: DV 19): «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que nacerá de ti será santo y llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35).² El Espíritu Santo vendrá sobre ella y la hará concebir; y el poder del Altísimo (del Padre) la cubrirá con su sombra, como la nube que cubría el tabernáculo en el desierto (cfr. Ex 40,38; Num 9,15.22), para indicar mediante esta teofanía la presencia de Dios en medio de su pueblo; y el Hijo de Dios descenderá a su seno para encarnarse.

¹ Recuérdese que es modo común de hablar, sea en el Nuevo Testamento, sea en los Padres. Cfr., por ejemplo, K. RAHNER, "Theòs en el Nuevo Testamento", en *Escritos de Teología I*, Taurus, Madrid 1963, p. 93-167. Y cfr. M. ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe. Dios uno y trino*, CELAM, Bogotá 1991, p. 142-144, donde indica que para los creyentes del N.T. de tal manera han conocido al Dios revelado en el Antiguo, como el Padre de nuestro Señor Jesucristo, que el Dios y el Padre significan lo mismo.

² Por eso hoy en día cada vez más intérpretes entienden la pregunta de María como un recurso literario de Lucas para introducir lo decisivo, esto es, la revelación de que lo concebido en ella será obra del Espíritu Santo. Cfr., por ejemplo, J. MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclee, Bilbao 1978, p. 258-265; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la infancia II* (BAC 479), Ed. Católica, Madrid, 1986, p. 187.

En este apartado el Catecismo Católico trata de la Virginidad de María en el contexto de la Encarnación³. Y para señalar las bases de la fe, se refiere sólo a la Escritura y a la enseñanza básica de la primera tradición de la Iglesia, representada por algunos Padres del s. II. Este artículo no pretende sino profundizar un poco en estos mismos cimientos, que el Catecismo apenas deja apuntados.

Al servicio de la obra del Padre. La Escritura, la antigua tradición de la Iglesia y el Catecismo Católico (que se basa en ellas) no aluden a un voto de virginidad de María, ni siquiera a una decisión suya o de sus padres de mantenerse en ella, anterior a la anunciación.⁴ De hecho el texto al que nos referimos inicia de esta manera: «La anunciación a María inaugura la plenitud de «los tiempos» (Gal 4,4)... María es invitada a concebir a aquel en quien habitará «la plenitud de la divinidad» (Col 2,9)» (CC 484)⁵. El designio eterno del Padre acerca de María, normalmente se trata como su predestinación⁶ junto con y en función de su Hijo, cuyo más señalado signo es su

³ En los nn. 484-486, que he citado arriba, sólo de paso, señalando la pregunta de María en Lc 1,34, para dar pie, como acabamos de ver, a la intervención del plan trinitario. Vuelve a tocar el tema de modo más directo en los nn. 496-498, en referencia a la virginidad en la concepción de Jesús, que es el centro dogmático. En los números 499-501, apunta la virginidad perpetua (en y después del parto) como aspectos de «la profundización de la fe en la maternidad virginal». Estas páginas girarán solamente en torno al primero: la concepción virginal de Jesús.

⁴ El voto propiamente tal, hoy en día parece no aceptable, supuesto el contexto histórico del Nuevo Testamento. Varios autores prefieren hablar de «un propósito de mantenerse virgen», como J. GALOT, *María la donna nell'opera di salvezza*, PUG, Roma 1984, p. 143ss. Otros, de manera más suavizada, como de un «deseo», como I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la Alianza* (BAC 533), Ed. Católica, Madrid 1993, p. 55-60.

⁵ En la expresión de JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris Mater* (RM) 8: «María es introducida definitivamente en el misterio de Cristo a través de este acontecimiento: la anunciación del ángel».

⁶ Tema bastante socorrido en la tradición de la Iglesia. El Vaticano II afirma, sobre la anunciación: «El Padre de la misericordia quiso que precediera a la encarnación la aceptación de la Madre predestinada» (LG 56; cfr. 61), y la descubre «bosquejada» en la promesa de la victoria de su Hijo sobre la serpiente (LG 55). Y cfr. RM 8e; y sobre todo CC 488-489.

plenitud de gracia («llena de gracia»: Lc 1,28)⁷ desde el principio de su existencia (elección desde siempre para ser la Madre del Salvador, cuya preparación se concretiza en la Inmaculada Concepción: CC 490-493). Para explicar el significado de este plan divino de preparar a María, y anterior a toda decisión de ésta, Juan Pablo II propone en RM 7 el texto de Ef 1,4-7. No afirma que este fragmento paulino se refiera a María. Su fin es comparar la expresión «llena de gracia» (*kecharitoméne*) de Lc 1,28, con el uso del mismo verbo (*echarítosen hemás*) de Ef 1,6, para comprender mejor su sentido. En este himno Pablo interpreta «llenar de gracia» como nuestra elección desde siempre, de parte del Padre, para que participemos de la filiación divina «en el amado», es decir, para ser hijos en el Hijo, por obra del Espíritu (Ef 1,13-14; y cfr. Rom 8,14-17; Gal 4,4-7).

Pero se trata de una llamada oculta en la mente del Padre, que sólo conocemos por la revelación (a tal punto que ni siquiera María era consciente de ella antes de la Anunciación)⁸. Para ella, como para nosotros, la manifestación del plan divino comienza cuando «Dios (el Padre) envió al ángel Gabriel» (Lc 1,26). No se hallan en la Escritura lo que podríamos llamar «signos premonitorios»⁹ para María, la cual quedó turbada reflexionando dentro de sí qué podría significar el saludo (Lc 1,29). En su obra sobre María, fruto de la fe y de la meditación junto con el estudio, M. Thurian escribe:

⁷ Dice I. DE LA POTTERIE, «*Kecharitoméne*», in *Luca 1,28* (ad uso degli studenti), PIB, Roma, 1990, p. 12: «El participio perfecto pasivo *kecharitoméne* conserva el propio valor verbal: describe un estado presente en María, pero que es el efecto de una acción antecedente de Dios sobre ella. Precisamos que tal estado de María, así descrito, no es su belleza interior o su gracia física (como en Sir 9,8), porque el paralelismo que hemos analizado muestra que se trata de lo que la gracia de Dios ha obrado en ella como preparación a la encarnación: esto puede ser sólo una realidad de orden espiritual, en el orden de la gracia».

⁸ Por eso varios autores hoy día interpretan que el propósio de la virginidad de María habría sido posterior a la experiencia mística de la anunciación. Cfr. un breve panorama en C. POCO, *María en la obra de la Salvación*, Ed. Católica (BAC 360), Madrid 1974, p. 219-224.

⁹ Por eso tampoco hay ninguna indicación de que María hubiese hecho algún voto de virginidad anterior a la anunciación. Su virginidad no es de cualquier tipo, sino la primera "por el reino de los cielos", en función de conocer antes de saberse llamada. El "voto" de María es una tradición no general y tardía en muy pocos Padres Latinos, a partir de San Agustín. Algunos Padres Griegos, a partir de San Gregorio de Nisa, siguiendo las tradiciones apócrifas, más bien hablaban de una consagración que de María habrían hecho sus padres, el día de la presentación. Pero tratar este asunto sería objeto de un escrito diverso del presente.

«La virginidad de María le confiere un carácter de consagración: ha sido separada para ser, de modo milagroso, la madre del Mesías. Su relación única con el Espíritu la coloca en proximidad tal con Dios que debe permanecer sola para darnos a entender, como signo que es, la elección única de su Señor»¹⁰.

«María es invitada» (n. 484), es decir, por el Padre. Se trata de una verdadera vocación, insertada en el contexto de las vocaciones del Antiguo Testamento, y en primer lugar de la de Abraham (Gen 12,1-3), en cuya continuidad pone San Lucas el misterio de la encarnación (de modo directo en 1,55.73; indirecto en 1,37, en referencia a Gen 18,14). También es heredera de muchas otras vocaciones, sobre todo de las grandes mujeres llamadas a participar en la salvación de Israel, sobre todo Sara, Yael, Débora, Ana, Rut, Judit y Ester (cfr. CC 489). Estas personas están dispuestas en cuanto a su apertura en la fe, pero no adelantan la invitación del Señor. Todo lo contrario, casi siempre la iniciativa de Dios se manifiesta en el hecho de que las personas llamadas deben cambiar el rumbo de su existencia inesperadamente (como en los casos de Abraham, Moisés, Judit, Ester, etc.). Así también sucedió a María en el caso de su matrimonio, contratado pero no consumado («Antes de vivir juntos»: Mt 1,18), durante el tiempo que solía transcurrir entre los esponsalicios y la conducción de la novia a la casa del esposo, como era costumbre en Israel¹¹.

«Cuando el Señor llama a una persona, ejercita su soberanía como el Creador de su existencia, y como su Redentor único y absoluto, separándola para sí, con frecuencia de manera total (cuando su plan para salvar a su pueblo así lo requiere). No es la persona la que opta por propia iniciativa dejarlo todo: la decisión es sólo de Yahvé; y el ser humano llamado no se adelanta a la libre y gratuita elección de su Señor, sino que la sigue por la obediencia de la fe en acogimiento sin reserva... Por eso la llamada le sobreviene al elegido de manera impensada, por sorpresa, y cambiándole enteramente los planes que

¹⁰ M. THURIAN, *María, Madre del Señor, figura de la Iglesia*, Dichos y Hechos, Zaragoza 1966, p. 49.

¹¹ En la cultura actual nos es difícil entender el concepto de matrimonio en Israel, tan diverso del nuestro. En especial nos cuesta comprender la fuerza de los esponsalicios, y su diferencia con la celebración del matrimonio propiamente tal, del que se seguía la convivencia. Puede ayudar R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, p. 65ss. Cfr. una buena y breve descripción, en I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio...*, p. 54.

tenía para su vida (por más que éstos fuesen del todo rectos según la voluntad divina). Es el signo de la soberanía del Señor¹².

A la invitación del Padre, para cumplir la misión de ser la madre mesiánica, María expuso la dificultad de su estado de virginidad, y preguntó sobre la manera como debía cumplirse esa Palabra del Señor: «Cómo será esto, pues no conozco varón?» (Lc 1,34)¹³. Hay una apertura total de su virginidad puesta ante el plan que ella no entiende, en apertura de fe. Conocemos la respuesta del ángel, que arriba hemos citado; pero antes de ella, no sólo para nosotros, sino también para María, el designio del Padre quedaba oculto bajo el velo del misterio.

A esta iniciativa del Padre que la llama, corresponde en María la total apertura en la fe, para aceptar sin límites esa Palabra que la invita: «He aquí la sierva del Señor, que se haga en mí según tu Palabra» (Lc 1,38). Esta es para María la manera más clara posible de expresar la obediencia de la fe. Respecto al Padre, es el origen de la historización de su plan salvífico en favor de la raza humana; respecto a ella, es el inicio de la maternidad divina y humana de su Hijo (es decir, de toda su plenitud como mujer y como creyente), y respecto a nosotros, el principio de nuestra redención por la encarnación del Hijo de Dios en su seno. En efecto, el Padre decidió salvarnos según el plan que estableció en su libre voluntad, pero «quiso la libre cooperación de una criatura» (CC 488); así como, habiendo querido formarse un pueblo, llamó a Abraham y «condicionó» (si así puede expresarse) su proyecto a la decisión de

¹² C. I. GONZÁLEZ, Esposa y virgen por una misión: el caso de María, *Revista Teológica Limense* 28 (1994), p. 169.

¹³ Algo común es entre los Padres interpretar Lc 1,34 como una pregunta que expresa la disponibilidad de María a cumplir la voluntad del Señor, en la forma como Él quiera indicárselo: «¿Cómo será esto?» es una solicitud de que se le muestre el modo como ella deberá llevar a cabo su misión. De modo condensado lo expresa, por ejemplo, ANTIPATRO DE BOSTRA *Hom. sobre S. Juan Bautista* 10: PG 85, 1173: «No para contradecir, sino para aprender por la información». «No es que no le crea, sino que le pregunta el modo»; cfr. SEVERO DE ANTIOQUIA, *Hom. II en la Anunciación* 28: PO 38, 288. S. AMBROSIO, *De las vírgenes* II,10: PL 16, 210, interpreta la virginidad de María no como un voto, sino como un hecho: «Tal la mostró el evangelista (Lc 1,27), tal la encontró el ángel, tal la eligió el Espíritu Santo». Y sobre Lc 1,34: «Ella se declara dispuesta a hacerlo, y no duda de que habrá de hacerse, pero pregunta de qué modo puede hacerse».

éste por la fe; y así también, habiendo tomado la iniciativa de liberar de Egipto a su pueblo, envió a Moisés (Ex 3), pero escondiendo el tesoro de su obra magnífica en el Antiguo Testamento, en la generosa respuesta de una vasija de barro humano (cfr. 2 Cor 4,7).

La respuesta de María a esta llamada es su «obediencia de la fe» (cfr. Rom 1,5), origen, como correspondencia a la gracia del Padre, de su santidad humana. Así lo han visto en los orígenes de la Iglesia muchos de los Padres, de los cuales el CC apenas cita unos cuantos. Y en el sentido de total obediencia de la fe, la virginidad de María también puede llamarse, con Thurian, su pobreza de espíritu:

«La virginidad de María es también un signo de pobreza, de humildad, de espera de Dios, quien sólo puede, en su plenitud, colmar a quienes escoge. La virginidad es un signo de vacuidad, de confianza total en Dios que enriquece a los pobres que somos todos. En este aspecto, la virginidad es también una invitación a la contemplación que sólo debe y puede colmar a quien nada espera del hombre, esperándolo todo de Dios... La virginidad de María aparece así como el signo de la pobreza y de la incapacidad del hombre para realizar su liberación y producir el ser perfecto que lo salvará»¹⁴.

María, por su respuesta: «He aquí la sierva (*doúle*) del Señor», se coloca a sí misma, por obediencia en la fe, y virgen pobre por la apertura del espíritu, en la más pura espiritualidad de su pueblo, que es siervo del Señor. Ciertamente en su origen la palabra *doúlos*, *doúle* significaba una esclavitud, en cuanto la persona sometida a ella quedaba privada de su libertad, para sólo cumplir la del amo. Es el uso común en Grecia, y en muchos pasajes de la Escritura en los cuales se indica la sumisión no voluntaria al servicio forzado de otro (como era la de los hebreos en Egipto). Pero poco a poco la espiritualidad hebrea advirtió que su sometimiento al Señor, que había escogido a Israel como pueblo de su propiedad, convertía a éste en un servidor porque aceptaba libremente la alianza con Yahvé. Por eso el griego de los LXX tradujo muchas veces la palabra hebrea "ebed" no por "doúlos", sino por "país", que significa no tanto el esclavo involuntario (aunque en ocasiones puede significarlo), sino, o un niño, o el joven que presta un servicio. Incluso el culto

¹⁴ M. THURIAN, op. cit., p. 50-51.

de adoración con frecuencia se expresa por el verbo correspondiente (*doúleúein*).

En el segundo Isaías, por ejemplo, los cantos del Siervo de Yahvé algunas veces traducen el hebreo "ebed" por "país" (Is 42,1; cfr. 52,13), donde es «Mi siervo, a quien yo sostengo, mi elegido, en quien me complazco». Pero en otros pasajes lo llama *doúlos*: «Y me dijo, tú eres mi siervo, Israel... Y ahora habla el Señor, el que me plasmó como siervo para sí, desde el seno» (Is 49,3.5). Es que Israel ha comprendido que, aun cuando está sujeto a la voluntad del Señor, está a su servicio por una elección gratuita por la cual Él lo eleva al rango de su aliado; y porque él mismo (Israel) ha aceptado una dignación tan alta. ¿Por qué poco a poco se prefiere la expresión país a la de *doúlos*?

«A nuestro parecer, esto se debe a una precisa convicción del traductor, el cual piensa que el 'ebed jhwh cumple la función de siervo no porque lo hace tal la relación con su Señor, sino porque pertenece por naturaleza a la *oikos* (casa, entorno doméstico) del mismo»¹⁵.

Como una fiel israelita, y prototipo de la fe hebrea, siguiendo la huella de Abraham, el cual dejó todo cuanto el Señor le pedía para formar un pueblo por su medio, María renunció a todo, incluso a la ilusión del gozo legítimo y santo de la unión conyugal, como Dios se lo pedía por medio de su mensajero.²

Así también María se proclama «sierva (*doúle*) del Señor» (Lc 1,38) en la anunciación y en el *Magnificat* por la elección bondadosa del Señor: «Porque desde arriba ha mirado sobre la pequeñez de su sierva» (Lc 1,48), y en este mismo cántico se compara ella misma, y lo que en ella ha hecho el Señor, con la elección y los bienes que Éste mismo había hecho a Israel su *siervo* (Lc 1,54), pero en este

¹⁵ K. H. RENGSTORF, «*Doúlos*», en G. KITTEL (ed), *Grande lessico del Nuovo Testamento* II, Paideia, Brescia 1966, p. 1430. Nótese que, el N.T. también dice que Jesús «tomó la forma de siervo (*doúlou*)» (Flp 2,7), pero en otras contadas ocasiones lo llama siervo (*país*), como en Hech 3,13.26; 4,27.30. El mismo autor, comentando el texto: «No es el siervo (*doúlos*) mayor que su señor» (Jn 13,16), dice que Jesús ha ejercitado el servicio de lavar los pies a sus discípulos, cumpliendo el oficio de un siervo: «De este modo también ha revelado el significado de su propia vida, en cuanto ésta estaba ligada a su misión».

último caso el evangelista ha elegido el vocablo *país*. En todas las veces, indica una profunda espiritualidad de voluntaria y amorosa aceptación del Padre como el Señor, a cuyo servicio Cristo se ha sometido como su Hijo, y del que todo el Nuevo Testamento sigue sus pasos¹⁶. Es la actitud de María, como figura de lo que será su Hijo. «Así, dice el CC, dando su consentimiento a la palabra de Dios, María llegó a ser Madre de Jesús» (n. 494). Y cita en seguida, tomándolo de LG 56, un bello texto de San Ireneo, que reproducimos más ampliamente:

«Encontramos obediente a María la Virgen cuando dice: «He aquí tu sierva, Señor, hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38); a Eva, en cambio, indócil, pues desobedeció siendo aún virgen. Porque como aquella tuvo un marido, Adán, pero aún era virgen... habiendo desobedecido se hizo causa de muerte para sí y para toda la humanidad; así también María, teniendo a un varón como marido, pero siendo virgen como aquella, habiendo obedecido se hizo causa de salvación para sí misma y para toda la humanidad... El nudo de la desobediencia de Eva se desató por la obediencia de María; pues lo que la virgen Eva ató por su incredulidad, la Virgen María lo desató por su fe»¹⁷.

Este rico texto nos introduce en la abundante corriente de la tradición patristica. El CC 496, también se refiere a un texto de San Ignacio de Antioquía: «Estáis firmemente convencidos acerca de que nuestro Señor Jesucristo es verdaderamente de la raza de David según la carne, Hijo de Dios según la voluntad y el poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen»¹⁸. Es claro en relación con nuestro tema. En los pocos pero muy hondos pasajes en los que este Padre hace mención de la concepción virginal de Jesús, no insinúa siquiera una decisión que ésta hubiese tomado previamente a la anunciación; sino que siempre la contempla como una voluntad de Dios para indicar, mediante este signo, su intervención personal en nuestra salvación y la obra del Espíritu en la encarnación. Es la señal, igualmente, de que quien ha nacido de ella es, por una parte, el Hijo de David (y por tanto el Cristo), y por otra parte el Hijo de Dios. Sin

¹⁶ Por ejemplo, Pablo se da a sí mismo, con frecuencia, el título de «Siervo del Señor (Jesucristo)», como en Rom 1,1; Gal 1,10; Fil 1,1; Tit 1,1; y así llama también a los cristianos: 1 Cor 7,22; Ef 6,6; Col 4,12. Así también Sant 1,1; 1 Pe 2,16, etc.

¹⁷ S. IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.* III, 22,4: PG 5, 959.

¹⁸ S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Smyrn.* I,1: PG 5, 708.

embargo toda esta obra se realizó por la voluntad del Padre, indicada por la frase clásica en los primeros tiempos, *la Economía de Dios*, para señalar que su origen es el proyecto salvífico del Padre: «Nuestro Señor Jesucristo ha sido gestado por María según *la Economía de Dios*, de la simiente de David, mas (por obra) del Espíritu Santo»¹⁹.

"En todos los textos de sus cartas, la virginidad de María aparece siempre como un signo al interno de la Economía divina, como parte del designio del Padre. En el último texto citado, todo el misterio de la Encarnación («según la carne», señala el origen de la concepción virginal de Jesús: «Según el poder y voluntad de Dios», sin siquiera insinuar una iniciativa de parte de ella²⁰. Una consecuencia semejante podría derivar del texto en el cual este Padre coloca dicha virginidad entre los tres «clamorosos misterios» ocultos al príncipe de este mundo, y sólo accesibles «en el misterio de Dios»²¹.

San Justino también habla con frecuencia de la concepción de Jesús en el seno virginal de María, como un designio del Padre, en sus textos tan conocidos. Ante todo, al interpretar Is 7,14 como una profecía en la que Dios preanuncia, por medio de su Espíritu, que su proyecto salvador de salvarnos por su Hijo, se indicaría mediante el signo de que Éste nacerá de una virgen, «para que, cuando se hubiese cumplido, se le reconociese por la potencia y querer del Creador del universo»²². Luego, una vez realizado el hecho, dicha virginidad ha señalado ante el mundo que ha iniciado la obra que el Padre había decidido llevar a cabo por su Hijo en la carne: «El, por virtud del Verbo, y según *la voluntad de Dios Padre* y Señor del universo, nació hombre de una Virgen y se llamó Jesús»²³. «El Hijo de Dios, Jesucristo, sin pecado nació de la Virgen, de la raza de

¹⁹ S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Eph.* 18,2: PG 5, 659.

²⁰ Acerca de las discusiones sobre la contraposición: «según la carne»-«según el poder y voluntad de Dios», cfr. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II* (BAC 300), Ed. Católica, Madrid 1970, p. 171-176.

²¹ C. I. GONZÁLEZ, op. cit., p. 180. El texto interno está tomado de S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Eph.* 19,1: PG 5, 659. Uno de estos «tres misterios clamorosos» es, precisamente, «la virginidad de María», que en este Padre siempre significa la concepción virginal de Jesús, ya que no toca la virginidad perpetua de su Madre.

²² S. JUSTINO, *Dial.* 84: PG 6, 673.

²³ S. JUSTINO, *Apol.* 1,46: PG 6, 400.

Abraham, según la voluntad del Padre»²⁴. «¿Cómo podremos dudar que, según el designio del Padre del universo, haya podido nacer de una virgen?»²⁵.

Pero sin duda su texto que más ha influido en los Padres posteriores, sobre todo porque poco después S. Ireneo lo acogió como herencia y lo desarrolló hasta una cima que sigue siendo la más alta hasta nuestros días, es aquel en el que compara a María con Eva. Y pone el hecho de que Jesús nació de una virgen, insertado en la actitud del Señor, paralela a la de María, de plena obediencia al Padre como signo de nuestra redención de aquel pecado que había tenido origen en la desobediencia. Si se estudian sus palabras con cuidado, se advertirá que propiamente la obediencia que nos salva es la del Hijo que se ha hecho hombre por voluntad del Padre. María, la virgen, acogió el ministerio al que el Padre la invita por el ángel, y se insertó en él al recibirlo «con fe y alegría»:

«Se hizo hombre por medio de una virgen, a fin de que, lo que había tenido inicio por vía de la obediencia a la serpiente, por el mismo camino fuese disuelto. Porque Eva era virgen e incorrupta cuando acogió la palabra de la serpiente, y engendró desobediencia y muerte. María la virgen acogió la fe y la alegría cuando el ángel Gabriel le comunicó el mensaje que el Espíritu del Señor bajaría sobre ella y la fuerza del Altísimo la cubriría con su sombra, y por eso lo santo engendrado de ella sería llamado Hijo de Dios»²⁶.

Volvemos ahora a San Ireneo, el autor que ha puesto las bases permanentes de la teología salvífica que lee la obra del Señor, ante todo, como un *intercambio*: el Hijo de Dios asumió lo que era nuestro, para que nosotros nos hiciésemos, como él, hijos de Dios. Por eso se hizo carne para *recapitular* a la humanidad redimida, como cabeza suya, así como Adán se había hecho cabeza de la humanidad pecadora. Y finalmente, realizó esta obra por el proceso histórico de la *recirculación*. Si el primer pecado había sido por desobediencia, su reparación había de ser por la plena obediencia del Hijo al Padre. La obediencia que nos salva es la del Hijo hecho

²⁴ S. JUSTINO, *Dial.* 23: PG 6, 528.

²⁵ *Ibid.*, 75, col. 652.

²⁶ *Ibid.*, 100, col. 709-712.

carne. Sin embargo, al lado de él, puesta toda al servicio de la misión de su Hijo, María obedeció al plan de Dios; así como Eva, al lado de Adán, había colaborado en su desobediencia. San Ireneo, tan cercano a la era apostólica, no supone absolutamente que María hubiese hecho algún voto o tomado una decisión de virginidad anterior a la anunciación. Simplemente supone *la virginidad de hecho* en que María vivía siendo mujer recién casada, al comparla (tanto en el texto siguiente, como en el que arriba citamos) con Eva cuando aún era virgen. Tampoco afirma que María, en ese momento, hubiese sido virgen por obediencia; sino que, siendo ella virgen (casada, pero sin haber consumado su matrimonio), obedeció a la misión que el Padre le encomendaba por medio del ángel. Su virginidad, pues, no es una virtud que tuviese valor en sí misma, sino como un aspecto de su misión, incluido dentro del proceso salvífico según la voluntad del Padre:

«Fue disuelta la seducción por la cual había sido mal seducida la virgen Eva destinada a su marido, por la verdad en la cual fue bien evangelizada por el ángel la Virgen María ya desposada: así como aquella fue seducida por la palabra del ángel para que huyese de Dios prevaricando de su palabra, así ésta por la palabra del ángel fue evangelizada para que portase a Dios por la obediencia a su palabra, a fin de que la Virgen María fuese abogada de la virgen Eva; y para que, así como el género humano había sido atado a la muerte por una virgen, así también fuese desatado de ella por la Virgen, y que la desobediencia de una virgen fuese contrabalanceada por la obediencia de otra virgen»²⁷.

Se nota San Ireneo muy encariñado con este enfoque de la virginidad de María, que varias veces repite, bajo diversos enfoques. Luego fue seguido por otros Padres. Un aspecto ya conocido es que, con los Padres de los primeros siglos, lee Jn 1,13 en singular, y lo refiere a la concepción virginal de Jesús, nacido de esta manera por voluntad del Padre, y para indicar su plan salvífico, al que María sirvió con su obediencia. Y el Padre así lo decidió, para que, habiendo preparado el signo mediante la misteriosa profecía de Is 7,14, al cumplirse en la encarnación del Verbo en el seno virginal de María, se le reconociese como a su Hijo. De este modo, la

²⁷ S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 19,1: PG 7, 1175-1176.

virginidad de María se levanta muy por sobre una decisión de ella, hasta el nivel de un signo revelatorio que sólo el Padre soberanamente determina: «Porque «es un hombre, ¿quién lo reconocerá?» (Jer 17,9). Lo reconocerá aquél a quien el Padre que está en los cielos se lo revele (Mt 16,17), para que se entienda que «no de la voluntad de la carne ni de la voluntad de varón» (Jn 1,13)²⁸ ha nacido el Hijo del hombre (Mt 16,13), que es «el Cristo, el Hijo del Dios viviente» (Mt 16,16)²⁹. Prosigue ahí mismo reflexionando sobre las muchas señales de que Jesús era hombre verdadero que narra la Escritura, y que se mostraban a simple vista. En cambio su ser divino y su origen del Padre, sólo podía manifestarse mediante un signo que no fuese propio del común obrar de la naturaleza, y que por lo mismo sólo podía decidirlo el Padre en su soberanía creadora: «Como tuvo una generación sobre todas luminosa, del Padre altísimo, también llevó a término una concepción de la Virgen».

Esta teología de San Ireneo invade su pensamiento: es el plan del Padre el que nos salva, de manera que toda la obra del Hijo responde a una misión obediencial para recuperar su plan original sobre los seres humanos que éstos destruyeron desde Adán, mediante un plan de recapitulación por la obediencia de su Hijo. San Ireneo usa con frecuencia el paralelismo de Dios, que plasma al primer hombre de tierra virgen, y al segundo hombre de una mujer virgen: de esta manera, la elección de María, casada pero virgen, señala que el Creador del hombre es su mismo Redentor. A cumplir esta misión responde el llamamiento de María como colaboradora al lado de su Hijo. Su estado de virginidad es lo que le da a esa joven casada la plena y libre apertura para que en ella se cumpla el plan del Padre. Pero este mismo plan incluye, como un signo de la encarnación del Unigénito, que ella acepte concebirlo virginalmente. Por eso, si en el momento de la anunciación la virginidad de María es un hecho que corresponde a la mujer recién casada, una vez recibida la

²⁸ Es un modo común de citarlo, como en *Ibid.* III, 16,2; V, 1,3; cfr. C. I. GONZALEZ, *María evangelizada y evangelizadora* (3ª ed. aumentada y corregida), Santafé de Bogotá 1994, p. 175-177; A. SERRA, art. «Virgen», en S. DE FIORES - S. MEO (edd), *Nuevo diccionario de mariología*, Paulinas, Madrid 1988, p. 1191s.; J. A. DE ALDAMA, *op. cit.*, p. 167-168; I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio...*, p. 128-158, y J. GALOT, *Être né de Dieu: Jean 1,13*, PIB, Roma, 1969.

²⁹ S. IRNEO, *Adv. haer.* III, 19,2: PG 7, 940.

indicación de la voluntad del Padre se convierte en completa disponibilidad al servicio de su obra:

«¿De dónde proviene la esencia de la primera creatura? De la Voluntad y Sabiduría de Dios y de la tierra virgen... De esta tierra, pues, todavía virgen, Dios tomó barro y plasmó al hombre, principio del género humano. Para dar, pues, cumplimiento a aqueste hombre, asumió el Señor la misma disposición suya de corporeidad, que nació de una Virgen por la Voluntad y por la Sabiduría de Dios»³⁰.

Comparando los textos del obispo de Lyon, podemos descubrir un cierto progreso en la realización del plan del Padre: un primer parangón se indica por la comparación tierra virgen (origen del primer Adán), mujer virgen (origen del segundo Adán). Es un doble signo que toca el principio mismo de la intervención divina en el ser y en la salvación del hombre; y un segundo paralelo se descubre en el proceso para llevar a cabo la obra: desobediencia de la primera virgen *versus* obediencia de la segunda. Este último aspecto es el que quizás más domina en la consideración de Ireneo sobre la virginidad de María, colocada por tanto al servicio de la obra del Padre, que decidió salvarnos mediante la obediencia de su Hijo³¹. Por eso, aliada a la misión de éste,

«Era conveniente y justo que Adán fuese recapitulado en Cristo, a fin de que fuera abismado y sumergido lo que es mortal en la inmortalidad. Y que Eva fuese recapitulada en María, a fin de que una Virgen, venida a ser abogada de una virgen [Eva], deshiciera y destruyera la desobediencia virginal mediante la virginal obediencia»³².

Es claro, pues, que la virginidad de María no tiene de por sí un valor salvífico, sino como una apertura a la voluntad del Padre y una disponibilidad total a su obra. El énfasis no está puesto en un propósito de virginidad, sino en la virtud de la obediencia. Así queda

³⁰ S. IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica* 32, Ciudad Nueva, Madrid 1992, p. 122-123.

³¹ Aspecto que también abunda en su teología, por ej. en el bello texto de *Ibid.* 31, p. 118s.: «Hízose visible... porque, envueltos todos en la creación originaria de Adán, hemos sido vinculados a la muerte, por causa de su desobediencia, era conveniente y justo que, por obra de la obediencia de quien se hizo hombre por nosotros, fueran rotas las [cadenas] de la muerte».

³² *Ibid.*, 33, p. 126.

claro que no se trata de una decisión de María, sino de la iniciativa del Padre. Y toda la santidad de María deriva de esta total sumisión como sierva fiel a lo que el Padre le pedía como la misión de su vida entera. La misma plenitud de gracia original va orientada en este sentido. En efecto, es la finalidad de su Concepción Inmaculada, como enseña el CC 490: «Para poder dar el asentimiento libre de su fe al anuncio de su vocación era preciso que ella estuviese totalmente poseída por la gracia de Dios». Por eso escribe Max Thurian:

«Se comprendería mal el significado de su título de virgen si se lo pusiera en relación directa con la santidad de María. María no es virgen porque es santa, ni es santa porque es virgen. Hay que distinguir estos dos títulos so pena de desvalorizar el matrimonio cristiano, que también es santo. Es conveniente considerar la santidad y virginidad de María como dos consecuencias distintas de su predestinación»³³.

En la historia de la teología, muchos teólogos han dado una importancia primaria a la virginidad de María, presentándola incluso como un voto o al menos una decisión de ella previa al conocimiento de su misión. Tal vez se han movido por una honda preocupación en favor de la vida consagrada, tan necesaria a la Iglesia³⁴. Sin embargo, desde la antigüedad hubo también Padres que pensaran de manera diversa: tanto la virginidad como el matrimonio son santos por voluntad divina, porque ambos son necesarios para el bien de la comunidad humana y de la Iglesia³⁵. Por lo mismo, lo importante es saber cuál es la voluntad del Padre en el servicio que por nuestra vida podemos hacer en favor de su proyecto salvífico. De ahí que todo el valor de la vida consagrada, incluyendo la virginidad de María, sólo tienen sentido como una obediencia de la

³³ M. THURIAN, op. cit., p. 48s.

³⁴ Es, por ejemplo, el caso de San Agustín, en el año 401. Después lo han seguido muchos pensadores cristianos de Occidente. Cfr. *De sancta virginitate* IV,4: PL 40, 398. Inició así una exégesis latina de la pregunta de María: «¿Cómo puede ser esto, pues no conozco varón?» (Lc 1,34): «Esto no lo hubiese dicho, si anteriormente no hubiese prometido al Señor la virginidad».

³⁵ Entre otros, por ejemplo, un amigo y seguidor de S. Basilio, S. ANFILOQUIO DE ICONIO, *Hom. II. en la Presentación de N. Sr. Jesucristo* 1: PG 39, 45: «Elimina el matrimonio honorable y no hallarás la flor de la virginidad; porque en él y en ninguna otra parte se recoge la flor de la virginidad. Al decir esto no queremos meter una pugna entre la virginidad y el matrimonio; sino que apreciamos ambos como necesarios. Pues el mismo Señor que proveyó una y otro, no ha opuesto la primera al segundo, sino que mantiene a ambos como partes del temor (servicio) de Dios».

fe que acepta sobre la propia existencia el plan del Padre. El mismo Thurian añade poco adelante:

«La fe de María es un acto de obediencia: «Soy la Sierva del Señor». María entra a formar parte del plan de Dios, acepta la terrible vocación de la Hija de Sión, la desconcertante función de Madre del Mesías. No acoge esta vocación como una gloria para ella, sino como un servicio hecho a Dios. Con este magnífico servicio también acepta la bajeza de una situación anormal: ser una madre virgen, la posible crítica de los que la rodean, el cierto desprecio de José, su desposado. Todo esto queda medido, aceptado y acogido en la obediencia de un servicio hecho a Dios. La Sierva del Señor no discute sino que se entrega a su Dueño»³⁶.

La finalidad de estas páginas era esclarecer por qué el *Catecismo Católico* enfoca la virginidad de María, en su momento básico que es la concepción de Jesús, como una obediencia de María a una misión que ella asumió al conocer, mediante la anunciación, la voluntad del Padre. El mismo CC limita las bases de su enseñanza a la Escritura y a la doctrina de los Padres del siglo II. Por ello hemos querido sólo ampliar ese fundamento, abriéndolo a los diversos matices que tiene en sus orígenes. Pero el CC ha elegido bien, porque, aun cuando abunda en los Padres de los siglos posteriores la ligazón entre la fe obediencial y la maternidad virginal de María, sin embargo también éstos arrancan de los mismos jalones, aun cuando aquí y allá puedan enriquecer el tema con diversos matices. Queda en pie lo que sirve de base a nuestra espiritualidad cristiana, y a la apertura de cada uno de los creyentes para acoger como una vocación, y no como un deseo de llenura individual, la propia disposición en favor de la obra del Padre, sea en la virginidad consagrada, sea en el celibato, sea en el servicio del matrimonio. Basta que él nos indique, según libremente se comunica a cada uno de nosotros, su plan sobre el fin de nuestra existencia.

Dirección del Autor:
Centro José Acosta
Chancay 750
Apartado 10226
LIMA 100 - Perú

³⁶ M. THURIAN, op. cit., p. 90.

Del 19 de febrero al 29 de marzo de 1996

Del 19 al 23 de febrero

**REVISION, EVALUACION E INTERCAMBIO DE LAS
EXPERIENCIAS PASTORALES DE LOS
PARTICIPANTES**

Del 26 de febrero al 1 de marzo

**VISION SOCIO-ECONOMICA DE LA REALIDAD
LATINOAMERICANA**

Del 04 al 08 de marzo

**ITINERARIO DEL MAGISTERIO
LATINOAMERICANO**

Del 11 al 15 de marzo

LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

Del 18 al 22 de marzo

**FUNDAMENTOS TEOLOGICOS-PASTORALES DE
LA PLANEACION PASTORAL**

Del 26 al 29 de marzo

METODOLOGIAS DE PLANEACION PASTORAL

Informes e Inscripciones

INSTITUTO TEOLOGICO-PASTORAL PARA AMERICA LATINA - ITEPAL

Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253353

E-Mail: SITEPAL@itecs.5.TELECOM-CO.NET

Tels: (57-1) 6776521 / (57-1) 6706416 / (57-1) 6774054

Fax: (57-1) 6714404

Santafé de Bogotá D.C. / COLOMBIA

LAS UNIONES CONSENSUALES EN UNA NUEVA PERSPECTIVA

SUMÁRIO

*José Silvio Botero
Giraldo, CSSR.*

Licenciado en Derecho Canónico, Licenciado en Teología, Doctor en Teología Moral, Director del Colegio Internacional "San Afonso", Profesor en la Academia Alfonsiana, Roma. Colombiano.

O fenômeno das "uniões consensuais" ou casais "de fato" não é uma realidade preocupante somente na América Latina. É também um problema a nível mundial e que cria sérias dificuldades, tanto ao estado civil como à Igreja. Trata-se de uma realidade que a sociedade atual, não unicamente não rechaçam, como sucedia em outro tempo, como a tolera, a mais ainda, tende a legitimar. Esta situação apresenta-se hoje sob várias formas. O autor limitou-se a levar em consideração uma delas. À luz de uma nova reflexão teológica é possível compreender este fenômeno em forma positiva sempre e quando homem e mulher queiram manter-se num processo dinâmico de humanização crescente da realidade conjugal que iniciaram.

INTRODUCCION

La unión consensual, aparece hoy como una de tantas formas de hacer pareja heterosexual; los autores hablan de 8, de 16, de 22, y alguno alude a 88 formas existentes de hacer pareja¹. Esto hace que la unidad monolítica de la pareja/familia tradicional se esté resquebrajando hoy; no podemos hablar de uno o dos modelos de pareja/familia (familia patriarcal, familia nuclear), sino que se hace imperioso hablar de una diversidad de modelos o tipos de pareja. A este fenómeno han contribuido muchos factores que mencionaremos más adelante.

No es fácil definir qué es «la unión consensual», a causa de las múltiples formas de unirse el varón y la mujer; son, sobretudo, la convivencia y la estabilidad de estas los criterios que pueden ayudar mejor a configurar una definición. P.P. Donati, destacado sociólogo italiano, define la «la unión consensual» o «unión libre» como la convivencia libre «modo uxorio», analoga a la unión que realizan los casados². La «unión consensual» es una de las tantas maneras de hacer convivencia heterosexual en el mundo moderno. Es un fenómeno complejo para la reflexión teológica, para el derecho (civil y eclesiástico), para la acción pastoral, a causa de la diversidad de situaciones a que da lugar.

¹ Cfr. A. TOFFLER, *La tercera ola*, Barcelona 1984. (Traducción del inglés); J. GAFO, *Problemática ética de las nuevas formas de reproducción humana*: J. J. LA CADENA - P. N. BARRI (otros), *La fecundación artificial: ciencia y ética*, Madrid 1985, p. 77-97; G. CAMPANINI, *Realtà e problemi della famiglia contemporanea*, Milano, 1989, p. 58-64; P. BELTRAO, *Sociología de la familia contemporánea*, Salamanca 1975, p. 33-47; G. MILANESI, *Famiglia sacrale o secolarizzata?*, Torino 1973, 17, nota 25.

² Cfr. P. P. DONATTI, *Il futuro sociale delle unioni libere*, *Famiglia oggi* 39 (1989) 16.

En el ambiente general aparecen dos hechos relacionados con «las uniones consensuales» que urgen una reflexión. Un primer hecho lo constituye el interés notable de la sociedad moderna por este fenómeno: la literatura³, a diversos niveles, se manifiesta interesada por el estudio de este hecho, que ya no es un fenómeno aislado, sino bastante generalizado. Los «mas-media» lo divulgan sin más, la generación joven lo asume como una forma de «contestar» la sociedad tradicional⁴.

Un segundo hecho es el calificativo moral con que se juzga este fenómeno. Aquí los signos de los tiempos se revelan particularmente indicativos: ya no es el juicio condenatorio⁵ de hace algunas décadas; tampoco es la actitud tolerante, permisiva, de tiempos más recientes que soporta con cierta tolerancia estos hechos dentro del contexto social; es un juicio de aceptación, incluso de respeto y de reconocimiento de la libertad y de la autonomía de la persona humana⁶. Los mismos códigos civiles están evolucionando en vista a dar cabida a una nueva comprensión (institucionalización) del «matrimonio de hecho» dentro de la legislación⁷.

³ Cfr. F. R. AZNAR GIL, *El nuevo derecho matrimonial canónico*, Salamanca 1983, p. 405-406; E. LOPEZ AZPITARTE, El fenómeno de la cohabitación, un desafío al matrimonio cristiano, *Proyección* 39 (1992) 11-26, Nota 1.

⁴ Cfr. Puebla n, 578. FC. n. 81.

⁵ Cfr. CELAM, *Uniones consensuales*. Familias incompletas n. 1, Bogotá 1985. F. R. AZNAR GIL, Las uniones de hecho ante el ordenamiento canónico, *Rev. Española de Derecho Canónico* 48 (1991) 49-80. ID, *Uniones matrimoniales irregulares. Doctrina y pastoral de la iglesia*, Salamanca 1993.

⁶ V. FRANCESCHELLI, "La famiglia di fatto da "deviant phenomenon" a istituzione sociale", en AA. VV. *Il diritto di famiglia e delle persone*, 1980, p. 1269-1271; F. GARZZONI, *Dal concubinato alla famiglia di fatto*, Milano 1983.

⁷ CENPAFAL, La unión de hecho en algunos países latinoamericanos, *Familia y Sociedad* 8 (1983) 22-39; Pontificia Comisión Juris Canonici *recognoscendi*, *Communications* 13/2 (1981) 451-460; G. MARAGNO, Il diritto di famiglia in Italia e la famiglia di fatto, I: Evoluzione del diritto di famiglia, *Aggiornamenti sociali* 1 (1990) 43-63; II: La famiglia di fatto nel diritto odierno, *Aggiornamenti sociali* 2 (1990) 101-1119.

La forma de designar este fenómeno⁸ como «matrimonio de hecho» ya nos está revelando un cambio de actitud: los autores aluden a «vivir en pareja sin casarse»⁹, a «matrimonios de hecho»¹⁰, a «cohabitación»¹¹, a relaciones «*more uxorio*». Los códigos civiles no hablan ya de estas uniones consensuales como de «concubinatos», «amancebamiento»... Juan Pablo II se refiere a este fenómeno con la expresión «situación irregular»¹²; el Código de Derecho Canónico (1983) prescinde de estos términos; el CELAM los llama «unionen consensuales»¹³.

Estos dos hechos, sea la difusión, como el juicio ético, hacen que el fenómeno no pase desapercibido; las consecuencias las estamos experimentando ya: la familia tradicional se resquebraja, la llamada «unión libre» o «unión consensual» se pone de moda, los códigos civiles¹⁴ buscan darle cabida dentro de la legislación. Todo esto hace que hoy no podamos hablar de un único modelo de pareja¹⁵ o de familia. Al pretender reflexionar sobre las uniones consensuales, nos proponemos ofrecer algunos puntos de vista sobre lo que el

⁸ Los autores que estudian este fenómeno, al seguir el proceso de evolución, observan un cambio de terminología en la forma como se le designa; se abandonan los términos ofensivos, como "amancebamiento", "concubinatos" y se comienza a emplear vocablos más respetuosos: "unión consensual", "matrimonio de hecho", "convivencia", "parejas no casadas", "relaciones *more uxorio*"; "cohabitación", etc. Aparece también la expresión "unión libre" que no emplearemos a causa de su ambigüedad; Cfr. R. ATKINSON, *Sexual morality*, London 1965, p. 73-110: "Free Love".

⁹ J. M. LAHIDALGA, *Vivir en pareja sin casarse. Reflexión ético-cristiana*, *Razón y Fe* 218 (1989) 403-411; R. GRIMM, *Les couples non mariés*, Genève 1985.

¹⁰ G. CAMPANINI, *Le famiglie di fatto oggi*, *Famiglia oggi* 39 (1989) 8-15; F. GARZZONI, *Dal concubinato alla famiglia di fatto*, Milano 1983.

¹¹ F.R. AZNAR GIL, *Cohabitación, matrimonio civil, divorciados vueltos a casar*, Salamanca 1984; M. VIDAL, *Diccionario de ética teológica*, Estella, Navarra 1991, p. 96-99.

¹² JUAN PABLO II, FC. n. 79-84.

¹³ CELAM, *Unionen consensuales*, Bogotá 1985.

¹⁴ Cfr. CENPAFAL, *La unión de hecho en algunos países latinoamericanos*, *Familia y Sociedad* 8/20 (1983) 22-39; P. P. DONATI, *Il futuro sociale delle unioni libere*, *Famiglia oggi* 39 (1989) 15-22; O. FUMAGALLI C, *Una proposta che non convince*, *Famiglia oggi* 39 (1989) 23-31; A. SCIARRONE A, *La rilevanza giuridica della famiglia difatto*, *La famiglia* 165 (1994) 6-12.

¹⁵ M. LEGRAIN, *Mariage chrétien modèle unique?*, Paris 1978.

CELAM llama «unión consensual»¹⁶ y la pensamos en una nueva perspectiva.

Coherentes con la consigna conciliar, «es la persona humana la que hay que salvar» (GS. n.3), ¿optamos por una actitud no de rechazo a priori, sino de reflexión serena: no habrá algo positivo, revelador, en este fenómeno, que merezca un poco de atención? ¿Qué nos están insinuando las parejas jóvenes que «contestan» un modelo tradicional? ¿Hay algo de humano en este tipo de vida? ¿Podemos encontrar en este tipo de unión raíces de humanización progresiva y dinámica? ¿La unión consensual es ya un hecho definitivo en su estructura, o puede inscribirse en un camino procesual de maduración? La Exhortación Apostólica del Papa *Familiaris Consortio* lo da a entender cuando alude a «camino cotidiano de actuación de valores y deberes del mismo matrimonio» (n. 65), «acercarse al modelo de familia que ha querido el Creador desde el principio» (FC.n. 65), «allanarles el camino hacia la regularización de su situación (FC. n. 81).

El fenómeno del «matrimonio de hecho» o «parejas no casadas» reviste, según el CELAM, una triple modalidad: de tipo cultural, de tipo ideológico, de tipo situacional; la primera corresponde al matrimonio natural, como unión libre sin vínculos legales; la segunda la representa un número significativo de jóvenes (profesionales, universitarios, obreros) que pretenden un amor sin compromiso alguno vinculante; ya no es una costumbre, una tradición, una cultura, sino una mentalidad, un razonamiento de base lo que conduce a este tipo de relación; la tercera se refiere a las parejas, cuya primera unión legal fracasó, que pretenden instaurar una nueva unión sin alcanzar antes la disolución del vínculo. Juan Pablo II se refiere a estos tres tipos de unión en los nn. 80 a 84 de la *Familiaris Consortio* con el calificativo de «situaciones irregulares».

Es este el objetivo que nos proponemos en estas páginas: analizar este problema social, plantear una reflexión teológica, sugerir algún cauce para una humanización progresiva de esta realidad.

¹⁶ Cfr. CELAM, *Uniones consensuales. Familias incompletas 1*, Bogotá 1985, 61-70.

1. ¿QUE RAZONES EXPLICAN EL FENOMENO DE LA «UNION CONSENSUAL»?

Las hay de muy diversa índole: sociológicas, psicológicas, e incluso de índole religiosa. Comencemos por describir algunos signos de tipo negativo que dan ocasión a este fenómeno; los hay también de tipo positivo que nos ayudan a entender esta situación. Entre los primeros podemos enunciar los siguientes: una primera causa es «la imagen caricaturesca» que del matrimonio se han hecho muchos jóvenes. Decir «imagen caricaturesca» significa hacerse una idea falsa del matrimonio que no corresponde al sentido genuino. La *Gaudium et Spes* (n.19) alude precisamente al hecho de que una concepción desenfocada de algo nos conduce a una actitud ética equivocada.

Los jóvenes, que en nuestro tiempo son tremendamente críticos, no logran digerir muchas cosas que la tradición de los mayores les ha dejado como herencia, y por esta razón terminan rechazando un determinado estilo de pensar y de vivir. No es difícil detectar una serie de «imágenes caricaturescas».... Entre estas, una muy frecuente en nuestra cultura occidental es la de considerar el matrimonio como una estructura de dominio por parte del varón, una estructura de sometimiento para la mujer. Es una imagen que tiene su raíz en una visión reductiva del varón y de la mujer, imagen que se impuso desde hace siglos y que ha dado origen al "androcentrismo"¹⁷ o "machismo". Este «androcentrismo» pretendió justificarse con razones diversas, ya de tipo biológico, ya de tipo filosófico, incluso con una interpretación errada de algunos pasajes bíblicos.

La revolución sexual del presente siglo y el más reciente movimiento de liberación feminista «contesta» una cultura machista que dió la preeminencia dentro del matrimonio y la familia al varón; en algún momento el Magisterio social de la Iglesia reconoció al varón un cierto «primado»¹⁸. Los jóvenes se rebelan contra una tal

¹⁷ M. TH. VAN LUNEN-CHENU - R. GIBELLINI, *Donna Teologia*, Brescia 1988, 51-70.

¹⁸ LEON XIII, Carta encíclica *Arcanum*, (10 Feb. 1980), n. 156: MONJES DE SOLESME, *El matrimonio*, Buenos Aires 1960: "El marido es el príncipe de la familia y la cabeza de la mujer..."

imagen de matrimonio y reivindican una igualdad de derechos-deberes. Puebla (n. 582) denunció un tal tipo de caricatura cuando escribió que «la ley del amor conyugal es comunión y participación, no dominación». Más recientemente, en el primer documento oficial del Magisterio pontificio sobre la mujer, Juan Pablo II ha hablado de «una recíproca sumisión del varón y de la mujer dentro del matrimonio»¹⁹.

Muy próxima a esta caricatura está aquella de considerar el matrimonio como un «seguro de status social»; casarse era en otro tiempo prácticamente la única forma de realización personal de la mujer que no pensaba en vida religiosa. Este modo de pensar suscitó en el varón un modo de evasión a la responsabilidad de un vínculo jurídico, «la unión consensual» para escapar a las reivindicaciones por parte de la mujer casada: una forma más de asegurar el sometimiento de la mujer. La mujer moderna, a modo de protesta contra una imagen del matrimonio como «seguro», rechaza el vínculo, civil o eclesiástico, para reivindicar de este modo su libertad.

Una tercera caricatura, tal vez menos frecuente pero no menos real, es la que revelan algunas parejas cuando alegan que «el matrimonio es cuestión que les afecta a ellos en particular y a nadie más». Es el énfasis a lo «individual» con rechazo de lo institucional, de lo social y comunitario. M. Buber comentaba la situación de conflicto que crea al hombre moderno la contraposición entre «intimidad» y la presión de la «masa»²⁰. Esta caricatura revela el desgano de la generación joven por todo lo que suponga ley, tradición, institución, compromiso. Es la reacción del «*vinculum amoris*» que hoy quiere imponerse al «*vinculum juris*» que prevaletió en otro tiempo²¹. El elenco de caricaturas del matrimonio podría continuarse... no es nuestra intención agotarlas.

El fenómeno de las uniones consensuales lo podemos atribuir también a una segunda causa: el miedo que las generaciones jóvenes

¹⁹ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, sobre la dignidad y vocación de la mujer (15 de Agosto de 1989), n. 24.

²⁰ Cfr. M. BUBER, *El principio dialogico*, Milano 1959, p. 141.

²¹ Cfr. D. BOROBIO, La sacramentalidad de la familia en la relación con la experiencia actual, *Iglesia Viva* 11 (1976) 391-419, especialmente 405-410.

manifiestan a lo que se presenta como «definitivo», como «inmodificable», como algo que no tiene reversa. El matrimonio con sus notas de unidad e indisolubilidad se ha convertido como en un tabú; el slogan moderno de « úse y tírese » de nuestra sociedad de consumo también se aplica hoy a las instituciones. Una encuesta realizada entre jóvenes franceses entre 16 y 24 años de edad, en 1983, daba como resultado una cifra preocupante: el 64% se revelan como jóvenes sin proyectos²².

La sociedad de consumo ha contribuido en buena medida a crear una mentalidad de «lo desechable»; de otra parte, la estima que se tiene hoy por «lo temporal» nos lleva a sobrevalorar «lo provisional»; Sánchez-Noguera escribe que «hoy más que nunca hay que asumir esta constante histórica y social, me atrevería a calificarla de *óptica*, que capacita exclusivamente para compromisos finitos, *ad tempus*»²³; G. Piana, escribiendo sobre el contexto socio-cultural de los matrimonios «de hecho», atribuye a una condición de inseguridad subjetiva, a una visión fragmentada de la existencia, a la cultura del cotidiano, el fenómeno de la convivencia libre²⁴. Pierden así fuerza los principios tradicionales de lo absoluto, de lo inmutable, de lo definitivamente perfecto; antes la norma parecía ser «o se toma todo o se deja todo»; «todo o nada». Faltando hoy la capacidad para el compromiso, es muy comprensible que falte también la capacidad para el heroísmo. Es explicable esta situación: el compromiso, la capacidad para el heroísmo no nacen de un «*vinculum juris*», si nacen del «*vinculum amoris*».

A la raíz del fenómeno de las uniones consensuales encontramos también algunos signos positivos. Un primer signo es el fuerte sentido de autonomía que quieren expresar las nuevas generaciones. Este signo se expresa de diversas maneras, sobre todo, con un reclamo al respeto por la privacidad del matrimonio como

²² Cfr. R. RIBER, Comportements et mentalités des jeunes face a l'engagement ou au non-engagement matrimonial. Approches psycho-sociologiques, *Revue de Droit Canonique* 36/1 (1986) 119-153.

²³ R. SANCHEZ-NOGUERA, Matrimonios "rotos": Claves interpretativas para una reflexión teológico-jurídica, *Scriptorium Victoriense* 27 (1980) 287.

²⁴ Cfr. G. PIANA, Contesto socio-culturale (del matrimonio di fatto), *RTM* 22 (1990) 233-236.

acontecimiento que debe afectar a la pareja, como decisión que depende fundamentalmente de las dos personas interesadas. La familia, tipo patriarcal, se caracterizaba por una ética de tipo «heteronomista»; al decir heteronomista debemos entender «androcentrista, es decir, una ética de la imposición del varón, del esposo y padre sobre la mujer y los hijos.

Junto con este sentido de autonomía camina de brazo el sentido de la racionalidad, lo que supone un cierto optimismo; un mayor margen a la racionalidad favorece también el sentido de la responsabilidad. Autonomía y racionalidad tienen una incidencia directa sobre el tipo de conciencia del hombre de hoy que no considera la conciencia como una simple «torre repetidora» de leyes (como un altoparlante), sino como una conciencia creativa; creativa no en cuanto «crea la norma moral» (qué es bueno, qué es malo), sino en cuanto la descubre de modo personal, libre y responsablemente. M. Vidal alude al «fenómeno de la acumulación normativa» que hoy está en clara disminución porque se apela más a la responsabilidad personal²⁵.

Un segundo signo que podemos considerar también positivo es el gusto por lo transitorio. Tradicionalmente se había infravalorado lo efímero, lo provisional. El pasado no interesa a las generaciones jóvenes, el futuro no les preocupa; en cambio el presente es el centro de sus intereses. El joven moderno no quiere sentirse ligado con un pasado, y respecto del futuro se pregunta «para qué acelerar el proceso?». Marciano Vidal alude a la moral provisional de Descartes como un modelo que ha hecho historia²⁶; no estaremos hoy retornando a este tipo de reflexión por cuanto parecería que nada es definitivo?

Un tercer signo lo constituye el pluralismo cultural de nuestro tiempo. Los «mas-media» han contribuido enormemente a la difusión del modo de pensar y de actuar de los pueblos más diversos; caen las barreras de la lengua, de la religión, del color, de las costumbres,

²⁵ Cfr. M. VIDAL, *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia*, Estella (Navarra) 1992, 30-31.

²⁶ Cfr. M. VIDAL, *Moral de Actitudes II-I. Moral de la persona y bioética teológica*, Madrid 1991, 60-64.

del estilo de vida; se observa un interés especial por conocer otras personas, otros ambientes, otros valores... Esto hace que se forme un común denominador de ciertos valores compartidos para luchar en pro de otros valores que queremos defender, o para luchar contra antivalores de los cuales nos queremos proteger²⁷. Aparece así una «cultura planetaria» como la designan algunos²⁸; otros la llaman «adveniente cultura»²⁹.

La reflexión sobre unos signos de tipo positivo y otros de tipo negativo nos llevan a detectar un clima de antinomias³⁰ que han caracterizado la vida del hombre; hemos contrapuesto lo natural y lo histórico-cultural³¹, lo institucional y lo personal, lo legal y lo opcional, lo sacro y lo profano, lo social y lo individual, etc. De aquí que nuestro lenguaje fuese normalmente un lenguaje de tipo «disyuntivo»; hoy preferimos usar un lenguaje de tipo «conyuntivo»³². Sin duda que el énfasis en el momento presente es más fuerte sobre lo histórico-cultural, lo opcional, lo personal, lo profano...

2. ¿EXISTE UNA DIMENSION SACRAMENTAL EN LA «UNION CONSENSUAL»?

Nos referimos en este apartado a los dos primeros tipos o modelos de unión consensual que el CELAM ha detectado: cultural e ideológico. Dentro de las uniones de «tipo cultural» se podría clasificar aquellas uniones de la cultura negroide, cultura negra-brasileña, el llamado «afincamiento haitiano», la convivencia

²⁷ Cfr. H. KÜNG, Verso un'etica delle religioni universali. Problemi fondamentali dell'etica contemporanea in un orizzonte globale, *Concilium* 26 (1990) 274-292; ID, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid 1992.

²⁸ Cfr. P. AGIRREBALTATEGUI, *Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en perspectiva del Concilio Vaticano II*, 1976, p. 202-204.

²⁹ Cfr. A. DO CARMO CHEUCHE, *Evangelización y adveniente cultura*, Bogotá 1988.

³⁰ Cfr. P. VALORI, *L'esperienza morale*, Brescia 1971, p. 39-54. P. Valori alude a la contraposición entre hecho y valor, técnica y norma, realidad e ideal, absoluto y relativo, abstracto y concreto, libertad y ley, sujeto y objeto...

³¹ Cfr. J. S. BOTERO, *Per una teologia della famiglia*, Roma 1992, p. 13-34.

³² Cfr. S. PRIVITERA, *Dall'esperienza alla morale. Il problema dell'esperienza in teologia morale*, Palermo 1985, p. 30-43.

peruana³³, la convivencia marital de muchos campesinos e indígenas. En el segundo modelo de convivencia podemos anotar aquellas parejas que fundamentan su unión en un cierto «individualismo y voluntarismo»³⁴, en «una actitud de desprecio, de contestación o rechazo de la sociedad, de la institución familiar, de la organización socio-política o de la mera búsqueda de placer (FC. n. 81). Es la rebeldía o la contestación, la indiferencia frente a lo legal o lo religioso, la simpatía por lo nuevo, lo que está de moda, o la búsqueda de la privaticidad, lo que explica este tipo de comportamiento. G. Milán, a partir del pensamiento dialógico de Buber, explica el problema del hombre moderno que se debate entre el reclamo social (institución) y la tendencia a la intimidad³⁵.

En el primer tipo de convivencia se da una aceptación espontánea de algo que se admite ingenuamente, que se reconoce como forma válida de experiencia de vida y que, incluso, llega a aceptar ciertas exigencias que impone el mismo tipo de convivencia, como la unidad, la fidelidad, el amor a los hijos, etc. Esto nos lleva a delimitar el concepto de «unión consensual»: la distinguimos de la simple experiencia sexual accidental o transitoria, de la simple convivencia esporádica, del llamado «matrimonio *ad experimentum*» o matrimonio a prueba (FC. n. 80). Con esta clarificación estamos apuntando a algunas características mínimas para poder aceptar una determinada relación sexual como unión consensual: se tratará de una relación entre varón-mujer, que optan por vivir como pareja, que cultivan unos valores elementales como el amor recíproco, la unidad, la fidelidad, la disposición de compartir el don de la vida, de dedicarse a la educación de unos hijos, etc.

K. Lehmann, en vista a un mejor conocimiento de cada situación, distingue tres tipos: una unión de varón-mujer que tiene una cierta estabilidad relativa, que comparte unos intereses comunes sin comprometerse en la opción por una comunión total; un segundo tipo lo constituye la convivencia extramatrimonial que cultiva el

³³ F. INTERDONATO, El "servinacuy" y la teología de los sacramentos, *Revista Teológica Limense* 16 (1982) 53-66.

³⁴ CELAM, *Uniones consensuales*, op. cit, 47.

³⁵ G. MILAN, *Educare all'incontro. La pedagogia di M. Buber*, Roma 1994, 115.

deseo de establecer una relación humana, estable y positiva, sin excluir la posibilidad de casarse en un futuro; el tercer tipo es la convivencia extramatrimonial que excluye en modo absoluto la forma pública de matrimonio por considerarla una imposición social³⁶.

Juan Pablo II se refiere a este tipo de convivencia que califica como «irregular» pero reconoce que «muchos la quieren justificar atribuyéndole un cierto valor» (FC. n. 80); el Papa está aludiendo al matrimonio de prueba que no es propiamente la unión consensual; esta supone una mayor seriedad y una mayor estabilidad que el matrimonio a prueba. La unión consensual puede desembocar en un determinado momento en «la regularización de su situación» (FC. n. 81). Incluso el Papa invita a «preguntarse por las causas de este fenómeno, incluidos los aspectos psicológicos» (FC. n. 80). A los aspectos psicológicos habrá que sumar aquellos otros de índole sociológica, económica, cultural, situacional, religiosa; preguntarse por las causas supone también -como indica Juan Pablo II- «preocuparse por este fenómeno ya que en él puede haber elementos varios, que actuando sobre estos será quizá posible limitar sus consecuencias» (FC. n. 81). La afirmación del Papa puede entenderse como una medida preventiva, correctiva... pero también puede entenderse como alusión a una pedagogía que haga madurar tales elementos, y así una tal unión consensual podría «acercarse al modelo de familia querido por el Creador desde el principio» (FC. n. 65), ponerse en «camino hacia la regularización...» (n. 81).

«Situación irregular» para Juan Pablo II no significa tanto una condena irremisible, cuanto sí una llamada a revisar libre y conscientemente una situación que puede mejorar, que puede perfeccionarse; así lo intuimos al leer que «la pareja comienza un camino de actuación progresiva de los valores y deberes del mismo matrimonio» (FC. n. 65).

Cuando la unión consensual reúne unos ciertos requisitos y cuando realiza algunos valores humanos, y no se cierra a la posibilidad

³⁶ Cfr. K. LEHMANN, *Convivenze extramatrimoniali e matrimonio cristiano*, II *Regno-doc*, 15 (1984) 484.

de «acercarse al modelo querido por el Creador» podríamos entrever allí un cierto «sacramento natural»? En alguna forma el Papa alude a este elemento: «el sacramento del matrimonio tiene esta peculiaridad respecto a los otros: ser el sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la creación; ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador al principio» (FC. n. 68). La dimensión sacramental de la creación, y sobretudo del hombre, cobra particular interés en nuestro tiempo dentro de la teología sacramentaria³⁷. Ya la Comisión Teológica Internacional (1980) admitía la posibilidad de que la iglesia «pueda determinar más las nociones de sacramentalidad y de consumación del matrimonio y dar ulteriores ilustraciones sobre su sentido»³⁸.

Los teólogos intuyen modernamente un nuevo aspecto de la sacramentalidad que llaman «latente», o «creatural», o «embrional», o «primordial»³⁹; frente a una concepción prevalentemente jurídica de la dimensión sacramental del matrimonio, la propensión moderna de la teología va en dirección a recuperar la dimensión «embrional» de sacramentalidad que la realidad conyugal conlleva, lo que obliga a pasar de una «visión restrictiva de sacramentalidad a una nueva visión difusiva»⁴⁰. Pablo VI, hablando al Movimiento «Equipos de nuestra Señora» (4 Mayo 1970) aludía de modo implícito a estos tres niveles de sacramentalidad (creación, Cristo, iglesia)⁴¹; Juan Pablo II, en una afirmación a que hemos hecho referencia, se expresaba en forma similar: «el sacramento del matrimonio tiene esta peculiaridad respecto a los otros sacramentos: ser el sacramento de

³⁷ I. CORPAS DE POSADA, *Teología de los sacramentos*, Bogotá 1993; L. M. CHAUVET, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris 1979; ID., *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 1987; J. VIDAL, *Sacro, simbolo, creatività*, Milano 1983; J. MARTIN VELASCO, *El hombre ser sacramental*, Madrid 1988.

³⁸ Cfr. CTI. Propositiones sobre algunas cuestiones doctrinales referentes al matrimonio cristiano (n. 4.4), *Rev. Española de Derecho Canónico* 35 (1979) 123-136.

³⁹ L. LIGIER, *Il matrimonio. Questioni teologiche e pastorali*, Roma 1988, p. 100; D. BOROBIÓ, "El matrimonio", en D. BOROBIÓ (Director), *La celebración en la iglesia II*, Salamanca 1988, p. 544; V. BOULANGER - G. BOURGÉAULT, *Mariage, rêve, réalité. Essai théologique*, Montreal 1975, p. 89.

⁴⁰ Cfr. J. M. LAHIDALGA, La realidad significante que perdura: es un «sacramentum permanens» el matrimonio cristiano?, *Lumen* 27 (1978) 139 y 147.

⁴¹ Cfr. PAOLO VI, *Udiencia al Movimiento «Equipos Notre Dame»*, *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII, 1970, Città del Vaticano 1971, p. 424-4435.

una realidad que existe ya en la economía de la creación...» (FC. n. 68). El hombre, «la única creatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo» (GS. n.24) aparece en el mundo como un verdadero sacramento del Creador, y todo lo que hay de bueno en sus acciones revela en alguna forma lo que Dios ha proyectado en él; de ahí que el ser humano posea una interioridad profunda y misteriosa.

Refiriéndonos a la unión consensual nos permitimos afirmar una cierta sacramentalidad natural inserta en esta realidad cuando, como anotamos anteriormente, se realiza un mínimo de valores humanos (amor, unidad, fidelidad, capacidad de donación) que no son otra cosa que manifestaciones del proyecto que Dios quiere realizar con el hombre (varón-mujer) en favor de la humanidad. En virtud de estos y otros valores, la pareja humana podrá realizar «el acercamiento al modelo de familia...», podrá llevar a cabo «la actuación progresiva de los valores...» (FC. n. 65).

Ya el hecho de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios nos lleva a pensar en unas raíces antropológicas que obligan a trascender; la historia de la interpretación del relato de la creación (Gen. 1, 26-28) nos pone en esta pista: la imagen de Dios en el hombre ha sido interpretada a partir de las potencias del alma, de la posición erecta del hombre sobre el mundo, de su señorío sobre la creación, y más recientemente, a partir del sentido relacional de la persona humana⁴². Es esta última la orientación que al presente toma la reflexión sobre el hombre, imagen de Dios: la dimensión relacional es la que goza de una mejor acogida entre los estudiosos⁴³. A este respecto, el Concilio fue explícito: «el Señor cuando ruega al Padre que todos sean uno (...) abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en el amor» (GS. n. 24).

Modernamente, es el sentido relacional que caracteriza al ser humano lo que explica esta semejanza de la criatura humana con

⁴² Cfr. J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, Brescia 1986, p. 258.

⁴³ Cfr. M. Nedoncelle, *La reciprocité des consciences*, Paris 1942; ID, *Vers une philosophie de l'amour*, Paris 1946; P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro* I, II, Madrid 1962; M. BUBER, *Il principio dialogico*, Milano 1959.

Dios; la antropología, la psicología, la filosofía del personalismo, la teología, se orientan hoy en esta dirección. La relación se convierte hoy en categoría privilegiada para explicar el sentido analógico del concepto de «imagen y semejanza» de Dios en el hombre. Los filósofos del personalismo han dado un fuerte impulso al esfuerzo por alcanzar este logro. Filósofos, como M. Nédoncelle con su intuición sobre el *Yo-Tú* creadores del *Nosotros*, han puesto las bases para esta reflexión; a esta línea debemos sumar los logros de la exégesis moderna⁴⁴, como también los avances de la psicología⁴⁵ que analiza el sentido de la sexualidad humana en clave relacional⁴⁶.

Esta dimensión sacramental del hombre alcanza una expresión más perfecta, más nítida, cuando el ser humano aparece como hombre integral, es decir, cuando desarrolla la *con-vocación* de ser «una sola carne», porque varón y mujer han realizado la unión que ya las primeras páginas del Génesis presentan: «dejará el hombre a su padre, a su madre, e irá a unirse a su mujer y serán los dos una sola carne» (Gén. 2,24). El verbo «unirse» en su versión hebraica («dabaq»=adherirse)⁴⁷ tiene ya una connotación sacramental, pues el autor sagrado en el Antiguo Testamento empleó el mismo verbo para expresar la unión del israelita con la alianza de Yavé (Deut. 10,20; 11,22; Jos. 22,5).

La expresión histórica de esta dimensión sacramental, como las otras manifestaciones, se realizan dentro de un proceso que para el Papa es cosa clara: «el hombre (...) es un ser histórico, que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres; por esto él conoce, ama, y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento» (FC. n. 34). Y refiriéndose a la pareja, vuelve el Papa

⁴⁴ Cfr. M. GILBERT, *une seule chair*. Gen. 2, 24 *NRTh*. 100 (1978) 66-89; J. L. SKA, *Je vais lui faire une alliée qui soit son homologue*, *Biblica* 65 (1984) 223-238.

⁴⁵ Cfr. G. F. ZUANAZZI, *Temi e simboli dell'eros*, Roma 1991; M. R. BOSCO, (Presentaz.), *Uomo donna, progetto di vita*, Roma 1985; N. DE MARTINI, *Sessualità, linguaggio d'amore*, Milano 1988.

⁴⁶ Cfr. G. ZUANAZZI, *Temi e simboli dell'eros*, Roma 1991; N. DE MARTINI, *Sessualità, linguaggio d'amore*, Milano 1988; IDEM, *Personalità e sesso*, Roma 1974.

⁴⁷ Cfr. L. ALONSO SCHÖEKEL, *Materiales para un diccionario bíblico hebreo-español*, Roma 1985.

a escribir: «los esposos participan en cuanto esposos, los dos, como pareja, hasta tal punto que el efecto primario e inmediato del matrimonio (...) no es la gracia sobrenatural misma, sino el vínculo conyugal cristiano, una comunión en dos típicamente cristiana, porque representa el misterio de la encarnación de Cristo y su misterio de alianza» (FC. n. 13).

G. Muraro describe el proceso de crecimiento de la pareja humana en cinco etapas: del enamoramiento a la elección de la persona amada; la elección conduce al compromiso para trabajar por el bien del otro; este conlleva la elaboración de un proyecto común de la pareja, para, finalmente, llegar a la acogida del plan de Dios sobre la comunidad conyugal⁴⁸; esta última etapa es muy significativa: la pareja humana podrá, ya desde el comienzo saber que es sacramento de la alianza de Dios con la humanidad, o podrá intuir, podrá descubrir a lo largo de la experiencia conyugal, que es de verdad un signo del pacto de amor de Dios a los hombres. Y. Saint-Arnaud⁴⁹ coincide en alguna forma con el planteamiento de Muraro.

En la realidad concreta de la vida, podemos encontrar parejas que, por la formación cristiana que ya recibieron en familia, realizan desde el principio de su vida conyugal la última etapa: ya desde el noviazgo entienden que Dios desde siempre ha revelado su proyecto divino sobre la pareja: «serán una sola carne...», «procrearán...» Y la pareja asume libre, conscientemente, entusiastamente, este proyecto como parte importante de su propio proyecto de vida conyugal.

Pero habrá parejas, y de hecho las hay y muchas, que solo progresivamente, o tal vez tardíamente descubren el proyecto de Dios sobre la pareja: y este es el caso de tantas uniones consensuales. Solo la evangelización llegará a hacerles intuir, a ayudarles a entender que Dios ofrece un proyecto de humanización auténtica a la pareja humana. En otro tiempo, cuando la sociedad se desarrollaba en

⁴⁸ Cfr. G. MURARO, *Le dinamiche dell'amore*, *La Famiglia* 120 (1986) 17-30.

⁴⁹ Cfr. Y. SAINT-ARNAUD, *Yo amo. Integración de los dinamismos del placer, del afecto y la elección*, Santander 1988.

clima de cristiandad, era lógico que la mayoría de las parejas provenientes de hogares cristianos acogieran este plan de Dios, en buena parte como fruto de una tradición cristiana. Hoy en un ambiente de descristianización, sucede a la inversa: son pocas las parejas que tienen esta preparación cristiana para asumir en forma personal dentro de su proyecto de vida común, este plan de Dios sobre la pareja.

La Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* en muchos lugares da a entender que nuestro tiempo exige una nueva pedagogía para la debida orientación de las parejas, para el trato pastoral que se debe dar a las parejas que en «forma irregular» han iniciado su experiencia de vida conyugal: «la auténtica pedagogía eclesial revela su dinamismo y sabiduría solamente desarrollando un compromiso tenaz y valiente en crear y sostener todas aquellas condiciones humanas -psicológicas, morales, y espirituales- que son indispensables para comprender y vivir el valor y la norma moral» (FC. n. 33). A esta pedagogía vuelve a referirse el Papa en otros momentos de su exhortación apostólica (nn. 68,73,77).

Podemos intuir que esta «sacramentalidad latente» está llamada a desembocar gradual, progresivamente, en el descubrimiento de la que podemos designar como «sacramentalidad cristiana» o sacramentalidad fundante». La Comisión Teológica Internacional, en su documento *Proposiciones sobre la doctrina entorno al matrimonio cristiano*⁵⁰ escribe que Cristo descubrió de modo profético la realidad del matrimonio que ya había sido preanunciada desde el comienzo del género humano; más adelante escribe que la interpretación teológica ilumina más profundamente la analogía existente entre el amor de Cristo por su esposa, la Iglesia, y el matrimonio cristiano.

⁵⁰ Cfr. CTI, *Proposizioni sulla dottrina del matrimonio cristiano*, *La Civiltà Cattolica* n. 3078 (1978) 493- Proposizione n. 2.1.

Podríamos decir que todo el Antiguo Testamento es el espacio histórico en que la «sacramentalidad latente»⁵¹, como el amancecer de un nuevo día, va dejando entrever con mayor claridad la plena revelación del plan de Dios: que el amor humano vivido en el contexto de una pareja es signo del amor de Dios por la humanidad redimida, del amor de Cristo por su esposa, la Iglesia. La *Familiaris Consortio* lo expresa en estos términos: «el único lugar que hace posible esta donación total es el matrimonio, es decir, el pacto del amor conyugal o elección consciente y libre con la que el hombre y la mujer aceptan la comunidad íntima de vida y de amor, querida por Dios mismo, que solo bajo esta luz manifiesta su verdadero significado» (n. 11). Más adelante (n.12) añade: «la palabra central de la revelación «Dios ama su pueblo, es pronunciada a través de las palabras vivas y concretas con que el hombre y la mujer se declaran su amor conyugal».

Lugar privilegiado para esta revelación de la «sacramentalidad cristiana» es todo el Nuevo Testamento: desde los Sinópticos con las parábolas del reino bajo la imagen de «banquete nupcial», hasta el Apocalipsis⁵²; pero lo es en forma especial la Carta de Pablo a los Efesios (5, 21-33). Modernamente los teólogos, reflexionando sobre el matrimonio, centran la atención en esta perícopa; uno de estos, S. Cipriani, ofrece el siguiente esquema: 1. el matrimonio es una relación de varón-mujer que se realiza en términos de amor y no de

⁵¹ Los libros de los Profetas, del Cantar de los cantares, el libro de Oseas, son ejemplos de revelación de esta sacramentalidad. A este propósito la bibliografía es hoy abundantísima. Anotemos solo algunas: F. MONTICELLI, *L'immagine delle nozze tra Dio e il suo popolo nei profeti*; E. BARCELLINI - D. M. BIANCARDI (altri), *Matrimonio e famiglia. Problemi e proposte, Quaderni di V. M.* 29 (1982) 3-24; V. MANNUCCI, *Sinfonia dell'amore sponsale: il Cantico dei cantici*, Torino 1982; T. ELLIOT, *Lo sposo e la sposa nel Cantico dei cantici*; G. BARBAGLIO - C. E. G. BENASSI (Altri), *Lo sposo e la sposa, Parola, spirito e vita*, n. 13, Bologna 1990, 57-69; B. RENAUD, *Le libret d'Osée 1-3. Un travail complexe d'édition, RScR.* 56 (1982) 159-178; A. FEUILLET, *Perspectives nouvelles à propos de l'interprétation du Cantique des cantiques, Divinitas* 34 (1990) 203-220.

⁵² Cfr. A. FEUILLET, *Les épousailles messianiques et les références au Cantique des cantiques dans les évangiles synoptiques, Revue Thomiste* 84 (1984) 181-212 et 399-424; J. CAMBIER, *Le gran mystère concernant le Christ et son église. Ephésiens 5,21-33, Biblica* 47 (1966) 43-90 et 223-242; A. DI MARCO, *Misterium hoc magnum est. Ephes. 5,32, Laurentianum* 14 (1973) 43-80; H. SCHILER, *Commentario teologico del N.T. La lettera agli Efesini*, Brescia 1973.

derecho-deber; 2. es una relación que debe inspirarse en el modelo-fuente que es la relación Cristo-Iglesia, una relación auténtica de amor re-cíproco; 3. la relación varón-mujer proyectada dentro del matrimonio cristiano hace parte del plan de Dios cuya realización corresponde a la iglesia⁵³.

Leyendo atentamente la perícopa de la Carta a los Efesios podemos descubrir allí trazos de la triple sacramentalidad a que hemos aludido: la Biblia de Jerusalén, en nota a propósito de esta perícopa, hace una referencia al Antiguo Testamento; podríamos pensar a Ezequiel (16, 4-8) cuando describe la forma como Yavé asiste al nacimiento del pueblo bajo la imagen de un pacto con juramento ya desde «el tiempo de los amores». Es clara la referencia a la relación Cristo-Iglesia; la dimensión eclesial o «sacramentalidad plena o «sacramentalidad eclesial» hay que entenderla como la proyección en el tiempo y en el espacio de esta *con-vocación*: «que cada uno ame a su mujer como a sí mismo, y la mujer respete al marido» (Efes. 5, 33). La Escolástica así lo intuyó⁵⁴; igualmente hoy muchos teólogos piensan en esta dirección⁵⁵. Esto nos da a entender que es necesario revisar el concepto de «sacramentalidad»: de una concepción restrictiva debemos pasar a una extensiva, de una concepción estática a una dinámica, de una concepción desencarnada a una encarnada⁵⁶. La realidad sacramental hoy deja de ser cosista para hacerse eminentemente personalista y dinámica, pues es el hombre la primera realidad sacramental; «creador de significaciones» lo llama una teóloga latinoamericana⁵⁷; de «animal simbólico», habla

⁵³ Cfr. S. CIPRIANI, «Matrimonio», *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Milano 1988, p. 928.

⁵⁴ Cfr. P. PAMPALONI, "Il matrimonio nella Scolastica", en T. GOFFI (a cura di), *Enciclopedia del matrimonio*, Brescia 1968, 308: «tutti i teologi della Scolastica concordano nel distinguere successivi interventi da parte di Dio nell'istituzione del matrimonio (...): quello di Dio nella creazione, quello di Cristo con la redenzione, infine, quello della chiesa»

⁵⁵ Cfr. W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, Santander 1980, 39, 51, 55; C. CAFARRA, "Creation et redemption", en PH. DELHAYE (Direction), *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain-La-Neuve 1979, p. 77-99; K. LEHMANN, "Sacramentalité", en PH. DELHAYE (Direction), *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain - La Neuve 1979, 180-237.

⁵⁶ Cfr. J. M. LAHIDALGA, La realidad significativa que perdura: es un «sacramentum permanens» el matrimonio cristiano?, *Lumen* 27 (1978) 139 y 147.

⁵⁷ Cfr. I. Corpas de Posada, *Teología de los sacramentos. Experiencia cristiana y lenguaje sacramental eclesial*, Bogotá 1993, p. 21.

Cassirer⁵⁸; es el matrimonio «revelación del sacramento primordial» de la alianza de Dios con la humanidad⁵⁹.

Juan Pablo II alude a la vocación conyugal como «revelación y actuación específica de la comunión eclesial» (FC. n. 21). ¿Esta «comunión eclesial» se realiza en todas las parejas en un mismo grado, a un ritmo igual? Ciertamente no. Prueba de esto son las varias afirmaciones que el mismo Pontífice hace en la *Familiaris Consortio*: «se pide una conversión (que) se actúa sin embargo concretamente con pasos que conducen cada vez más lejos. Se desarrolla así un proceso dinámico que avanza gradualmente con la progresiva integración de los dones de Dios...» (n. 9); «según diversas etapas de crecimiento» (n. 34); «comienza el camino cotidiano hacia la progresiva actuación de los valores y deberes del matrimonio» (...), «acercarse al modelo de familia que ha querido el Creador desde el principio» (...) acompañándola paso a paso en las diversas etapas de su formación y de su desarrollo» (n. 68).

Mirando la panorámica de las parejas, un porcentaje reducido ciertamente realiza gradualmente el proyecto que Dios tiene sobre la pareja humana. El ritmo de «actuación de los valores del matrimonio» se realiza en forma distinta, y esto por fuerza de las circunstancias de la sociedad presente; de aquí que el grado de significación de cada pareja sea diverso, en la medida en que se vaya acercando a «la fuente-modelo de toda alianza».

No solo las circunstancias son distintas; sucede también que el mundo vive una etapa nueva en su historia; de un momento histórico caracterizado por la severidad, por el rigor en la aplicación de la ley, se pasó a un período de tolerancia entendida como permisividad) en un primer momento; posteriormente, y con un sentido más positivo, hablamos hoy de «benignidad»; y ya se está insinuando un tercer período que llamaríamos «nueva institucionalización»⁶⁰ que lo

⁵⁸ E. CASSIRER, *Antropología cultural*, Bogotá 1976, p. 48.

⁵⁹ Cfr. J. S. BOTERO, *Etica coniugale. Per un rinnovamento della morale matrimoniale*, Milano 1994, p. 144.

⁶⁰ Cfr. J. S. BOTERO, Hacia un «ethos» de la misericordia. Repercusiones sobre la Etica conyugal, *Medellín* 80 (1994) 567-606. Ver p. 569-580.

constituye el esfuerzo, ya en marcha, por dar respuesta a los múltiples y graves interrogantes de nuestra sociedad.

3. ¿HACIA UNA «REGULARIZACION» DE LA UNION CONSENSUAL ?

Anotamos anteriormente que han sido los parlamentos de los estados civiles los primeros en tomar la iniciativa de legislar en torno al problema de «las uniones consensuales»⁶¹. Aznar Gil escribe que la influencia de este tipo de unión «es muy significativa, ya que está provocando cambios sociales y jurídicos muy importantes en todo el ámbito del derecho de la familia, como lo demuestra la abundante bibliografía existente sobre el tema, los numerosos congresos jurídicos dedicados al análisis y estudio de su problemática, las disposiciones legales y la jurisprudencia dictada»⁶²; «mientras la legislación civil europea de los siglos XIX y primera mitad del XX -continúa Aznar Gil- silenciaron jurídicamente la existencia de este tipo de relaciones, cuando no las persigieron, (...) en la actualidad se intenta tutelar derechos y obligaciones que surgen de estas relaciones y que se consideran previos a la mera regulación jurídica positiva»⁶³. Este fenómeno de la legalización de las uniones consensuales se va generalizando cada vez más; también los países latinoamericanos entran en este clima; tres son los elementos más importantes de este intento: legitimación de la unión de hecho, los efectos de esta legitimación y la disolución de la unión de hecho⁶⁴.

A nivel de la actitud que la Iglesia católica asume frente a esta realidad de las uniones de hecho, sin duda que la reflexión y la

⁶¹ Al comienzo de esta reflexión aludíamos al fenómeno de una exigencia de «privacidad» por parte de la generación joven; pero debemos subrayar también el fenómeno de un intento de legislación por parte de los estados sobre «las uniones consensuales», lo que indica que la sociedad civil se preocupa ciertamente por esta nueva situación: hacer pareja no es solo problema que atañe a los individuos (privacidad); es también problema social y jurídico.

⁶² F. R. AZNAR GIL, *Uniones matrimoniales irregulares. Doctrina y pastoral de la iglesia*, Salamanca 1993, p. 30.

⁶³ F. R. AZNAR GIL, *op. cit.*, p. 34-35.

⁶⁴ Cfr. CENPAFAL, *La unión de hecho en algunos países latinoamericanos, Familia y sociedad* 20 (1983) 22-39.

acción son más lentas; pero existen ciertamente hechos significativos. Desde el pontificado de Juan XXIII se observa, tanto en el campo de la doctrina como en el campo del derecho canónico, una seria inquietud por conjugar debidamente «el ministerio de la verdad y de la caridad»⁶⁵. Este esfuerzo se traduce en un intento de dar «sentido pastoral a la justicia canónica»⁶⁶ porque, como decía el Papa en aquella ocasión, «toda contraposición entre pastoralidad y juridicidad es descarrante».

¿Cómo trata de responder la Iglesia católica a este desafío social?. Juan Pablo II invita a los pastores y a la comunidad eclesial a preocuparse por conocer estas situaciones, y sus causas; a acercarse a las personas que viven una tal realidad; «a empeñarse (...) en una acción (...) que pueda allanarles el camino hacia la regularización de su situación» (FC. n. 81) En vista a lograr este objetivo, podríamos señalar tres líneas de acción.

Una primera dirección la constituye la reflexión muy válida que se viene realizando desde el Concilio Vaticano II en torno a una nueva visión de la sacramentalidad⁶⁷ y en torno a la benignidad pastoral⁶⁸; una segunda es la traducción de esta reflexión en categorías jurídicas, y la tercera, la proyección pastoral.

⁶⁵ Cfr. F. LOZA, Ministerio de verdad y de caridad. Comentario de un juez eclesiástico al discurso del Papa a la Rota Romana (5 Febrero, 1987), *Jus canonicum* 27 (1987) 606-617.

⁶⁶ Cfr. S. PANIZO ORALL, "Sentido pastoral de la justicia canónica". Reflexiones en torno al discurso del Papa a la Rota Romana (18 Enero, 1990), *Rev. española de Derecho canónico* 48 (1991) 169-182.

⁶⁷ Cfr. G. COLOMBO, Dove va la teologia sacramentaria?, *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 673-717; G. BALDANZA, L'approfondimento del segno sacramentale per il rinnovamento e lo sviluppo della teologia matrimoniale: alcune nuove prospettive, *La Scuola Cattolica* 103 (1975) 291-338; P. BARBIERI, La celebrazione del matrimonio cristiano. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica, Roma 1982.

⁶⁸ Cfr. C. SPICQ, Agapè dans le Nouveau Testament II, Paris, 1959, 379-391: «Appendice II, La benignité»; E. HAMEL, La misericorde, une sorte de justice supérieure?: H. BOELAARS- R. TREMBLAY (a cura), *In libertatem vocati estis. Miscelanea B. Häring*, Roma 1977, p. 585-598; K. DEMMER, Tolerantia moralis et jus in ecclesia, *Periodica* 69 (1980) 271-295; P. FEDELE, Aequitas canonica, *Apollinaris* 51 (1978) 415-439; G. GHIRLANDA, La misericorde de Dieu dans le droit ecclésial, *Le Supplém.* 134 (1980) 407-420; ID, La misericordia di Dio nel diritto ecclesiale e la nota della CEI sui matrimonii irregolari, *Rassegna di Teologia* 21 (1980) 257-272.

En relación con la reflexión iniciada sobre la benignidad pastoral, que tuvo en Juan XXIII «el mejor abanderado de la causa», nos encontramos con un documento magistral del Papa Juan Pablo II, la Carta Encíclica «*Dives in misericordia*» (30 Nov. 1980) que ha tenido amplia acogida por parte de los comentaristas⁶⁹. Esta Encíclica continúa una reflexión que ya se había iniciado anteriormente, tratando de coordinar los dos grandes atributos de Dios, la «emet» (fidelidad) y la «hesed» (misericordia), y que hoy, en alguna forma, aparecen traducidos con el binomio «hacer la verdad en el amor». R. Pizzorni analizando los documentos del Vaticano II desde la perspectiva de la justicia y la caridad ha encontrado que es un binomio que inspira muchos de las constituciones y decretos del mismo concilio⁷⁰.

La teología feminista ha contribuido en alguna forma al énfasis que se hace hoy a la benignidad, a la misericordia; al desplazar el «androcentrismo» se opera también un desplazamiento del relieve que tradicionalmente se ha dado a la ley (sin excepción) y a la verdad entendida en clave griega (sin vinculación con el amor); con la toma de conciencia de la dignidad de la mujer, los atributos femeninos (benignidad, excepción..) cobran importancia en tal forma que nivelan la posición del varón y de la mujer, y con esto se está nivelando igualmente la importancia de la ley y de la excepción⁷¹.

Es el mismo Papa quien plantea la necesidad de elaborar un «ethos evangélico» cuyo núcleo es el «amor misericordioso (DM. n. 3) que tiene particular aplicación en la pastoral y en la educación de los esposos, padres de familia e hijos, etc. (DM. n.1 4). Hasta hoy teníamos la impresión de que era la verdad (según la mentalidad griega) la que dominaba en la reflexión teológica; modernamente se abre una nueva perspectiva: entender la verdad en la línea de la

⁶⁹ Cfr. J. SARAVIA MATINS (a cura di), *Dives in misericordia. Commento all'enciclica di Giovanni Paolo II*, Brescia 1981; ID, *Atti del I. Congresso Internazionale in occasione della pubblicazione dell'enciclica «Dives in misericordia» (Collevalenza 26-29 Nov. 1981)*, Collevalenza 1982; A. BANDERA, Justicia, amor, misericordia. Reflexiones sobre la «Dives in misericordia», *Ciencia Tomista* 108 (1981) 209-237; J. M. YANGUAS, «Dives in misericordia»: el amor misericordioso, fuente y perfección de la justicia, *Scripta Theologica* 14 (1982) 601-614.

⁷⁰ Cfr. R. PIZZORNI, *Giustizia e carità*, Roma 1980, p. 370-379.

⁷¹ Cfr. G. F. ZUANAZZI, *Temi e simboli dell'eros*, Roma 1991, p. 50.

mentalidad semita («hacer la verdad»), como lo propone I. De La Potterie en varias de sus publicaciones⁷²; otros autores caminan también en esta dirección.

Las consecuencias de este «ethos de la misericordia» ya las podemos intuir al leer algunos apartados de la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* de Juan Pablo II, sobretudo en la IV parte cuando apremia a los pastoralistas de la familia a proceder como «padre, hermano, pastor y maestro (FC. n. 73); cuando pide «un empeño todavía más generoso, inteligente y prudente, a ejemplo del Buen Pastor» (FC. n. 77); cuando solicita «empeñarse en una acción de iluminación paciente, de corrección caritativa y de testimonio familiar cristiano que pueda allanarles el camino..» (FC. n. 81).

Refiriéndonos al Derecho Canónico, la segunda línea directriz, recordamos que fue revisado por orden del mismo Concilio. Ya desde el Concilio la Iglesia fue sensible a la necesidad de dar un vuelco a la legislación eclesial: dejar de lado la orientación «vindicativa» para darle una nueva inspiración de tipo «medicinal», como lo sugiere el canon 1.312 del nuevo código de Derecho canónico. El Concilio había recibido de Juan XXIII esta inspiración; a él se le atribuye esta afirmación: «ahora la esposa de Cristo prefiere más bien hacer uso de la medicina de la misericordia que de la severidad»⁷³.

Pablo VI dió impulso particular a esta revisión del código con sus alocuciones, en especial, dirigiéndose a la Rota Romana; en la apertura del Año Judicial de la Rota (8 Febrero, 1973), decía: «vuestra misión se basa en aquella virtud que poco a poco se ha ido institucionalizando, llamada la 'aequitas canonica', definida ya como «justitia dulcore misericordiae temperata». Esta virtud -continúa el

⁷² Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean I. II*, Roma 1977; ID, "Historia y verdad", en R. LATOURELLE - G. O'COLLINS (Eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982, p. 130-159; ID, «Faire la Vérité» devise de l'orthopraxie ou invitation a la foi?, *Le Supplément* 25 (1976) 283-293; ID, La verità in San Giovanni, *Rivista biblica* 11 (1963) 3-24; P. MOURLON BEERNAERT, La verità au sens biblique: approche de Saint Jean, *Lumen Vitae* 46 (1991) 287-300.

⁷³ G. ALBERIGO, Dal bastone alla misericordia. Il Magistero nel Cattolicesimo contemporaneo (1830-1980), *Cristianesimo nella storia* 20 (1981) 508. (La traducción es mía).

Papa más adelante- tiene como objetivo especial aplicar una justicia superior en orden a un fin espiritual, lo que suaviza el rigor del derecho positivo⁷⁴.

Juan Pablo II, en la Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges* con que promulgaba el nuevo Código de Derecho Canónico (25 enero 1983) señalaba como objetivos de la reforma del código, entre otros, «que promueva las relaciones mutuas de los fieles con justicia y caridad». Este es un objetivo que el Papa retoma recientemente en su *Carta a las familias* (2 Febrero 1994): nn. 8, 9, 11, 12, 13.

¿Cuáles nuevas medidas plantea el nuevo Código de Derecho Canónico en relación al problema que afrontamos?. Las podemos concretar en dos fundamentalmente; la primera es el hecho de dejar caer ciertas expresiones que no se conjugan con un clima de respeto y de benignidad, como son las de «concubinos», «pecadores públicos», y las sanciones que el código antiguo (1917) preveía, como la privación de sepultura eclesiástica (canon 1240 del antiguo código) entre otras; anteriormente la Congregación para la Doctrina de la Fe (29 Mayo, 1973) había enviado a las Conferencias Episcopales una carta circular derogando el canon 1240 y proponiendo una nueva reglamentación según el tenor de nuevas normas que se esperan⁷⁵; el canon 1184 del nuevo código (1983) modera notablemente el rigor del código anterior al respecto⁷⁶.

La segunda medida de parte de la legislación eclesial aparece con la nueva actitud de los tribunales eclesiásticos para atender las causas de nulidad de matrimonio. A este respecto la Santa Sede ha establecido nuevas normas para agilizar dichos procesos⁷⁷. Las nuevas normas procesuales se inspiran en el criterio central que ya

⁷⁴ Cfr. PAOLO VI, Discorso alla Rota Romana in occasione dell'apertura del nuovo anno giudiziario, Insegnamenti di Paolo VI. XI, Città del Vaticano 1973, 130. (La traducción es mía).

⁷⁵ Cfr. ENCHIRIDION VATICANUM IV, 1971-1973, n. 2508.

⁷⁶ Cfr. F. R. AZNAR GIL, El nuevo derecho matrimonial canónico, Salamanca 1983, p. 405-433.

⁷⁷ Cfr. L. CHIAPETTA, Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria. Manuale giuridico-pastorale, Roma 1990, p. 407-683.

el Concilio dejó muy en claro: «es la persona del hombre la que hay que salvar» (GS. n. 3).

La tercera línea de acción a que aludimos es la actitud pastoral que la Iglesia debe asumir frente a las situaciones irregulares del matrimonio. Como anotamos anteriormente, en este campo se hace patente la necesidad de abrir espacio a la benignidad pastoral lo que demanda de parte de la comunidad creyente una formación particular; a este respecto, un elemento de especial importancia en nuestro momento histórico es la sabia aplicación de la «*aequitas canonica*» o epiqueya. El hombre moderno ama mucho la libertad, la autonomía. La reflexión teológica da importancia a esta tendencia que «es absolutamente legítima (...) y responde a la voluntad del Creador» (GS. n. 36). De ahí que modernamente tenga acogida especial el justo uso de la epiqueya, para lo cual se hace necesaria la educación del individuo y de la comunidad⁷⁸.

Una justa educación del hombre, de la pareja, de la comunidad exige hoy tener muy presente el proceso dinámico de crecimiento, de desarrollo de la persona humana. El Papa ha dado cabida especial a este elemento del desarrollo progresivo de la persona; a él se refiere en repetidas ocasiones, especialmente dentro de la *Familiaris consortio* donde alude a un crecimiento del individuo (n.34) y a un crecimiento de la pareja como tal (n. 65). Con el crecimiento del individuo y de la pareja se desarrolla simultáneamente la capacidad de «expresión significativa», la capacidad de «crear significaciones», la capacidad de «ser sacramento»⁷⁹.

Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* alude a la necesidad de «educar a los creyentes para un discernimiento evangélico cada vez más maduro» (n. 5); alude a la recta intención que debe animar a los contrayentes bautizados (no practicantes o que se declaran no creyentes) (n. 68); invita a un análisis «caso por caso» de las diversas situaciones (n. 81); exhorta a los pastoralistas

⁷⁸ Cfr. VESVOVI DELL'OBERRHAIN, *Accompagnamento pastorale dei divorziati*, n. 4,1. *Il Regno-doc.* 19 (1993) 613-622.

⁷⁹ Cfr. FC. n. 68: «el sacramento del matrimonio tiene esta peculiaridad respecto a los otros: ser el sacramento de una realidad que existe ya en la realidad de la economía de la creación».

a una actitud muy especial de ser «padre, hermano, pastor y maestro» (n. 73, 77, 81); además deja en claro que las parejas que se encuentran en situación irregular «no se consideren separadas de la iglesia» (n. 84). Esto ha llevado a muchos pastoralistas a iniciar en diversas partes de la iglesia la experiencia del «Catecumenado» para las parejas que se encuentran en «situaciones irregulares»; se proponen con esta experiencia hacer un camino de «maduración», de «acercamiento», de una posible «regularización...»

Para Juan Pablo II trabajar en favor de las parejas y de las familias es, en el momento presente, tarea prioritaria, por cuanto «la evangelización, en el futuro, depende en gran parte de la 'iglesia doméstica'» (FC.n. 65).

CONCLUSION

Titulábamos estas líneas, «las uniones consensuales en una nueva perspectiva». ¿Y cuál es esta?. No se trata de hacer una fácil concesión a la reciente Conferencia de El Cairo (1-5 Sept. 1994) sobre «Población y desarrollo»⁸⁰, sino de impulsar una acción en dirección contraria. En el documento preparatorio para la Conferencia de El Cairo (cap. 5) se aludía a la legitimación de «otras uniones», expresión que evolucionó hacia «diversos conceptos de familia», para quedar en el documento final como «otras formas de familia». Ya desde la preparación de los «derechos de la Familia» que las ONGs elaboraban en Viena⁸¹, se lee en el proyecto de declaración, en diversos artículos (1, 2, 4, 6, 18, 23), la expresión «otras formas de unión», «diferentes tipos de familia», «otras formas de unión existentes...»

No se trata de transigir con la táctica social de deducir de las estadísticas una norma moral («se dice...», «se hace...»). No se trata de caer en el «lezeferismo», ni tampoco de mantener una actitud rígida.

⁸⁰ Entre los puntos débiles del documento preparatorio para esta Conferencia del Cairo (1994) estaba la referencia a «otras uniones», «diversos conceptos de familia», que posteriormente evolucionará a «otras formas de familia». Cfr. J. GAFO, Población y desarrollo. La Conferencia de El Cairo, *Sal Terrae* 82 (1994) 753-768.

⁸¹ Cfr. H. SCHATTOVITS, *Declaración sobre la familia*, Viena 1991.

La línea de acción a proponer es la de una *mayor humanización* de la condición relacional del varón y de la mujer teniendo presente la *dimensión sacramental* de la pareja humana y de su condición eminentemente dinámica. Para esto se hace necesario que la persona humana se haga consciente de su condición de ser en relación con el otro, de su condición de relación interpersonal, intersubjetiva, que no es otra cosa que la creación de una nueva conciencia en el varón y en la mujer: la conciencia del nosotros conyugal⁸².

Frente a la conciencia tradicional de dominación y de sometimiento existente en el varón y en la mujer respectivamente, que los autores llaman «cultura del Uno», y que dió origen a más de una caricatura, hoy debemos inculcar la reciprocidad, la complementariedad, la comunión interpersonal⁸³; debemos educar para la «cultura del Nosotros»⁸⁴. Una nueva conciencia del ser varón, del ser mujer, conducirá a un nuevo modelo de relación interpersonal; ya no será el modelo de «dominación-sometimiento» que modernamente la mujer rechaza, sino el que inspira una concepción auténtica del ser persona humana como ser en relación.

A la raíz de la concepción moderna de persona humana como «ser en relación» está el elemento estructurante de la persona, que es el amor humano. El amor no se entiende si no es en el contexto interpersonal; el amor no se concibe si no es en una dimensión creciente, dinámica; el amor auténtico no puede mantenerse en pie si no es comprometiéndose con el otro como unidad, como fidelidad, como apertura a la fecundidad; solo el amor genuino podrá hacer que la relación interpersonal sea sacramento del amor de Dios a la humanidad, del amor de Cristo a su esposa, la Iglesia.

El amor humano comporta tres grandes dimensiones: la dimensión sacramental o significativa que revela la *con-vocación* del

⁸² Cfr. J. S. BOTERO, *Per una teologia della famiglia*, Roma 1992, p. 156-189; ID, *Hacia una conciencia del «nosotros conyugal». Intuiciones recientes y sugerencias para un futuro*, *Moralia* 54 (1992) 177-194.

⁸³ Cfr. N. DE MARTINI, *Sesualità, linguaggio d'amore*, Milano 1988, p. 103-124.

⁸⁴ Cfr. G. P. DE NICOLA, *Uguaglianza e differenza, la reciprocità uomo-donna*, Roma 1988, p.113-131; J. S. BOTERO, *Etica coniugale. Per un rinnovamento della morale matrimoniale*, Milano 1994, 21-39.

hombre (varón-mujer) a la unidad integral que ya aparece desde la creación: «serán una sola carne»; la dimensión jurídica que revela las exigencias congénitas, connaturales, del amor humano, como son la unidad, la fidelidad, la apertura a la vida; y la dimensión dinámica de crecimiento, de desarrollo de la relación interpersonal.

De aquí que sea necesario corregir la actitud tradicional de dar relieve unilateral al «*vinculum juris*». Modernamente es el «*vinculum amoris*» el que debe servir de sustrato al «*vinculum juris*»⁸⁵. Los autores escriben hoy abundantemente sobre el relieve jurídico del amor humano⁸⁶.

Es en esta dirección donde debe darse el esfuerzo por una mayor humanización de la conciencia de la persona humana y de la experiencia de vida de pareja. Si la persona humana, al realizar su proyecto de vida de pareja, logra descubrir y comprender estas tres dimensiones (sacramental, jurídica y dinámica), ciertamente que las llamadas «uniones consensuales», puestas en el camino del desarrollo auténtico de la persona y de la pareja, optarán consciente y libremente por vivir el proceso de «acercamiento al modelo de familia que ha querido el Creador desde el principio». Este «acercamiento» no es otra cosa que el desarrollo de la dimensión sacramental de toda pareja a cumplirse dentro de los tres momentos aludidos: la sacramentalidad latente o inicial, el descubrimiento de la sacramentalidad cristiana o iluminación desde la «nueva alianza», y su plena realización dentro de la sacramentalidad eclesial.

Dirección del Autor:
Via Merulana, 31
I-00185 - Roma

⁸⁵ Cfr. D. BOROBIO, La sacramentalidad del matrimonio en relación con la experiencia actual, *Iglesia Viva* 11 (1976) 391-419, especialmente 405-410.

⁸⁶ Cfr. G. CAMPANINI, L'amore coniugale come esperienza giuridica, *Sapienza* 18 (1965) 321-337; G. CANDELIER, L'importance juridique de l'amour dans le mariage, *Revue de Droit Canonique* 38 (1988) 252-295; J. M. MARTI SANCHEZ, La relevancia jurídica del amor conyugal en el matrimonio, *Revista española de Derecho Canónico* 48 (1991) 31-47.

Del 19 de febrero al 15 de marzo de 1996

Del 19 al 23 de febrero

LA IDENTIDAD DE LAS CIUDADES EN A. L.

- Aspectos físicos, socio-simbólicos y culturales

Del 26 de febrero al 01 de marzo

**HACIA UNA EVANGELIZACION INCULTURADA
EN LA CIUDAD**

- Retos, Desafíos, Posibilidades

Del 04 al 08 de marzo

**LOS METODOS PASTORALES DE
EVANGELIZACION EN LA CIUDAD**

- Experiencias, Evaluación, Formulación de hipótesis

Del 11 al 15 de marzo

**LA RESTRUCTURACION DE LA PARROQUIA
URBANA**

- Historia de la parroquia
- Parroquia rural y Parroquia urbana: aspectos de diferenciación
- Elementos básicos para la reestructuración de la Parroquia Urbana

Informes e Inscripciones

**INSTITUTO TEOLOGICO-PASTORAL PARA
AMERICA LATINA - ITEPAL**

Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253353

E-Mail: SITEPAL@itecs.5.TELECOM-CO.NET

Tels: (57-1) 6776521 / (57-1) 6706416 / (57-1) 6774054

Fax: (57-1) 6714404

Santafé de Bogotá D.C. / COLOMBIA

RESEÑA/NOVEDADES BIBLIOGRAFICAS

1. NOVEDADES BIBLIOGRAFICAS DEL CENTRO DE PUBLICACIONES DEL CELAM

Colección Juventud

SEJ, *Civilización del amor. Tarea y Esperanza*, n. 9, Santafé de Bogotá 1995, 380 p.

Colección Prácticas de Crianza

DEPAS-CELAM-UNICEF, *Los niños de Guatemala*, n. 4, Santafé de Bogotá 1995, 150 p.

2. NOVEDADES BIBLIOGRAFICAS DE OTRAS EDITORIALES/LIBROS RECIBIDOS

AA.VV., *30 Cuestiones doctrinales*. Documentos de la Iglesia. 6a ed. revisada, Libros MC doctrina católica, Ediciones Palabra, Madrid 1995.

AA.VV., *Les leçons de la solidarité*, Edit. Centurión, París 1995.

AA.VV. *Une lumière contre l'intolérable*, Edit. Atelier, París, Francia, 1995.

ACEVES HERNANDEZ J. L., *Ven Espíritu Santo*, Ediciones Populares, Guadalajara 1995, 131 p.

AGUILLO A., *La tolerancia*, Serie D: Educar en virtudes, hacer familia, no. 68, Ediciones Palabra, Madrid 1995.

BÉRZOSA R., *Hacer teología hoy; retos, perspectivas, paradigmas*, San Pablo Ediciones, Madrid 1995, 264 p.

CASTILLO F. /GIZZI, J./HOPMAN J., *Iglesia, familia, divorcio. Enfoque teológico, ético y psicosocial*, Centro Ecuménico Diego de Medellín, Lima 1995.

DREWERMANN E., *Giordano Bruno o El espejo del infinito*. Edit. Herder, Barcelona 1995, 364 p.

FAUS F., *Lágrimas de Cristo, lágrimas de los hombres*, Ediciones Palabra, Madrid 1995, 126 p.

FERNANDEZ A., *Compendio de teología moral*, Ediciones Palabra, Madrid 1995.

GANUZA J. M., *Los últimos tiempos. Milenio y milenarismo. La esperanza cristiana*, San Pablo Ediciones, Caracas 1994.

GEBARA, I. *Teología a ritmo de mujer*, San Pablo Ediciones, Madrid 1995, 168 p.

HEINZMANN R., *Filosofía de la Edad Media*. Curso Fundamental de Filosofía, no. 7, Herder, Barcelona 1995, 484 p.

IBAÑEZ LANGLOIS J. M., *La moral cristiana hoy*, Folleto MC, no. 602. Ediciones Palabra, Madrid 1995.

JOSIPOVICI G., *El libro de Dios. Una respuesta a la Biblia*. Edit. Herder, Barcelona 1995, 516 p.

LORDA J. L., *Moral. El arte de vivir. 3a. ed. Colección Libros MC, Etica*, Ediciones Palabra, Madrid 1995.

ORTIZ LOPEZ J., *Educación en la tolerancia*, Folletos MC, no. 607. Ediciones Palabra, Madrid 1995.

PARDO J. S., *Aduocaciones marianas alcorreñas*, Ediciones AACHE, Guadalajara 1995, 230 p.

POLLAK-ELT A., *La religiosidad popular en Venezuela. Un estudio fenomenológico de la religiosidad en Venezuela*, Ediciones San Pablo, Caracas 1994.

RODRIGUE P., *Eclesiología, 30 años después de "Lumen Gentium"*, Ediciones RIALP, Madrid 1994, 311 p.

SAYES J. A., *Teología para nuestro tiempo. La fe explicada*. San Pablo Ediciones, Madrid 1995, 432 p.

SECRETARIADO NACIONAL DE CATEQUESIS, *Anunciar a los pobres la buena noticia. Magisterio de la iglesia y minusvalías*. - EDICE, Madrid 1995, 299 p.

SPREAFICO A., *El Libro del Exodo*, Colección "Guía espiritual del Antiguo Testamento", Edit. Herder, Barcelona 1995, 220 p.

VERGER Ch., *Pratiques de développement. L'action des chrétiens et des Eglises dans les pays du sud*, Ed. CCFD, Karthala, Francia 1995.

VITORIA J., *La presencia de los cristianos en la sociedad*. Colección HOAC, No. 20, Ediciones HOAC, Madrid 1995, 65 p.

3. RESEÑA NOVEDADES HEMEROTECA/ITEPAL

AMERICA LATINA

AA. VV., Ante la crisis. Algunas propuestas, *La Cuestión Social* 1 (1995) 3-6.

CALDERON F., Modernización y ética de la otredad. Comportamientos colectivos y modernización en América Latina, *Revista Mexicana de Sociología* 3 (1995) 3-16.

DIAZ C., Chiapas. La dignidad del Indio, *Caritas* 347 (1995) 11-13.

CENTRO TATA VASCO, Reflexión Cultural, *Christus (Esp)* 2/3 (1995) 32-45.

GISPERT-SAUCH A., Bolivia: Diálogo y Participación, urgente necesidad, *Páginas* 133 (1995) 105-107.

VALDEAVELLANO R., Reconstrucción social más que compensación social. Cuando la emergencia sirve para emerger, *Páginas* 132 (1995) 24-35.

BIBLIA

ARTOLA A., La inspiración bíblica en el documento sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, *Scripta Theologica* 1 (1995) 179-185.

BARTOLOME J., Juan, un evangelio para presbíteros, *Phase* 205 (1995) 53-66.

FOSSION A., «Donnez-leur vous-mêmes à manger». Lecture de Mt 14,13-21, *Lumen Vitae* 1 (1995) 7-18.

FOX R., Où sont les femmes-clés de l'Écriture dans le Lectionnaire d'aujourd'hui?, *Lumen Vitae* 2 (1995) 185-194.

GIRLANDA A., Qohelet. Un saggio disincantato, *Catechisti Parrocchiali* 1 (1995) 9-11.

_____, Il Siracide un saggio tradizionale e innovatore, *Catechisti Parrocchiali* 2 (1995) 6-9.

_____, Il cantico dei cantici, *Catechisti Parrocchiali* 4 (1995) 9-12.

_____, Il salmi, preghiera cristiana, *Catechisti Parrocchiali* 6 (1995) 8-11.

CATEQUESIS

A.A., Iniciación al dibujo catequético (II), *Catequética. Sal Terrae* 1 (1995) 31-40.

A.A., Iniciación al dibujo catequético (III). Cuando los niños dibujan, *Catequética. Sal Terrae* 2 (1995) 138-139.

CAZIN C. - TIHON P., Pour une lecture chrétienne des faits de société. Un exercice pratique lors d'une session, *Lumen Vitae* 1 (1995) 83-92.

FOSSION A., Vers une catéchèse inculturée, *Lumen Vitae* 2 (1995) 228-231.

MARIN TAMAYO J., La conscientisation aux défis sociaux dans la catéchèse en Colombie, *Lumen Vitae* 1 (1995) 93-105.

MERLOS ARROYO F., Catéchèse latino-américaine. Les tentations d'un ministère, *Lumen Vitae* 2 (1995) 219-227.

EDUCACION

BOREA J., Consejos Estudiantiles. Una potencialidad por desarrollar, *Páginas* 131 (1995) 71-81.

BRACHOT., Gasto privado en Educación. México, 1984-1992, *Revista Mexicana de Sociología* 2 (1995) 91-122.

VALDIVIA N., La educación técnica: ¿Una alternativa de profesionalización para los jóvenes?, *Páginas* 131 (1995) 53-60.

TONUS M., De soi à l'autre. L'école comme lieu de passage, *Lumen Vitae* 1 (1995) 69-81.

ETICA

DIAZ C., Individualismo «expresivo» y solidaridad, *Sal Terrae* 975 (1995) 31-42.

DUSSEL E., Sentido ético de la rebelión maya de 1994 en Chiapas (dos "juegos de lenguaje"), *Anuario de Teologías Contextuales* 94 (1994) 202-219.

GARCIA J., Soy llamado; por eso existo: La responsabilidad como "hábito del corazón", *Sal Terrae* 975 (1995) 19-30.

LAURENT P., L'Unesco e la ricerca in bioetica, *La Civiltà Cattolica* 3470 (1995) 157-163.

PERICO G., La proceazione assistita, *Aggiornamenti Sociali* 2 (1995) 95-104.

VERSPIEREN P., I limiti del tollerabile. A proposito della legge francese sui prelievi di tessuti e di organi umani, *La Civiltà Cattolica* 3469 (1995) 15-26.

EUCARISTIA

ALEXANDRE D., Siete verbos (elementales) de acceso a la Eucaristía, *Sal Terrae* 979 (1995) 339-354.

BURGALETA J., ¿Celebrar la comunión excluyendo a algunos?, *Sal Terrae* 979 (1995) 367-376.

FONTBONA J., La eclesiología eucarística en oriente y occidente, *Phase* 207 (1995) 209-217.

GESTEIRA M., Eucaristía y mística según el Nuevo Testamento, *Revista de Espiritualidad* 215-215 (1995) 9-44.

ROVIRA BELLOSO J., Un Señor, una mesa compartida, un envío al mundo, *Sal Terrae* 979 (1995) 355-366.

EXEGESIS

BALAGUER V., La cuestión hermenéutica en el Documento "sobre la interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia", *Scripta Theologica* 1 (1995) 163-177.

CASCIARO J., El método histórico-crítico en la interpretación de la Biblia, *Scripta Theologica* 1 (1995) 131-139.

GARCIA-MORENO A., Para comprender el documento de la Pontificia Comisión Bíblica: dos referencias previas, *Scripta Theologica* 1 (1995) 123-13.

MUÑOZ D., Los sentidos de la Escritura. Perspectivas del Documento de la Pontificia Comisión Bíblica (1993) sobre "la interpretación de la Biblia en la Iglesia", *Scripta Theologica* 1 (1995) 99-122.

SCHÖEKEL L., La Bibbia poliglotta complutense, *La Civiltà Cattolica* 3472 (1995) 366-371.

FILOSOFIA

CASTELLI F., Su "L'isola del giorno prima" di Umberto Eco. Il Nihilismo danza con la morte, *La Civiltà Cattolica* 3470 (1995) 121-134.

CONESA F., Filosofía analítica y epistemología de la Fe. Boletín Bibliográfico(1980-1993), *Scripta Theologica* 1 (1995) 219-265.

CORETH E., Presupposti filosofici della teologia di Karl Rahner, *La Civiltà Cattolica* 3469 (1995) 27-40.

MORENO J., Razón, fe y existencia. Esquema de filosofía de la religión, *La Cuestión Social* 1 (1995) 68-74.

SANABRIA J., Emmanuel Mounier y el personalismo social o comunitario, *La Cuestión Social* 1 (1995) 75-83.

VANZAN P., La razionalità moderna. Come nasce, tramonta e puo rifondarsi, *La Civiltà Cattolica* 3474 (1995) 567-574.

FORMACION SACERDOTAL

CASTILLO J., ¿Para qué ser cura hoy?", Catequética. *Sal Terrae* 1 (1995) 97-99.

JUAN PABLO II, La relación entre el sacerdote y la mujer. Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, *Seminarios* 136 (1995) 211-221.

RATZINGER J., Comentario a la carta apostólica «*Ordinatio Sacerdotalis*», *Seminarios* 136 (1995) 223-230.

RUBIO L.-RICO J., Presencia y participación de mujeres en la formación de los futuros presbíteros. Mesa Redonda, *Seminarios* 136 (1995) 161-198.

TORRELO J., Las ciencias humanas frente al celibato sacerdotal, *Scripta Theologica* 1 (1995) 269-283.

IGLESIA EN AMERICA LATINA

CAMPS A., La Biblia en el descubrimiento del nuevo mundo. Misión, colonización y desarrollo, *Concilium (Esp)* 257 (1995) 85-96.

GONZALEZ J., Iglesia Católica mexicana en 1995. Credibilidad puesta a prueba, *La Cuestión Social* 1 (1995) 61-67.

INCULTURACION

ALDAZABAL J., Lecciones de la Historia sobre la inculturación, *Phase* 206 (1995) 93-109.

AMALADOSS M., Inculturation in India. Historical Perspectives and Questions, *Anuario de Teologías Contextuales* 94 (1994) 42-58.

BERTSCH L., Inculturation in Europe's societal situation. An introduction, *Anuario de Teologías Contextuales* 94 (1994) 101-111.

KANONGAT'A K., Pacific cultural Sense and Gospel Values, *Anuario de Teologías Contextuales* 94 (1994) 129-146.

OKURE T., Scriptural and Christological bases for inculturation in the African context, *Anuario de Teologías Contextuales* 94 (1994) 112-128.

LITURGIA

ALDAZABAL J., La tolerancia y los liturgistas, *Phase* 207 (1995) 179-186.

BUCKLAND S., Ritos, corporeidad y "memoria cultural", *Communio* (Esp) 259 (1995) 83-92.

CANALS J., Realizaciones de inculturación en la liturgia romana, *Phase* 206 (1995) 113-126

CONGREGACION PARA EL CULTO DIVINO, La liturgia romana y la inculturación. IV instrucción para aplicar debidamente la Constitución Conciliar "Sacrosanctum Concilium" (nn. 37-40), *Phase* 206 (1994) 143-166.

LAGHI P., La formación permanente del «presbítero presidente» de la celebración litúrgica, *Phase* 207 (1995) 187-193.

LAMBERTS L., Las corrientes afectivas actuales y la liturgia, *Communio* (Esp) 259 (1995) 193-202.

MARTY FRANÇOIS, De los sentidos al sentido, *Communio* (Esp) 259 (1995) 41-50.

PUIG A., La Iglesia, oyente de la Palabra de Dios, *Phase* 207 (1995) 219-230.

SAHI J., El cuerpo en busca de interioridad, *Communio* (Esp) 259 (1995) 133-144

URIBE S., Celebración de la Liturgia y vida parroquial, *Cuadernos Franciscanos* 110 (1995) 97-110.

YAÑEZ J., La inculturación en la liturgia. Comentario desde América, *Phase* 206 (1995) 135-141

MORAL

CALLICLES P., Y a-t-il une morale laïque?, *Cahiers pour croire aujourd'hui* 156 (1995) 3-8.

GUGLIELMONI L., Sorella morte, *Catechesi Missionaria* 1 (1995) 12-20.

RATZINGER J., A proposito de la *Evangelium Vitae*, *Communio* (Esp) 2 (1995) 167-173.

ROSSI G., L'ermeneutica e il problema del soggetto dell'esperienza etica. A proposito di una recente opera di Paul Ricoeur, *La Civiltà Cattolica* 3472 (1995) 330-341.

VIDAL M., "Evangelium Vitae". Una encíclica de trazos fuertes y tremendamendistas. Interrogantes de un teólogo católico ante ella, *Communio*(Esp) 259 (1995) 203-207.

PAZ

DEL CASTILLO G., Consolidación de la Paz después de los conflictos. Un desafío para las Naciones Unidas, *CEPAL. Notas sobre la economía y el desarrollo AL 55* (1995) 27-39.

LUCAS J., Ser pacificadores, *Cuadernos Franciscanos 110* (1995) 111-121.

MAS M., Vivir la noviolencia del Evangelio, *Sal Terrae 978* (1995) 319-328.

SALINAS M., La luchas por la paz en América Latina del Siglo XX, *Cuadernos Franciscanos 110* (1995) 122-128.

POSTMODERNIDAD

BEUCHOT M., Las actitudes neoconservadoras postmodernas en la cultura urbana y la religiosidad, *La Cuestión Social 1* (1995) 37-41.

MITCHELL N., La creación de ritos en la cultura contemporánea, *Communio (Esp)* 259 (1995) 179-192.

VERHAAR J., Aspetti del postmoderno, *La Civiltà Cattolica* 3470 (1995) 135-142.

SOCIEDAD

CALLICLES P., Le "dispositif jeunes", *Cahiers pour croire aujourd'hui 155* (1995) 3-7.

IGUÑIZ J., Economía y pobreza en ruta a Copenhague, *Páginas 132* (1995) 6-23.

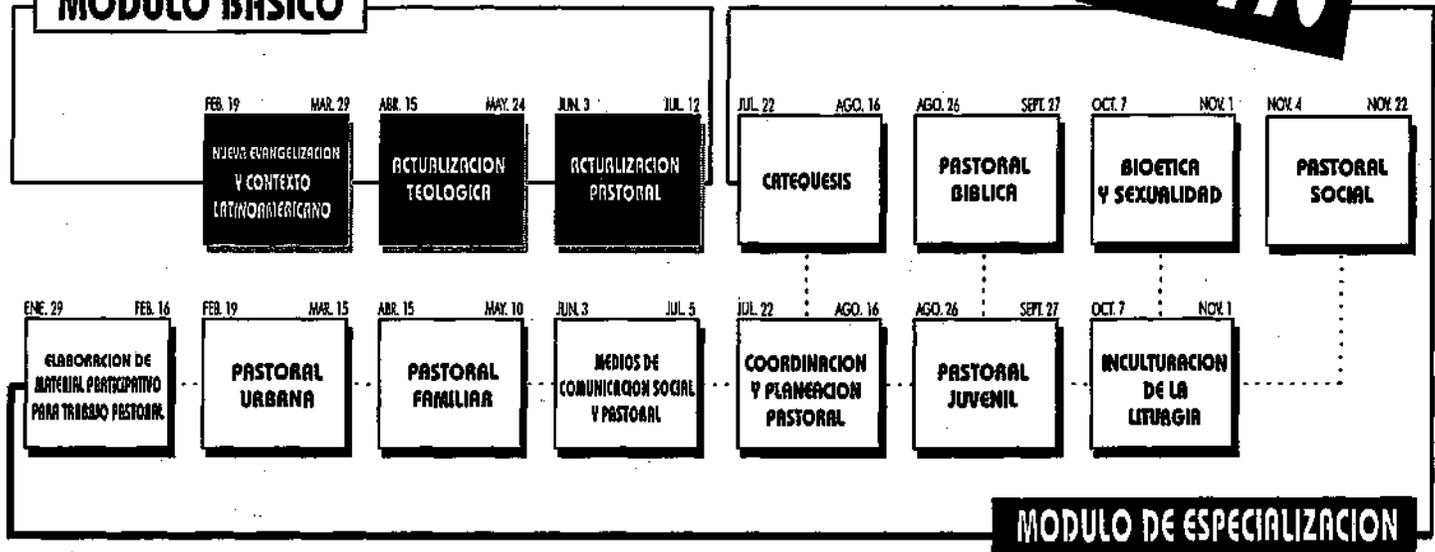
LA CROIX X., La différence homme-femme et sa portée spirituelle, *Lumen Vitae 2* (1995) 125-144.

LESTIENNE B., La cumbre de Copenhage, *Christus (Esp)* 2/3 (1995) 61-63.

CURSOS
1996

UNA EXPERIENCIA LATINOAMERICANA DE FORMACION PERMANENTE

MODULO BASICO



MODULO DE ESPECIALIZACION