



MEDELLIN

Teología y pastoral para América Latina



ITEPAL

Santafé de Bogotá · Colombia
Vol. XXI, No. 82, Junio de 1995

Consejo Episcopal Latinoamericano - Celam
INSTITUTO TEOLOGICO-PASTORAL PARA AMERICA LATINA - ITEPAL

MEDELLIN

TEOLOGIA Y PASTORAL PARA AMERICA LATINA

Revista trimestral del ITEPAL fundada en 1975

ADMINISTRACION

Director y Redactor
Agenor BRIGHENTI

Secretario y Diagramador
Alexis CERQUERA T.

Administradora
Josefina GONZALEZ

Auxiliar de Secretaría y Administración
Luis Guillermo PINEDA

CONSEJO DE REDACCION

Mons. Baltazar PORRAS C. (Venezuela)

Mons. Fernando Lugo (Paraguay)

Juan Carlos SCANNONE (Argentina)

Carlos Ignacio GONZALEZ (Perú)

Tony MIFSUD (Chile)

Alberto RAMIREZ (Colombia)

Miguel Angel KELLER (Panamá)

Hans van den BERG (Bolivia)

José de Jesús MARTINEZ (Itepal)

Rodrigo DURANGO (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, Tony MIFSUD, Silvio BOTERO, Carlos Alberto CALDERON, Alberto ANTONIAZZI, Pedro ORTIZ, Eduardo PEÑA, Héctor Fabio HENAO, Juan Carlos SCANNONE, Manuel MARZAL, Mario ZAÑARTU, Luis OLMOS, Francisco VAN DEN BOSCH, Jaime VELEZ CORREA, Israel NERY, José MARINS, Fernando BASTOS DE AVILA, Pierre BIGO, Mário França MIRANDA, Roberto RUSSO, J. Batista MONDIN.

SUSCRIPCIONES

Precios para 1995

Colombia: \$ 20.000,00

América Latina: US\$ 35,00

Asia y Africa: US\$ 45,00

Europa y América del Norte: US\$ 55,00

Forma de pago a la Administración de la Revista

Colombia: cheque en pesos a favor del "CELAM -(Revista Medellín)"

Otros países: cheque en dólares sobre banco de Estados Unidos a favor de "CELAM - (Revista Medellín)". 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. 82 - 2000 ejemplares

ISSN 0121-4977

Impresión: Editorial Kimpres Ltda.

Santafé de Bogotá, junio de 1995

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

EDITORIAL

En el año en que se conmemoran los 40 años de la fundación del CELAM, el número anterior de *Medellín* estuvo dedicado a la contribución que este organismo, encaminado a la promoción de la colegialidad Episcopal en América Latina, ha dado a la pastoral en el Continente. En este número, con la misma perspectiva, los tres artículos publicados están relacionados con la vida de nuestra Iglesia en el seno de la cual, sobre todo a partir de la Conferencia de Medellín, el CELAM propició el desencadenamiento de un proceso original que desembocó, entre otras cosas, en una presencia de Iglesia como defensora y promotora de la Vida, en una nueva praxis eclesial desde la economía del Espíritu y en un ejercicio diferente del tradicional *munus* episcopal.

Esta originalidad, sin embargo, no surgió de la nada. Ella se cimienta en un pasado lejano, en movimientos internos y externos a la Iglesia y al Continente. En el nivel externo, la eclesiología de comunión consagrada por el Vaticano II, la consecuente práctica eclesial desde los pobres y la nueva manera de ejercer los diferentes ministerios se deben, en gran medida, a una relectura del mensaje revelado teniendo en cuenta los valores de la modernidad, en particular las tesis de la primera y de la segunda Ilustración. En el nivel interno, no se puede comprender la presencia servidora de la Iglesia en el mundo del trabajo, de la política y de la cultura y todavía menos nuestra reflexión teológica autóctona, sin el Concilio Vaticano II, la Doctrina Social de la Iglesia, movimientos como la Acción Católica o aún el Catolicismo Social. En este sentido, la teología latinoamericana se constituye, de hecho, como dice Juan Pablo II, "en una nueva etapa de la reflexión teológica" como tal.

En realidad, los embates del Catolicismo Social con la modernidad y la subsecuente reconciliación de la Iglesia con el mundo moderno a través de la gradual asimilación de los valores de la primera y segunda Ilustración, son muy iluminadores en cuanto a la comprensión del quehacer teológico y pastoral en América Latina. En el plan teológico, por ejemplo, mientras la teología moderna europea se articula a partir de las preguntas puestas por la primera Ilustración, o sea, por la subjetividad y por la intersubjetividad, la teología latinoamericana, en la línea del Catolicismo Social, se articula desde las cuestiones puestas por la segunda Ilustración, por los filósofos de la praxis, o sea, por el sujeto social. Ambas toman distancia de una razón científica y filosófica apoyada en verdades

dogmáticas definidas *a priori*. Sin embargo, la teología latinoamericana quiere, juntamente con el Catolicismo Social, ser respuesta, por un lado, a las cuestiones que llevan a una desprivatización de la fe, y, por otro, a diferencia de éste, sitúa el sujeto social, además del mundo del trabajo, igualmente en el mundo de la política y de la cultura.

En último análisis, la teología latinoamericana, juntamente con las teologías europeas de lo político, que también beben de la fuente del Catolicismo Social, pone la cuestión de los "sujetos", de los "lugares" y del "interés" de toda práctica, sea ella una práctica práctico-práctica o práctico-teórica. La cuestión de los sujetos rompe con la pretensión del objetivismo de los medios positivistas, la de los lugares con la pretensión de universalismo y la del interés lleva a asumir, y la teología latinoamericana igualmente a discutir, la naturaleza y el valor evangélico de las opciones fundamentales inherentes al origen de toda reflexión o teoría.

Así, pues, aunque el Catolicismo Social haya sido un movimiento poco actuante en América Latina, continente en el cual la Cristiandad se prolongó por más de un siglo en relación a su desmantelamiento en Europa, en realidad, se constituye en una clave importante para comprender nuestra nueva praxis eclesial y la reflexión teológica llevada a cabo aquí, como también la nueva manera de ejercer el *munus docendi, sanctificandi y regendi* de gran parte de nuestros obispos.

La Redacción
Junio de 1995

A CONTRIBUIÇÃO DO CATOLICISMO SOCIAL PARA A RECONCILIAÇÃO DA IGREJA COM O MUNDO MODERNO

SUMARIO

Agenor Brighenti

Brasileiro da Diocese de Tubarão-SC, doutor em Ciências Teológicas e Religiosas pela Universidade de Lovaina, Diretor Acadêmico do ITEPAL.

El Catolicismo Social, aunque fue un movimiento eclesial poco actuante en América Latina, en realidad, es el principal actor del proceso de reconciliación de la Iglesia con el mundo moderno.

Para demostrar eso, el autor, en un primer momento hace una caracterización del mundo contra el cual se opuso inicialmente el Catolicismo Social; en un segundo, expone la reacción de la Iglesia frente a este mundo y el tipo de pensamiento católico que va inspirar el movimiento; y, en un tercer momento, presenta las realizaciones del Catolicismo Social que van, de un lado, a hacer avanzar sus postulados teóricos y ejercer un papel preponderante en el proceso de depuración y asimilación de los valores de la modernidad y, de otro, a constituirse en los antecedentes de la formulación de la Doctrina Social de la Iglesia.

INTRODUÇÃO

O Catolicismo Social, embora tenha sido um movimento eclesial pouco atuante na América Latina dado que aqui a Cristandade prolongou-se por mais de um século em relação a seu desmantelamento na Europa; na realidade, é o principal ator do desencadeamento do processo de reconciliação da Igreja com o mundo moderno iniciado na metade do século passado, principalmente na França, Alemanha, Itália e Bélgica. É neste movimento, nem sempre levado em conta em nossa reflexão teológica, que se deve buscar uma nova relação Igreja-Mundo diferente daquela da Cristandade medieval, um compromisso social de Igreja além do mundo da moradia - da caridade privada ou organizada e, sem exagero, certas raízes da Teologia Latino-americana enquanto busca da aplicação da mensagem evangélica igualmente no mundo do trabalho, da política e da cultura.

Historicamente, embora se autodefinisse em seus primórdios como anti-moderno, anti-revolucionário, anti-liberal e anti-socialista, à medida em que foi levando à prática seus princípios intransigentes, o Catolicismo Social foi mudando com ela, a tal ponto de haver contribuído à formulação da Doutrina Social da Igreja, à criação da Ação Católica e da Democracia Cristã, base do regime de Nova Cristandade. Foi este movimento eclesial o principal responsável por levar a Igreja de então, arraigada ao regime medieval de Cristandade e lutando ferreamente durante séculos contra a modernidade, finalmente a reconhecer que ao excomungar em bloco o que o mundo moderno tinha de mais característico, ela cometia o erro de rejeitar valores autenticamente evangélicos, que deviam simplesmente ser libertados das mãos daqueles que se serviam deles para defender seus próprios interesses.

Este estudo, portanto, quer emitir uma luz sobre o mais importante movimento eclesial do século passado, movimento este que,

em seu processo de diálogo com o mundo, está muito presente nas comunidades eclesiais atuais na América Latina, na medida em que buscam novos paradigmas de ação e de reflexão a partir da fé, num contexto de pós-modernidade. Para isso, num primeiro momento, caracterizaremos o mundo contra o qual se opôs inicialmente o Catolicismo Social, mundo este que pouco a pouco irá dismantelar interna e externamente o regime de Cristandade. Num segundo momento, veremos qual foi a reação da Igreja frente a este mundo e que tipo de pensamento católico vai inspirar o Catolicismo Social. A seguir, apresentaremos suas realizações que, como já dissemos, vão fazer avançar seus postulados teóricos. Também estaremos acenando para a evolução do Catolicismo Social à Democracia Cristã, movimento este que dará suporte ao breve regime de Nova-cristandade.

1. O MUNDO CONTRA O QUAL SE OPORÁ INICIALMENTE O CATOLICISMO SOCIAL

O Catolicismo Social, uma das expressões do catolicismo intransigente¹, nasceu enraizado à Cristandade², uma civilização que vinha de longe - da Grécia e de Roma -, levada ao auge pelo cristianismo que tinha encontrado no ocidente o seu melhor terreno

¹ Cfr. E. PÓULAT, *Église contre Bourgeoisie*, Casterman, 1977, p. 220.

² O período de Cristandade é o período que se estende por toda a Idade Média e início da Era Moderna caracterizado, entre outros: por uma visão centrípeta por parte da Igreja ou eclésiocêntrica do mundo; por uma espécie de "totalitarismo religioso" em que tudo era visto como penetrado do sagrado; por uma concepção de natureza próxima de pecado que justificava a intervenção direta da Igreja no político para saná-lo; por um contexto de unanimidade cristã em que "cristão" é tido como sinônimo de "cidadão", fruto da união entre Igreja e Estado, etc. Como ver-se-á, logo a seguir, esse largo período foi rompido internamente pelo advento do Humanismo, da Renascença e da Reforma no século XVI e, externamente, pela Revolução Francesa no século XVIII.

de eleição³. No século XVI, com o advento da modernidade, esse tipo de civilização entrará em crise e será desmantelada no final do século XVIII. No intuito de uma melhor compreensão da "veia intransigente" do Catolicismo Social, convém abordar o fenômeno da modernidade e seus valores. Assim, se identificará mais claramente quais foram os "inimigos" contra os quais o catolicismo intransigente irá travar uma batalha de cinco séculos. Foi necessário um tempo extremamente longo para a Igreja perceber que os valores sobre os quais estava baseada a modernidade, embora tivessem nascido fora da Igreja e contra ela, eram também valores evangélicos e portanto cristãos.

1.1. O início da era moderna⁴ e o rompimento interno da Cristandade medieval

O evento mais determinante que provocou o rompimento interno da Cristandade foi sem dúvida o da Reforma Protestante. Porém, o distanciamento entre fé e cultura, religião e progresso,

³ Não vem ao caso, aqui, fazer uma abordagem histórica do regime de Cristandade. Porém, é importante ter-se uma idéia da maneira como o termo foi sendo concebido. A idéia de um regime de Cristandade remonta à "Cidade de Deus" de Santo Agostinho, levada à prática mais tarde. Para Santo Agostinho, a "Cidade da Terra" adquire um sentido a partir da "Cidade de Deus" que ela prepara. Todos os batizados constituem já, sobre a terra, uma entidade viva e fraterna, harmonizados pelos mesmos princípios e unidos em torno de um mesmo objetivo. Esta entidade é a Cristandade. Mas é somente no século IX, através do papa João VIII, diante da ameaça dos bárbaros, que o termo é utilizado para fazer apelo ao sentimento cristão em defesa de uma comunidade de interesses. A partir do século XI o termo entra em uso corrente. Com o papa Gregório VII ao termo "cristandade" é acrescentada a idéia correspondente a um certo território onde vivem os batizados e que em todo lugar onde a cruz de Cristo foi plantada existe a cristandade. Urbano II insere as Cruzadas dentro dos mesmos objetivos. Alexandre III introduz uma noção jurídica ao termo, segundo a qual os interesses da cristandade exigem a harmonia entre os povos batizados. No século XII, enfim, Inocêncio III levará a idéia de cristandade ao seu cume, fazendo dela uma verdadeira Sociedade de Nações Cristãs, uma internacional da Cruz, onde os princípios do Evangelho se transformariam em leis e onde toda autoridade procederiam daquela do Vigário de Cristo sobre a terra, ou seja, o papa.

⁴ A tomada de Constantinopla pelos turcos em 1453 é tradicionalmente considerada como o fim da Idade Média e o início dos tempos modernos. Entretanto, a evolução das sociedades humanas não se faz por saltos. As mudanças se processam através de lentas transformações, em meio a contradições, que só o tempo vai decantando-as.

política e ética, Igreja e Estado, sagrado e o profano, inscreve-se num processo histórico plurissecular, que tem suas origens no Humanismo, na Renascença, no Iluminismo, no renascimento das ciências e nos grandes descobrimentos geográficos⁵.

- a) O início de um processo de secularização: uma maior estima pelas realidades terrestres⁶.

O Humanismo

O Humanismo antes de 1500 não era mais que um estilo de vida de alguns sábios ou de alguns círculos fechados que, com Petrarco (1304-1374), tomavam consciência de sua dignidade individual, separavam a filosofia da teologia e fundavam sua visão de mundo

⁵ Cfr. Y. LABBE, *Catégorie de la modernité*, em *Nouvelle Revue Théologique*, 1982 (358-380).

⁶ Na realidade, as raízes de um processo de secularização encontram-se já em Tomás de Aquino. Desde o início, o tomismo foi acusado de superestimar o elemento humano no conhecimento de Deus. Na verdade, São Tomás, em oposição a Platão, pondo em evidência Aristóteles, o filósofo da natureza e mais precisamente da natureza humana, em todas as manifestações da vida social, coloca os pensadores diante de uma concepção de vida que dava um valor absoluto à política e às relações humanas. Os pensadores da tradição platônica - Plotino, Agostinho e outros - aprisionados pela insistência do cristianismo sobre o caráter transitório e imperfeito das coisas deste mundo e sobre a fraqueza e a limitação da natureza humana, buscavam a realidade num nível mais alto da existência. Aristóteles, ao contrário, limitava estritamente seu interesse ao universo conhecido e à natureza humana tal qual ela é. Foi sobre esta base que São Tomás pode claramente distinguir natural e sobrenatural e formular o que era, quem sabe, seu axioma mais genial: a graça e a providência cristã não se eliminam mas, ao contrário, exaltam a natureza humana. Era justamente essa base filosófica de Aristóteles que agostinho, apoiado em Platão, não possuía para afirmar o humano dentro de sua esfera. São Tomás, pode assim, dar um valor absoluto à atividade humana, à política e à vida social e sustentar a autonomia do pensamento humano na sua própria esfera. E, se ele estava certo, a filosofia estava indiscutivelmente colocada em seu próprio âmbito. E a razão natural, então, dentro de sua própria esfera, também era autônoma. E como o verdadeiro não pode contradizer o verdadeiro, é justamente essa concepção do universo, a concepção da nova sociedade do século XIV. Durante o século XIII assiste-se-á ainda à aplicação, no campo da teologia, da física, da metafísica, da psicologia e da ética de Aristóteles. Mas, a partir do século XIV, a filosofia e a teologia se separam. A filosofia aristotélica começa a ser atacada. Começa-se a abandonar a metafísica. O sentimento nacional e o ponto de vista leigo se desenvolvem rapidamente, numa sociedade que cresce em complexidade e se engaja, antes de tudo, na exploração das riquezas e no desenvolvimento dos mecanismos financeiros de um mundo mercantil, no seio do capitalismo.

sobre os filósofos da antiguidade⁷. Porém, com os Concílios de União do séc. XV e com a tomada de Constantinopla pelos turcos em 1453, um grande número de letrados gregos ganha à Itália, estendendo o movimento, durante o séc. XVI, por toda a Europa ocidental⁸, contribuindo também para abrir caminhos para a Reforma, ainda que mais tarde os protestantes tenham se separado dos humanistas⁹. As fontes, de onde bebem esses novos pensadores, são basicamente duas. A primeira, caracteriza-se por uma volta à antiguidade clássica, porém não mais à filosofia platônica ou aristotélica, mas a uma filosofia mais genuína, a estoica, obra dos sofistas, que subordina todo conhecimento à natureza humana e suas necessidades fundamentais e valoriza o crescimento, não em

⁷ Cfr. H. TUCHE, *L'humanisme*, chap. II, - Réforme et Contre-Réforme (1500-1715), da obra *Nouvelle Histoire de l'Église...Tôme III*, Éd. Seuil, Paris 1968, p. 43. Na verdade, o Humanismo tem suas primeiras raízes nas tentativas feitas, ainda no século IX, por Alcuin durante o governo de Carlos Magno, em ressuscitar as "letras mortas", julgadas necessárias à renovação do cristianismo ocidental. Houve, neste período, uma verdadeira renascença do humanismo latino, em que se destacaram igualmente Servat Loup e Padre de Ferrières. No século XI houve uma segunda tentativa, mas o movimento foi abafado pelo progresso e ascensão da filosofia escolástica. No século XII, com a crise da escolástica, assiste-se a um relançamento da tradição humanista e o movimento se desenha de novo nitidamente, especialmente com Bernard de Chartres e Jean de Salisburg (1110-1180). Dante, na Divina Comédia, dá um grande destaque aos escritores da antiguidade. Bocácio (1313-1375) é o primeiro italiano a ler integralmente Homero. Esses ideais serão depois cultivados em academias, principalmente por Platino (1441-1481) e Leto na Academia romana, por Pontana na Academia de Nápolis e por Marsupini em Florença. Mas será Petrarco (1304-1374), discípulo de Santo Agostinho que reverterá verdadeiramente a atenção da Itália e depois de toda a Europa ocidental à antiguidade clássica. Além de Petrarco, destacam-se ainda como iniciadores do humanismo italiano Coluccio Salutato (1330-1406), que justifica seu recurso aos clássicos invocando o exemplo de São Jerônimo, Ambrósio, Agostinho, Gregório, Pedro Abelardo e Jean de Salisbury; Leonardo Bruni Arentino (1369-1444), que traduz o opúsculo de São Basílio; e, Marcile Ficino (1433-1499), que cita Clemente de Alexandria entre os seus autores.

⁸ A partir da Itália, o Humanismo se espalhou por toda a Europa Ocidental, através de Rodolphe Agricola e, mais tarde Erasmo (1467-1536), na Holanda, que adota os Santos Padres Orígenes, Jerônimo, Agostinho, Ambrósio como guias; de Jean Reuchlin, na Alemanha; e, na França, através de Jean Lascaris, Lefèvre d'Étaples (1450-1536) amigo e admirador de Marcile Ficino (1433-1499) e Pic de la Mirandola (1463-1499), Guillaume Budé (1468-1540), Jacques Sadolet (1476-1547) e outros.

⁹ Os Humanistas e os protestantes tinham em comum principalmente a rejeição do argumento de autoridade e a sua substituição pelo livre arbítrio da consciência. Cfr. J.C. MARGOLIN, *L'humanisme européen à l'époque de la Renaissance*, P.U.F., Paris 1981; S. DRESDEN, *L'Humanisme et la Renaissance*, Hachette, Paris 1967; A. CHASTEL e K. KLEIN, *L'Âge de l'Humanisme*, éd. des Deux-Mondes, Paris 1963.

função da realidade em-si, mas de sua utilidade e aplicação, uma das bases da civilização moderna. A segunda fonte é o nominalismo, que ataca violentamente a escolástica, envolvida em seus conceitos e suas inumeráveis distinções e incapaz de se afirmar diante das novas formas de pensamento¹⁰. O desprezo da escolástica por parte dos humanistas iria levá-los a postular um materialismo muito particular, ou seja, uma ruptura, na campo prático com o sobrenatural, acompanhado de uma conseqüente indiferença em relação à Igreja e à teologia e, no campo teórico, a transformação do cristianismo numa filosofia moral¹¹. No fundo, ninguém mais estava disposto a aceitar que o mundo continuasse a ser dirigido pelo dogmatismo da autoridade eclesiástica¹².

A Renascença

A exemplo do Humanismo, a Renascença¹³ é também um movimento de retorno ao paganismo e à antiguidade clássica, que começa no século XV e se prolonga até o século XVII, embora suas raízes já estejam plantadas nos meios humanistas do final do século XIV. Como uma reação natural contra o espírito escolástico que, durante a Idade Média, limitou as possibilidades humanas e criou um conceito metafísico da vida, a Renascença foi um movimento de

¹⁰ Em contrapartida, humanistas como Marcile Ficin, Politien, Érasme, Colet, Budé, Zazius, Melanchton, Jácopo de Barbari, Léonad da Vinci, Dürer, Metsys, Cardan, Rabelais, Montaigne... eram criticados pelos teólogos escolásticos de Louvain, de Colônia, de Paris e de Toledo, que os acusavam de paganismo e repudiavam o grego como a língua dos cismáticos e o hebreu como a dos judeus deicidas. Os teólogos escolásticos afirmavam que o amor a Platão ou a Cícero era incompatível com o de Cristo. Mas esses mesmos escolásticos esqueciam-se que eles mesmos haviam compatibilizado sem remorços o amor à Aristóteles com o de Jesus Cristo e que a Igreja, desde o início da Idade Média, tinha convertido o cristianismo à antiguidade clássica.

¹¹ É justamente desta filosofia moral cristã, separada da Igreja enquanto instituição, que serão emanados os valores da modernidade.

¹² A partir da metade do século XVI, o Humanismo propriamente dito deixará de existir ou antes se reveste de duas outras formas mais modernas: encontrar-se-á, a partir de então, de um lado, os filósofos, que continuam a trabalhar nos moldes dos humanistas da primeira hora, ou seja, a publicar e a comentar as obras dos clássicos e, de outro, os literatos, para quem o estudo da antiguidade clássica, não é que um meio e não mais mais um objetivo.

¹³ O termo "renascença" é de Nasari, o primeiro a empregá-lo, na metade do século XVI, em sua obra *A vida dos melhores pintores*. Ele utiliza-o no sentido de um retorno às formas e às idéias da antiguidade grega e romana.

libertação, traduzido no estudo apaixonado dos modelos clássicos gregos e romanos e num ávido desejo de investigação no campo da ciência¹⁴. Neste sentido, foi uma verdadeira e profunda revolução espiritual. O humanismo da Renascença é acentuadamente pagão, mas está longe de ser um humanismo ateu. Ao afastar-se das idéias dominantes na Idade Média, tratando de substituí-las por uma concepção mais humana do mundo, a Renascença foi uma fermentação prodigiosa, na agonia de uma civilização, de uma nova concepção do homem e do mundo. O pensamento tendia a uma emancipação da tutela da Igreja. O homem, enquanto pessoa, se irritava com as dependências morais e sociais que lhe tinham sido impostas. O sentido mesmo da vida era colocado em questão e se buscou, então, respostas novas em todos os campos. No plano artístico, a Renascença caracterizou-se por um retorno às formas simples e harmônicas da arte grega e romana¹⁵; no campo científico, pela busca de uma nova interpretação dos fenômenos naturais; e, no âmbito filosófico, por uma explicação realista e humana dos problemas morais e uma nova visão do lugar que o homem ocupa no universo.

¹⁴ Neste sentido, seria simplório reduzir o conteúdo histórico da Renascença definindo-a como um simples retorno ao estudo da literatura antiga e de uma redescoberta da arte greco-romana. Como um movimento em busca de uma nova concepção do homem e do mundo, da mesma forma que o Humanismo, a Renascença anuncia os tempos modernos.

¹⁵ Tanto substancialmente como cronologicamente, a Renascença foi um fenômeno italiano, sobretudo no campo das artes plásticas e da arquitetura. Os maiores nomes no campo da arquitetura foram os de Brunelleschi (1377-1446) e Leo Batista Alberti (1404-1472); no campo da escultura, Lorenzo Gilbetti (1378-1451), Donatello (1386-1466), Verrocchio (1435-1488), Luca Della Robbia (1399-1482) e Miguel Ângelo (1475-1564); e, na pintura, além de Miguel Ângelo, Gentile da Fabiano, Fra Angélico (1378-1455), Benozzo Gozzoli (1420-1477), Mosaccio (1401-1428), Gentile Bellini, Filippo Lippi (1406-1469), Leonardo da Vinci (1452-1519), Oiero Della Francesca (1416-1493), Boticeili (+1510), Rafael, e outros.

A Reforma protestante¹⁶

A Reforma se caracteriza por uma série de perturbações sociopolíticas, socioculturais e religiosas que abalaram, não somente a Igreja do ocidente, mas também os Estados, que seriam profundamente afetados¹⁷. Coube a Lutero personificar todas essas aspirações generalizadas num movimento religioso que desembocou na Reforma Protestante¹⁸, responsável, mas não a única, pelo rompimento interno da Cristandade¹⁹. A causa fundamental do desfecho da ruptura foi a admissão do princípio do livre exame, do critério individual na interpretação das Escrituras, que em grande parte, resume as principais aspirações, tanto do humanismo quanto da Renascença. Esta tomada de distância progressiva em relação à Igreja como instituição visível traduz uma vontade de autonomia que se manifesta, sob o plano individual, através da reivindicação do direito à liberdade de consciência e, sob o plano coletivo, através da mobilização das nações da Cristandade e de seus corpos intermediários em prol de uma maior independência em relação a Roma. Na verdade, atrás de Lutero estava a mobilização de todas as forças vivas da Cristandade, tanto no plano político quanto cultural e religioso, clamando por urgentes reformas. Mas o descaso

¹⁶ Sobre a Reforma ver: P. CHAUNU, *Le temps des réformes*, Fayard, Paris 1975; ID., *L'aventure de la Réforme, le monde de Jean Calvin*, éd. Hermè et Desclée de Brouwer, Paris 1986; J. DELUMEAU, *Naissance et affirmation de la Réforme*, P.U.F., Paris 1973; A.G. DICKENS, *La Réforme et la société du XVIème. siècle*, Paris, 1969; L. FEBVRE, *Au coeur religieux du XVIème. siècle*, (2ème ed.), Paris 1968; J. JANTON, *Voies et visages de la Réforme*, Desclée, Paris 1986; J. LORTZ, *La Réforme de Luther*, Cerf, Paris 1970-1971.

¹⁷ A Reforma ocupa toda a primeira metade do século XVI e corresponde sensivelmente ao reinado do soberano católico mais poderoso do ocidente, Carlos Quinto. Eleito imperador em 1519, abdicou em 1556 para evitar o distanciamento entre as opções políticas contraditórias que haviam originado a divisão do ocidente entre católicos e protestantes. Ele morreu em 1558. O que não evitou uma série de perturbações políticas, entre as mais graves, as Guerras de Religião e a Guerra dos Trinta Anos.

¹⁸ Em 1519 veio à tona a questão da indulgências que colocou em cena o primeiro reformador, Lutero. À Worms, em abril de 1521, Lutero romperia definitivamente com Roma. Ver sobre a questão, P. CHAUNU, *Le temps des Réformes*, Fayard, Paris 1975; e, também, J. DELUMEAU, *Naissance et affirmation de la Réforme*, 4ème ed., P.U.F., Paris 1981.

¹⁹ A seguir, com a aparição de várias Igrejas cristãs, como a luterana, a calvinista e a anglicana, a Reforma rompeu a unidade religiosa da Europa e enfraqueceu a hegemonia da Igreja católica.

por parte das autoridades religiosas em questão acabariam por jogá-las contra a própria Igreja católica. Sob o plano político, o modelo de sociedade da Cristandade medieval - de uma unidade fundada sobre um poder do papa, ao menos indireto, no domínio temporal - começa a naufragar diante da reivindicação de autonomia das principais nações européias. A nova correlação de forças entre o papado e as outras potências soberanas, agora em contradição, ofereciam uma séria limitação ao "direito pontifical"²⁰. No campo cultural, a nova classe burguesa, agora capaz de ler e escrever, favorecida pela rápida difusão da tipografia, não aceita mais a dominação do mundo universitário por parte do clero, ao mesmo tempo em que reivindica uma maior autonomia em relação à piedade popular, fortemente centrada sobre práticas exteriores tais como as indulgências, as peregrinações e as devoções de toda ordem. Soma-se a isso uma vontade incontável de retorno às fontes, à antiguidade greco-latina e, sobretudo, à Palavra de Deus contida na Bíblia²¹. Na esfera religiosa, se tomava cada vez mais consciência da dignidade da consciência individual, a partir da qual cada cristão é chamado a se situar em relação a Deus. Daí a sede por uma relação mais direta e mais viva de cada um com a Palavra de Deus e por um maior conhecimento das Escrituras.

Diante disso, não faltaram vozes que se levantaram do seio da Igreja, prevenindo o desastre de uma ruptura iminente. Mas a corrupção e os abusos, presentes em todos os níveis da instituição eclesial, inclusive da Santa-Sé, teriam um efeito asfíxiante em relação a todas as tentativas de renovação autêntica. O debate teológico, no seio da instituição, se perdia em disputas mesquinhas entre teólogos de escolas ligadas à escolástica. O desfecho foi inevitável. As respostas da Igreja, não somente vieram muito tarde como, em seu conjunto, se mostravam totalmente inadequadas. A hierarquia medieval de

²⁰ Para se ter uma idéia do grau de aversão em relação ao "direito pontifical", as contradições vinham mesmo de países como a França e a Espanha, que iriam continuar católicos, quanto dos países da Europa do Norte, que iriam consumir sua ruptura com Roma.

²¹ Vê-se, nesta atitude, a clara influência dos humanistas nos meios reformadores, na medida em que tinham sido eles os que haviam valorizado o conhecimento das línguas antigas e o estudo crítico dos textos, e tinham também rejeitado a escolástica tradicional e defendido um certo anti-dogmatismo.

corpos constituídos e a repartição de suas funções no seio da Igreja, pareciam sagradas e que não poderiam ser tocadas²². A Igreja, enquanto instituição, continua a ter uma visão unificada do mundo político que remonta à Idade Média e que o platonismo da segunda escolástica²³ iria reavivar: o soberano faz parte de uma hierarquia, submisso a Deus, seguido de hierarquias intermediárias que difundem na sociedade a influencia divina. O mundo forma um corpo coerente onde não pode haver descontinuidade e o homem situado dentro do cosmos participa da ordem do universo²⁴.

b) O conflito entre fé e ciência: a busca de um maior respeito pelas capacidades do homem

O nascimento das ciências metodologicamente a-religiosas

Ao contrário do que se acreditou por longo tempo, o século XVII, que sucedeu a Reforma e a, muito mais do que a recuperação da tranquilidade de uma cristandade equilibrada, foi um período em que o conflito entre fé e ciência se acentuou. Há, por parte das forças vivas da sociedade, uma forte reação contra o autoritarismo, consequência da crise de consciência que atravessava a sociedade

²² A reação de Roma é reforçar ainda mais seu poder, através de uma maior centralização da disciplina, o que vai acentuar o nacionalismo, principalmente na Alemanha e na Inglaterra que iriam passar para o lado dos reformadores. Um nacionalismo que não cessará de aumentar e que ensanguentará a Europa durante todo o século XIX até a metade do século XX. Ver H. TÜCHLE, *Les germes de la sécularisation, la royauté absolue et la pensée nouvelle*, chap. IX, da obra *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome III, op. cit., p. 405.

²³ A primeira escolástica remonta ao século XII com Anselmo, Abelardo, Bernardo e ao século XIII com São Tomás; a segunda, também chamada de "teologia barroca", remonta ao século XV, dentro do espírito da contra-reforma; e, a terceira, aparece no século XIX, após o Conc. Vat. I, no eixo Roma-Louvain.

²⁴ Nos anos que se seguiram, a Igreja católica tentará, até através da força, restabelecer a unidade cristã, mas em vão. Veio então a contra-reforma, impulsionada pelo concílio de Trento (1545-1563), com a adoção de uma nova disciplina e a promulgação de novos dogmas, que tinham como principal objetivo reafirmar a identidade da instituição. Além de uma renovação da escolástica, a contra-reforma procedeu a uma reestruturação dos ordens religiosos existentes e favoreceu a criação de outras, como a Companhia de Jesus, criada em 1534 e reconhecida em 1540, que integrava em seu carisma as intuições da modernidade. A pedagogia espiritual de Inácio de Loyola, marcada por uma forte interiorização da vontade de Deus, sensível aos valores da época, levava a acolher essa vontade na intimidade da consciência individual.

européia e que o jansenismo tinha sido um dos sinais mais visíveis. Com Francis Bacon (+1626), René Descartes (1596-1650) e Baruch Spinoza (1632-1677), pela primeira vez, vão aparecer nitidamente as características do mundo moderno. Bacon²⁵ põe as bases, através do empirismo, para o nascimento das ciências metodologicamente a-religiosas. Segundo ele, para ser um instrumento de descoberta, para se submeter à observação metódica da natureza, a razão não tem necessidade de recorrer à fé ou à religião. Descartes²⁶, diante de uma Europa que havia tomado distância da escolástica se esforçava em aprender a pensar, tentando levar a filosofia à afirmação de verdades fundamentais. Através de seu cogito, uma tomada de consciência do procedimento essencial da inteligência, se propõe a fazer uma síntese filosófica das ciências, da moral, da psicologia e da metafísica. Segundo ele, o caminho para apreciar a experiência dos sentidos, bem como para escutar as paixões da alma, é duvidar de tudo, duvidar sistematicamente. Uma verdadeira ascese que liberta o espírito do orgulho da inteligência e da tirania dos sentidos²⁷. A "dúvida permite rejeitar a terra movediça para encontrar a rocha", isto é, a evidência, aquilo que a razão mostra como incontestável. Sobre estas bases, Descartes vai construir o imenso edifício das "idéias claras", de deduções lógicas, onde o espírito se encontra à vontade²⁸. "Penso, logo existo" - cogito, ergo sum - duvidar, é pensar, pois o pensamento está ligado à existência do ser pensante. Consequentemente, duvidar é existir, é tocar o real. Para Spinoza²⁹, o mais genial discípulo de Descartes, é preciso fazer

²⁵ Suas duas mais importantes obras são *A vida e a morte* e *A sabedoria dos antigos*.

²⁶ *O Discurso do Método*, obra genial publicada em 1637, e que vai marcar todo o século XVII, será condenada em Lovaina, depois na Sorbonne e colocada no Index por Roma em 1663. A obra teve uma importância tal que, o século XVII, no campo das idéias, será o século de Descartes. É sobre ele que irá se apoiar todo o pensamento racionalista.

²⁷ A crítica à tirania dos sentidos é uma oposição ao sensualismo de Bacon.

²⁸ Mesmo que Descartes afirme que as verdades reveladas são superiores à inteligência, que há realidades obscuras e intuitivas que escapam à razão e às evidências, sua filosofia não deixa muito espaço para a fé. O cartesianismo professa a confiança na universal suficiência da razão.

²⁹ Sua obra mais importante - *Tratado teológico-político* -, escrita em latim, seguida de *Pensamentos*, publicadas no mesmo ano. Elas provocaram tamanho escândalo, que Spinoza renunciará até à sua morte, de publicar seu *Tratado de Deus, do homem e da beatitude* e também sua *Ética*, deixando-os ler, porém, como manuscritos.

tábula-raza de todas as crenças tradicionais e se convencer de que entre "nature naturante" (Deus) e "nature naturée" (o mundo), não há mais que uma diferença de ponto de vista. O Discurso do método desemboca, assim, numa espécie de nilismo e panteísmo. Segundo ele, "por princípio, não é racional crer", pois a fé é um ato da razão e a razão é a verdade. Só a razão defende o direito de Deus. A bíblia é necessária para instruir moralmente os ignorantes. Trata-se de um racionalismo bíblico que irá separar a moral da fé, da metafísica.

O racionalismo tinha assim, o pensamento abstrato por princípio e a lógica por método. E a razão; que conduzia os filósofos a buscar na natureza os fundamentos do ser. Em resumo, a religião como um todo, seria passada pelo crivo da razão. Bayle, em seu Dicionário histórico e crítico, de grande penetração nos meios mais cultos, se propõe a submeter todos os dogmas "ao exame da razão". Distinguir realidades sobrenaturais e realidades naturais, é num princípio evidente e generalizado. O mundo não é mais o campo de uma experiência religiosa. É no homem, na sua interioridade, que ela se situa. E mais, cada vez mais, a distinção traçada entre realidades naturais e sobrenaturais leva a pensar que aí não pode haver experiência do sobrenatural.

Desta forma, à medida em que a sociedade política e o Estado adquirem sua autonomia e seus fins próprios, que suas leis, não necessariamente religiosas, corroem os fundamentos de uma ordem social cristã, a visão unitária que imperou durante séculos é esfacelada. As novas exigências não permitem mais ao homem olhar o mundo como um todo penetrado do sagrado. A desacralização do mundo rompe o antigo equilíbrio e afirma o domínio de uma religião interior ou encarnada nas sociedades marginais, à margem das forças sociais vivas³⁰. O Estado torna-se, também, cada vez mais "leigo" e desacralizado. Fenelon vê no absolutismo um atentado contra os direitos da fraternidade.

Diante disso, o espírito conservador, principalmente das autoridades eclesásticas, se acentua. E como a Igreja possuía, através do braço secular, de poderosos meios de coerção e de repressão,

³⁰ Cfr. H. TUCHLE, *Les germes ...op. cit.*, p. 410-422.

ela não hesitou em utilizá-los. A Inquisição, instrumento criado outrora expressamente para fazer frente às ameaças da "inteligência rebelde", entra em ação.

O século das luzes

O "século das luzes", também denominado "século de Newton", é marcado sobretudo pelo Iluminismo, uma corrente ao mesmo tempo filosófica e religiosa, ligada ao pensamento de Plotino, ao neo-platonismo de Maître Eckhart, de Tauler, da teologia alemã e de Nicolau de Cues. Sua originalidade está na maneira como se considera a questão de Deus em relação ao homem, essencialmente na importância dada à dimensão interior e à busca de independência da história, do tempo e do espaço. Por outro lado, é no século XVIII que a grande revolução intelectual dos anos 1630-1640, ao redor do cartesianismo, dá seus frutos, através do desenvolvimento da matemática e das ciências naturais. As descobertas de Herschel, Franklin, Lavoisier, Buffon, Lamarck formam a convicção de que a ciência regenerará a humanidade. O extraordinário elan científico no campo das ciências físicas, químicas e exatas contribui, de maneira decisiva, para o "triumfo da razão" e das "luzes" e aparecem as primeiras expressões de um racionalismo e de um espírito científico moderno³¹. Por sua vez, a filosofia, deixando-se conduzir pelos mesmos métodos das ciências, uma vez que eram praticamente

³¹ No campo das ciências exatas, a matemática, ciência-base da época, entra numa nova era, aplicando a álgebra à geometria, utilizando-se das curvas de Descartes, do cálculo das possibilidades de Pascal, Fermat, Newton e Leibniz, e generalizando o emprego das tábuas de logaritmos. No campo da ciências da natureza, Roemmer, em 1776, calcula a velocidade da luz; Newton, em 1704, tenta explicar a realidade; Torricelli demonstra que o ar pesa; Huygens estabelece as leis do pêndulo; Mariotte, as da compressão do gás. No campo da astronomia, os "espaços infinitos" abrem-se ao olhar humano, graças a telescópios cada vez mais poderosos. Geômetros e astrônomos, confirmam as teorias de Newton, calculam a distância da terra à lua, descobrem através de Herschel novos planetas e medem o meridiano da terra. No campo da fisiologia, Hervey descobre a circulação do sangue. As ciências aplicadas não estavam para trás: os oculistas de Middelburg constroem o microscópio; a máquina a vapor descoberta por Denis Papin, em 1690, utilizada desde 1715 nas minas da Inglaterra, encontram com James Watt suas grandes aplicações industriais. As ciências físicas e químicas avançam também a grandes passos: Benjamin Franklin (1706-1790) explica o raio e a eletricidade; Fahrenheit, na Inglaterra, Réaumer na França e Celcius na Suécia, inventam o termômetro; Lavoisier isola os componentes da água; Scheele descobre o cloro; Lebon, o gás de iluminação.

os mesmos homens que praticavam uma e outra, é marcada por uma sorte de paixão pela supressão das idéias a-priori e dos pré-juízos. O que não se pode explicar, deve ser rejeitado. Filosofar é devolver à razão sua dignidade e seus direitos; é sacudir o jugo da opinião e da autoridade.

Voltaire (1694-1778) e os Enciclopedistas são a continuação, em grande medida, do pensamento de Pierre Bayle, Spinoza, Montaigne, Rabelais ou ainda Pomponazzi. Voltaire, tentando livrar a humanidade das sequelas do fanatismo ataca, sobretudo, o clericalismo e a teocracia. Ao fazer uma crítica sistemática de todos os princípios aceitos a priori, tal como Descartes, Voltaire afirma pela negação. A Revolução francesa verá nele um de seus guias. Já Diderot, influenciado pelo Dicionário de Pierre Bayle, se lançará na publicação de uma Enciclopédia³², com o objetivo de oferecer um quadro geral dos esforços do espírito humano em todos os campos da ciência, de todos os tempos. Ao mesmo tempo que filosófica e prática, ela deveria expor tanto quanto possível, a ordem e a interrelação dos conhecimentos humanos, bem como conter os princípios gerais e os detalhes mais essenciais de cada ciência e sobre cada arte, que constituem seu corpo e sua substância³³. Esta visão global dos inúmeros avanços, em cada domínio em particular, teve uma influência considerável no processo de evolução da modernidade.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)³⁴ em seu tempo, conheceu uma glória comparável à de Voltaire. Seu pensamento, alinhado às teses do Humanismo e da Renascença, busca fazer o homem retornar ao seu estado natural. A seus olhos, o homem era naturalmente bom, a sociedade é que o leva a ser violento, mentiroso e cruel. Se se estabelecer, em todos os domínios, o primado da

³² A idéia da redação de uma enciclopédia estava no ar desde a publicação do Dicionário de Bayle, mas só se concretizou graças a Diderot. O primeiro volume apareceu em 1751.

³³ Diderot teve como colaboradores Jean d'Alibert, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Buffon, Condillac, d'Holbach, Helvetius, Turgot, Quesnay, Prades, Raynal, Morellet, Marmontel e outros.

³⁴ Homem versátil, publicou trabalhos de áreas diversas como romancista em *A nova Héloïse* (1771), analista político em *O contrato social* (1762), pedagogo em *Emile* (1762), etc.

liberdade e se se restabelecer os homens na sua igualdade natural, o paraíso sobre a terra seria possível. Diretamente influenciado por Locke no que diz respeito aos direitos naturais, à soberania do povo e à tolerância religiosa, para Rousseau a organização da vida dos homens em sociedade não deve consistir em outra coisa que salvaguardar e perpetuar a igualdade e a liberdade que existia em suas origens. A liberdade dos indivíduos só tem por limite a liberdade dos outros ou o interesse geral. E o Estado não tem outra função que assegurar os direitos individuais e o respeito e a execução da vontade geral. É precisamente sobre esse contrato social que se irá colocar os fundamentos do novo regime pós-revolucionário. Direitos naturais ou princípios fundamentais como fraternidade, igualdade e liberdade, que ganhavam rapidamente audiência européia.

Na Alemanha, Leibniz (1646-1716)³⁵, discípulo de Descartes, a exemplo do mestre também procurou, partindo de definições claras, chegar a conclusões exatas e irrefutáveis. Para ele, a fé e a razão reinam em domínios diferentes, mas são ambas dom de Deus e não podem entrar em conflito. Se há objeção insolúvel da razão contra algum artigo de fé, então é preciso concluir que este pretense artigo de fé é falso e, conseqüentemente, não revelado. Sobre esta base se fundará o movimento Aufklärung, um movimento de libertação do espírito e da consciência, com o objetivo de "iluminar" a inteligência humana e levar o homem a se servir das potencialidades da razão. Com Christian de Wolff (1679-1754) o movimento se ocupará também da questão bíblica, sob o princípio de que não se deveria a crer em nada que a inteligência e a consciência não tivessem uma razão suficiente para admitir. Baumgarten aplicará o método de Wolff à teologia especulativa e à história eclesiástica e Semler a um estudo crítico do Cânon das Escrituras³⁶.

Tomando distância do racionalismo simplista da Aufklärung, Emmanuel Kant (1724-1804)³⁷, querendo dar à filosofia uma base,

³⁵ Sua obras mais importantes são *Meditações sobre o conhecimento* (1684) e *Novo sistema da natureza* (1694).

³⁶ Com a ascensão ao trono da Prússia, Frederico II (1740-1786), amigo dos filósofos, Aufklärung terá seu triunfo.

³⁷ As duas principais obras de Kant são *A crítica da razão pura* (1781) e *A crítica da razão prática* (1787).

a mais sólida possível, parte do princípio de que todo conhecimento é subjetivo, para concluir que não se tem da realidade senão que a idéia que nos fazemos dela. Trata-se de um idealismo que funda toda a ação moral do homem sobre um "imperativo categórico" - o da consciência - que nos obriga a fazer o bem. Em cada homem a idéia do dever é expressão da vontade divina, promessa de eternidade. Neste sistema, Kant não refutava um lugar ao cristianismo, mas o cristianismo que ele admitia era puramente moral, sem igrejas, sem dogmas.

Todo esse movimento científico e racionalista vai contribuir para uma maior desacralização do ocidente. E como a Cristandade tinha feito cristãos sem evangelizá-los, o processo de secularização vai contribuir também para uma maior descristianização da sociedade³⁸. O Iluminismo corroi as bases de uma civilização baseada nos métodos da autoridade da escolástica, na medida em que a pessoa enquanto indivíduo é chamada a ocupar o seu espaço. Cada um possui sua própria luz. E mesmo que a verdade seja uma, ela não pode ser recebida senão segundo à capacidade de cada um. A primazia do coletivo, sustentada pela autoridade, é substituída pela primazia do homem enquanto indivíduo, agora centro do universo, que tem na própria razão a norma de todo pensamento e de toda conduta. Assim, se a Igreja havia pregado a igualdade dos homens perante Deus, o século das luzes vai reivindicar a igualdade dos homens entre si, por simples lei da natureza. Montesquieu³⁹ mostrava que o melhor regime era aquele que assegurasse ao homem o máximo de independência com o máximo de igualdade. O absolutismo, dizia, conduz necessariamente ao abuso de poder, porque os três poderes - o legislativo, o executivo e o judiciário - se confundem numa mesma pessoa. E a Igreja que havia ligado sua sorte à do regime, em que a hierarquia e a moral eram partes integrantes da ordem estabelecida, iria transformar-se cada vez mais no alvo dos ataques daqueles que queriam reverter a ordem. Na verdade, o altar estava por demais ligado ao trono para que revertendo um não se derrubasse os dois.

³⁸ Cfr. J. ROGIER, *La religion et les lumières*, chap. I, tôme IV, da obra *Nouvelle Histoire de l'Église*, op. cit., p.15.

³⁹ Tese exposta em sua mais importante obra *O Espírito das Leis*, publicada em 1748.

1.2. A Revolução francesa e o rompimento externo da cristandade

Embora a Cristandade já tivesse sido rompida internamente em seus princípios sociais pelo Humanismo e pela Renascença, em suas bases religiosas pela Reforma protestante e em seus fundamentos científicos pelo aparecimento das novas ciências, externamente ele só será rompida pela Revolução francesa, embora esse tipo de mentalidade fosse se estender até o Concílio Vat. II.

a) A libertação do "jugo da opinião e da autoridade"

A lenta e gradativa tomada de consciência da dignidade da consciência individual e a incontrolada vontade de sacudir o "jugo da opinião e da autoridade", desemboca num enorme movimento político e social que irá sacudir a Europa e colocar as bases da sociedade moderna. Um movimento que só foi possível graças à astuta aliança da pequena burguesia liberal com as miseráveis massas campesinas, que aspiravam libertar a terra controlada pelos senhores feudais. Os filósofos do século XVIII já tinham aberto os olhos das classes altas, sobre as desigualdades sociais que vinha provocando revolta no seio da pequena burguesia, excesso de desigualdade que havia causado sobretudo a miséria das grandes massas e incitava-as a uma revolta generalizada. Acabou se impondo a determinação daqueles que queriam ver o fim do regime feudal e absolutista, numa verdadeira revolução, que iria separar definitivamente trono e altar, promulgar a declaração dos direitos humanos naturais, legitimar a soberania do povo e conquistar a tolerância religiosa.

Com a Revolução Francesa, "cristão" deixa de ser sinônimo de "cidadão". Agora, no centro da vida social, instala-se o homem em vez do fiel. Mesmo que a Igreja continue a reivindicar para si o direito de dirigir a construção da sociedade civil, o mundo moderno, que nascia fora da Igreja e contra ela, não podia mais aceitar esta visão. Entre Igreja e Estado, entre religião e sociedade, a separação tendia a aumentar. Incapaz de fazer um melhor discernimento, a Igreja olha para a modernidade como se ela fosse um atentado à ordem social, que procurava eliminar Deus e a religião da vida social com argu-

mentos que pretendia extrair da filosofia e das ciências⁴⁰. Na verdade, os valores da modernidade tinham sido gestados em meio a contradições. A Revolução Francesa havia proclamado a liberdade de pensamento, mas perseguirá as consciências em nome desta mesma liberdade. Tinha afirmado a universalidade de seus princípios e declarava a paz ao mundo, mas para se defender e para levar a liberdade a outros povos, se lançará numa guerra de conquistas, que não encontrará seu termo que a Waterloo. Cosmopolita em suas aspirações filosóficas, mas individualista em suas concepções, desencadeará uma exasperação nacionalista que ensanguentará a Europa durante o século XIX até a primeira parte do século XX.

Diante disso, a Igreja, em lugar de abrir-se ao novo e encarnar em seu seio o que era legítimo, diante do uso impróprio das descobertas científicas e dos novos valores, fecha-se na defensiva, ergue as pontes elevadiças e excomunga em bloco o mundo moderno. Mas para ironia da história, os valores da Revolução francesa, sancionados depois de 1789, apesar de nascidos fora e contra a Igreja, não somente não se chocavam com o Evangelho, como eram também coerentes com a visão cristã do homem. A liberdade de consciência e de expressão, o direito dos povos à autodeterminação, a tolerância religiosa... eram valores que nasciam fora da Igreja, usados em boa medida contra ela, mas eram valores fundamentalmente cristãos⁴¹. A Declaração dos direitos do homem e do cidadão, não era somente o ponto de chegada do pensamento de um século, mas expressão jurídica e política de princípios da moral cristã que os filósofos tinham ido buscar na natureza. Entretanto, a reconciliação da Igreja ocidental com o mundo moderno representará uma longa história de resistência e rupturas orgânicas e teológicas com um passado feudal, arcaico e pré-moderno. A Igreja irá enfrentar ainda por séculos o desafio da modernidade.

b) O humanismo ateu

No início do século XIX, o restabelecimento da paz e a liberdade

⁴⁰ Exemplo disso é o caso da evolução darwiniana, que partindo de uma hipótese científica, procura negar a imortalidade da alma, a criação, Deus.

⁴¹ Mas em *Mirari Vos* o papa Gregório XVI definia como loucura qualquer propósito de defender a liberdade de consciência.

de pensamento e de expressão, assegurados na medida em que triunfavam nos Estados os princípios de 1789, favoreciam uma renascença intelectual, porém à margem da Igreja. Ao mesmo tempo, enquanto se estrutura uma ciência econômica e política, o evento do capitalismo industrial e comercial dava origem ao proletariado urbano e seus graves desafios, que iria suscitar novas reflexões sobre o futuro da sociedade da parte de reformadores⁴². No campo da filosofia, as possibilidades da razão serão levadas ao extremo. Às revoluções intelectual e política, responsável pela superação da "era teológica", e à científico-técnica que, por sua vez, havia superado a "era da metafísica" se junta agora uma espécie de "revolução jacobina"⁴³, que pretende eliminar Deus para afirmar o homem. Suas bases estão alicerçadas sobre o positivismo e o materialismo.

O positivismo, na verdade, é uma reação contra o idealismo e, como toda reação é, de certa forma, dependente dele. Como viu-se anteriormente, originário de Kant, depois de ter dado origem aos sistemas de Fichte e de Schelling, o idealismo desembocou na poderosa síntese de Hegel que vê na "idéia", isto é, no Espírito, o ser Universal de quem procede todo ser individual. Centralizando tudo sobre o "eu pensante" ele elimina, necessariamente, todo Espírito absoluto, criador, preexistente a tudo. Agora, para os positivistas e os materialistas, ao contrário, sendo que o sobrenatural escapa, por definição, à experiência sensível que não pode ser feita sem a matéria, toda metafísica é absurda. Ainda que no positivismo, especialmente em seu pai Augusto Comte, a realidade não exclui a admissão de substâncias espirituais distintas das materiais, o que os materialistas negam, na verdade, a única realidade que conta é a que toca os sentidos, aquela que é percebida pela inteligência humana. O conhecimento "positivo" é, conseqüentemente, o mais completo e, a rigor, o único de crédito. O materialismo, quanto a ele, em continuidade ao positivismo, depois de ter animando vários

⁴² Cfr. BERTIER DE SAUVIGNY, *La pensée catholique de 1800 à 1846*, chap. VII, tome IV da obra *Nouvelle Histoire de l'Église*, op. cit., p. 410.

⁴³ "Revolução jacobina" é uma expressão usada por alguns historiadores anti-modernistas como Daniel-Rops, inspirada na imagem bíblica do combate de Jacó com o anjo de Javé, para caracterizar o combate da modernidade e mais especificamente do humanismo ateu contra Deus.

setores do pensamento filosófico⁴⁴, até o momento em que foi renovado e sistematizado por Marx., num certo sentido, é mais lógico. Ele simplesmente não admite que haja um ser espiritual independente da matéria. Toda atividade intelectual ou moral é resultado do funcionamento corpóreo⁴⁵. Nesta mesma linha, em confluência com o materialismo, aparece o evolucionismo, especialmente o de Lamarck e Darwin, em que apoiado na "ciência da história" avança a hipótese do transformismo. Numerosas descobertas parece dar razão aos transformistas⁴⁶ e o evolucionismo vai considerar-se, não somente uma hipótese científica, mas a explicação do mundo⁴⁷. Assim, se estes pressupostos pareciam verdadeiros, a junção do cientificismo com o evolucionismo iria colocar os fundamentos do mais evidente dos denominadores comuns do pensamento moderno: o mito do progresso. A ascensão triunfal do homem parecia uma certeza e tudo deveria estar ordenado ao progresso⁴⁸. Uma concepção de mundo por demais eufórica para uma Igreja que via justamente no progresso o resultado de um processo de emancipação do homem não somente em relação a ela, mas ao próprio Deus. E Nietzsche(1844-1900) parecia dar-lhe razão. Ele iria aplicar o ateísmo à antropologia, dando origem ao "humanismo ateu", segundo a célebre expressão de H. de Lubac⁴⁹. Diante do vazio deixado pela fé em Deus e, por outro lado, diante da grande necessidade humana de crer, uma outra fé se instala, a fé num outro absoluto, que não é outro que o próprio homem. Feuerbach já falava

⁴⁴ Morto em 1867, Augusto Comte deixou numerosos discípulos: na França, Littré e Hippolyte Taine; na Inglaterra, John Stuart Mill; na Itália, Roberto Ardigò (1828-1920); e, na Alemanha, Ernest Lass e Friedrich Jodt.

⁴⁵ Tese sustentada, ainda no século XVII, por Thomas Hobbes e, no século XVIII, por La Mettrie e numerosos enciclopedistas. Na verdade, o positivismo e o materialismo deram um grande contributo em vista do estabelecimento de uma metodologia a-religiosa a todas as novas disciplinas científicas. A sociologia, criada por Augusto Comte, irá submeter o desenvolvimento da humanidade a leis, cujos métodos científicos podem ser fixados em seus princípios. Ela será sistematizada por Durkheim (1857-1917) e estendida ao campo da moral por Lévy-Bruhl (1857-1939).

⁴⁶ Em 1890, Dubois, na ilha de Java, encontra restos fósseis do pithecanthropus; depois são encontrados também fósseis do homem de Neandertal, de Piltdown, etc.

⁴⁷ Huxley e Spencer aplicam a teoria evolucionista à estrutura moral e social da humanidade.

⁴⁸ A Igreja, de modo geral, continua hostil à ciência e ao progresso. Teilhard de Chardin irá tentar se fundamentar tanto sobre a ciência como sobre o progresso.

⁴⁹ Esta expressão de P. H. de LUBAC aparece, pela primeira vez, em sua obra *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945.

do homem deus para o homem (homo homini deus); Renan, da humanidade divina; e, Berthelot não cessava de proclamar que a finalidade última do esforço científico não é a glorificação de Deus mas a revelação e a glorificação do próprio homem. Com isso, o pensamento de Nietzsche chegava a um ateísmo radical. Deus não existe, o céu está vazio⁵⁰. Para ele o ateísmo não é o resultado de alguma coisa, menos ainda de um acontecimento da vida particular. É uma evidência instintiva⁵¹. A religião é uma "alienação da personalidade", uma negação da grandeza do homem. Ela lhe impede de ser fiel à terra, isto é, de realizar todas as suas possibilidades. Deus é nenhum outro que a impotência de sua própria vontade. E se o mito é apesar de tudo mantido, é porque é mais cômodo não ser que querer ser. É porque a maioria das pessoas foge ao compromisso heróico de chegar a ser aquilo que se é. O tempo das religiões terminou, profetiza ele. Deus morreu. Nós somos todos assassinos de Deus e nós continuaremos a assassiná-lo cada dia pois, eliminar Deus é afirmar o homem.

2. O PENSAMENTO CATÓLICO INSPIRADOR DO CATOLICISMO SOCIAL

O Catolicismo Social é primeira encarnação histórica de um projeto anti-moderno, anti-revolucionário, anti-liberal e anti-socialista, teses emprestadas do catolicismo intransigente⁵². Ele inscreve-se dentro de um contexto de restauração católica. Após a Revolução Francesa, "legitimidade, contra-revolução, restauração" serão as três palavras-de-ordem de um amplo movimento desencadeado por vários segmentos da Igreja que, impulsionados pela mentalidade

⁵⁰ Ver sua obra *"Assim fala Zarathoustra"*.

⁵¹ Ver sua obra *"Ecce homo"*.

⁵² A reflexão apresentada neste e no seguinte item está fundamentada na bibliografia citada e em algumas notas pessoais tomadas do curso ministrado pelo professor Soetens sobre o Catolicismo Social e a Democracia Cristã (1848-1914), no primeiro semestre de 1989, na Faculdade de Teologia de Louvain-la-Neuve, Bélgica. Uma outra referência constante, ainda que de maneira mais indireta, tem sido a obra de Y. CONGAR, *Civilisation chrétienne. Approche d'une idéologie*, XVIII- XX siècle, Paris 1975.

tradicionalista e romântica em moda na época e pela renovação da escolástica, vão voltar suas atenções para a Idade Média e postular um combate sistemático aos valores da modernidade ou simplesmente a supressão do “acidente” da Revolução.

O movimento terá como fontes, antes de 1848, especialmente o tradicionalismo e o anti-liberalismo.

2.1. A reação da Igreja diante da modernidade

Após a Revolução Francesa, à medida em que se opera uma separação entre sociedade eclesiástica e sociedade civil “leiga”, a Igreja volta-se sobre si mesma direcionando, à partir de então, todas as suas forças na defesa e na transmissão de um corpo de doutrina imutável, sem se preocupar em “batizar” em Cristo tudo o que é o do homem e sem assimilar numa síntese superior todas as conquistas de seu espírito. A evolução dos acontecimentos, entretanto, não somente confirmaria um processo irreversível de autonomia do temporal e da sociedade civil em relação à Igreja, o que era benéfico e inevitável, como a radicalização e a exasperação das teses defendidas por cada uma das partes envolvidas. Diante das inovações sem precedentes da Revolução Francesa, a “revolução do homem” no dizer de Bernanos, e sobretudo perante sua brutalidade, contradições, ambiguidade e seus corolários como o humanismo ateu, a Igreja se pergunta sobre seu sentido e seu significado. Seria ela um movimento intrinsecamente perverso que levaria necessariamente à eliminação da religião e ao ateísmo ou, ao contrário, era a erupção de determinados valores humanos fundamentais, até então desprezados, como a justiça e a liberdade? Tratava-se de um incidente fortuito, de uma ruptura provocada pelo complô de alguns “espíritos libertários” ou do resultado de um processo gigantesco plurissecular de busca da autonomia do homem e da história em relação à tutela da Igreja, cujas causas deveriam ser buscadas num passado remoto, no Humanismo e na Renascença, na Reforma e na revolução científico-técnica? Ora, se a Revolução não era mais do que uma “revolução jacobina”, resultado de uma longa revolta do homem contra Deus, logicamente não se poderia admitir nenhum de seus princípios e nenhum dos valores que a precederam. Por outro lado, se ela era o resultado de uma evolução quase milenar, uma erupção, embora

violenta e ambígua como toda revolução, de valores autenticamente humanos e evangélicos e de aspirações legítimas da vontade popular, então seria absurdo pretender simplesmente ignorá-la e postular a restituição da antiga ordem.

Infelizmente, salvo determinadas exasperações, como a modernidade, embora baseada sobre valores humanos e princípios evangélicos, tinha nascido fora da Igreja e, em grande medida, contra ela, os centros de decisão da instituição que haviam acompanhado de fora a evolução dos fatos, estavam incapazes de avaliar a profundidade e a autenticidade de suas raízes. Sentindo-se profanada e humilhada, a Igreja passará a postular que a Revolução deveria ser anulada e que, na realidade, isso era possível. Desencadeia-se, então, uma luta alicerçada sobre três palavras-de-ordem: legitimidade, contra-revolução, restauração. Legitimidade, pois o regime de Críandade, absolutista e feudal, era o único legítimo, a ser restaurado pela contra-revolução⁵³. Especialmente na França, epicentro do debate e das principais realizações, se confrontarão duas forças antagônicas principais. De um lado, à direita, se colocarão os legitimistas e os tradicionalistas, que lutam por um retorno ao passado para salvar a antiga "civilização cristã". E, de outro, à esquerda, se posicionarão os herdeiros da Revolução, designados pela vaga consigna de "liberais", adversários dos regimes autoritários e também os socialistas, rotulados tanto quanto os liberais de "doutrinadores da irreligião" e anti-clericais. Ainda que fosse verdade, como ver-se-á à seguir, o fato é que os católicos sociais sairão tanto dos meios legitimistas e tradicionalistas como dos meios liberais e socialistas, ainda que as idéias e as realizações virão majoritariamente dos meios tradicionalistas.

Na realidade, era quase impossível que pudesse ser diferente: a Igreja encontrava-se empobrecida e enfraquecida; os seus bens tinham sido confiscados; os privilégios do clero, suprimidos; a Inquisição, desaparecido; a Santa Sé encontra-se envolvida com a reconstituição dos quadros eclesiásticos e na defesa dos "direitos" da Igreja frente ao Estado; as grandes instituições, outrora laboratórios

⁵³ Durante o espaço de 15 anos (1815-1830), a ação da Igreja será marcada explicitamente por uma reação contra-revolucionária.

das ciências eclesíásticas, como universidades e mosteiros, tinham desaparecido. E se isso não fosse pouco, a atmosfera romântica, dominante no início do século XIX, que punha em evidência a força do sentimento e da intuição, contribuía a um generalizado anti-intelectualismo. A produção religiosa da época será dominada pela apologética, engenhosa, brilhante, multiforme, mas geralmente desprovida de bases científicas. A maior parte das pesquisas da especulação teológica serão feitas em torno das relações entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, problema posto pela ofensiva do racionalismo. Do ponto de vista teórico, a questão dominante é a da relação entre a razão e a fé. Do ponto de vista prático, o debate vai girar em torno das relações entre Igreja e Estado. Em consequência, o pensamento católico, dominado pela mentalidade tradicionalista e romântica, que havia renovado o interesse pelo tomismo, vai voltar sua atenção para a Idade Média. É o que farão Buzzeti e os seus discípulos, Taparelli e os irmãos Sordi, que dará origem à terceira escolástica, reforçada pelo ultramontanismo.

2.2. O tradicionalismo e o antiliberalismo como fontes do Catolicismo Social antes de 1848

Com a separação entre Igreja e Estado, imposta pela Revolução Francesa, o projeto de restauração católica obrigava a instituição eclesial, bem como aos cristãos em geral, a sair de sua própria esfera e a intervir dentro da esfera política⁵⁴. Porém, com o advento da secularização e a conseqüentemente autonomia do temporal, a ausência de uma teologia da criação ou de uma doutrina social da Igreja, levava os católicos sociais a buscar na ideologia do catolicis-

⁵⁴ Na França, em 1815, esta posição parecia evidente aos que, para restaurar o cristianismo, não viam outro meio que estabelecer uma estreita aliança com os políticos que também queriam restaurar uma nova ordem mundial em nome da legitimidade.

mo intransigente⁵⁵, não somente os princípios, como também suas estratégias de ação. O resultado seria o aparecimento de uma série de organismos que se reclamavam da causa e do nome "católico" mas que, na realidade, pertenciam essencialmente à ordem temporal. Eram organismos mais de ação política do que de pastoral propriamente dita, tal como mais tarde o farão os partidos católicos e o sindicalismo cristão.

Seja como for, do ponto de vista ideológico, embora tenha havido uma predominância da ideologia do catolicismo intransigente, o Catolicismo Social é um fenômeno complexo. Como já se disse, embora a maioria de seus pensadores e de seus homens de ação, em suas origens quase exclusivamente oriundos da França e da Alemanha⁵⁶, estejam majoritariamente ligados ao tradicionalismo e ao antiliberalismo, bandeiras de luta do catolicismo intransigente, na realidade, eles virão também, ainda que em menor quantidade, de grupos ligados às ideologias de esquerda⁵⁷.

As origens do Catolicismo Social são marcadas, predominantemente, pela influência dos tradicionalistas e dos socialistas, originários sobretudo da França e da Alemanha⁵⁸.

⁵⁵ O catolicismo intransigente é uma corrente ideológica em torno da qual se reúnem todas as forças reacionárias da Igreja, especialmente após a Revolução Francesa. Ele se propõe a instaurar uma "ordem social cristã", semelhante à da Cristandade medieval, diferente e em oposição àquela que propõem os "não cristãos", representados tanto pela burguesia voltairiana e liberal, como pela ascensão dos socialismos. Por um lado, posicionando-se contra a "ordem liberal" e "individualista", ligada ao capitalismo e, de outro, contra o "coletivismo" de uma ordem econômica "socialista" ou "comunista", o catolicismo intransigente se engaja sobre uma via própria, uma terceira via.

⁵⁶ Na França é o período de Napoleão, marcado pelo regime de concordata, da aliança entre o estado e a religião - paz com a Igreja para alcançar a paz social. Na Alemanha, cai a religião do príncipe. É o fim do estado confessional e através da confederação germânica faz-se concordatas a resurge até a idéia de reconstruir o Império Germânico, então esfacelado em 39 estados.

⁵⁷ Cfr. J. FOLLLET, *Catholicisme Social, in Catholicisme*, tome III, 1949, col. 703-722.

⁵⁸ Na França, os maiores pensadores são F. R. Chateaubriand, Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) e Félicité de Lammenais (1782-1854). Na Alemanha, os de maior destaque são Joseph von Görres (1776-1848), Karl-Ludwig von Haller (+1768), Adam Müller (1779-1829) e Friedrich Schlegel.

Da França, Bonald, pai do tradicionalismo

Situada no epicentro da questão, é da França que virão as bases filosóficas para uma restauração contra-revolucionária⁵⁹. Louis de Bonald e Joseph de Maistre são os dois pensadores tradicionalistas mais importantes, seguidos de École de Buchez, socialista e Lammenais, numa primeira fase, tradicionalista e depois liberal e socialista. Todos visavam, em substância, restabelecer sobre a terra a Cidade de Deus. Mas como dizia Lacordaire, a voz de Bonald e de De Maistre chegavam às massas como um eco de um passado sem retorno. Na verdade, eles sonhavam em refazer um mundo cristão, através da aliança entre o trono e o altar. Eles falavam em “reintegrar” todas as nações dentro do regime de Cristandade.

Louis de Bonald (1754-1840) é o pai do tradicionalismo⁶⁰ como também do legitimismo, defensor das teorias totalitárias e dos modelos monarquistas de sociedade. Seu pensamento é, em última análise, uma apologia contra as teses e os valores da modernidade. Tomando posição, sobretudo contra Rousseau e Montesquieu, ele nega o pretenso “estado natural” do homem e uma ordem social baseada sobre o “contrato social”, bem como a origem democrática e humana do poder, os direitos humanos e, principalmente, a liberdade de consciência. Partindo do princípio de que a razão não é individual, mas uma estrutura coletiva, de origem divina e tradicional, entregue à lei da autoridade que vem do alto, ele se opunha a conceder qualquer direito à razão humana. À autoridade da evidência científica é preciso substituir a evidência da autoridade, dizia ele. A moral é a base de todas as instituições, mas ela só poderá ser colocada em prática sob os métodos da autoridade e da disciplina. Para ele, a democracia, filha dos filósofos, especialmente de Montesquieu e de Rousseau, era uma monstruosidade. A verdadeira sociedade civil resulta da aliança entre o trono e o altar. A religião, não somente é necessária, como deve constituir-se no centro da

⁵⁹ O fato de buscar na filosofia as bases para uma restauração da Cristandade mostra bem o vazio teológico da época em relação à questão.

⁶⁰ Suas principais obras são *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société* (1796), que é uma resposta a Montesquieu e a Rousseau, *La législation primitive* (1802), *Recherches philosophiques* (1818) *Démonstrations philosophiques du principe de la société* (1830), que propunha todo um programa de reconstrução.

sociedade. Fora dela, não há equilíbrio social. Consequentemente, é preciso restaurar a monarquia e o catolicismo para assegurar a unidade da vida política e religiosa. Entretanto, como galicano que era, ao contrário do ultramontanista de Maistre, o papa ocupa um lugar secundário dentro de seu sistema.

Joseph de Maistre (1753-1821), não só contribuiu para estabelecer as bases filosóficas do tradicionalismo⁶¹, como também é o pai do ultramontanismo, ainda que sua doutrina sobre o primado e a infalibilidade do pontífice romano seja totalmente desprovida de argumentação teológica e nem esteja fundada na ordem sobrenatural. Herdeiro de Bossuet, seu pensamento se baseia sobre uma concepção trágica do mundo. Levando ao extremo a doutrina cristã sobre o mal, ele via nos últimos eventos históricos de crueldade e violência, a manifestação da providência divina. Porque a natureza humana tinha sido "ferida" pelo pecado, a Revolução era, por um lado, um castigo de Deus e, de outro, um sofrimento providencial e redentor, em que o sangue derramado era dotado de uma virtude expiatória. A Revolução era destrutiva e satânica mas, ao mesmo tempo, querida pela Providência para que a França tomasse consciência de suas faltas, reencontrasse a fidelidade antiga, sua missão cristã e esclarecesse o mundo inteiro. As razões deste castigo providencial, para ele, eram evidentes: a obra dos filósofos do "século das luzes", a rebelião da razão contra a fé, da falsa ciência contra o dogma, a decadência moral, o laxismo das classes dirigentes, culminadas pela pretensão do povo em querer uma constituição e participar do governo da sociedade. Assim, para restabelecer a França sobre suas bases, era necessário restaurar um poder forte, capaz de restabelecer a verdadeira ordem, o poder de um rei

⁶¹ Depois de 1815 ele terá grande influência no pensamento da época. Até então, ele trabalhava em silêncio, publicando sob pseudônimo. Filho do presidente do senado, antigo magistrado, de Maistre é um homem de formação sólida e rígida. Exilado pelas tropas revolucionárias, aproveita para completar sua formação. A Lausane, depois a Cagliari e, enfim, a Saint-Petersbourg, onde o rei da Sardenha Carlos Emanuel IV lhe nomeara embaixador em 1803, ele não cessará de escrever. Após Waterloo, retornando a Turin onde lhe esperava um posto de ministro de Estado, ele publica sem cessar os frutos de suas meditações solitárias. Suas principais obras são *Considérations sur la France* (1796) e *Du Pape* (1819), na qual desenvolve uma concepção de sociedade totalmente teocrática, *De l'Église gallicane e Les Soirées de Saint-Petersbourg*.

absoluto, sem limites, sem controle, tendo como únicos limites sua própria consciência e a justiça de Deus. Entretanto, como ultramontanista, ele se opunha violentamente às tradições galicanas do absolutismo. Para ele, o ponto de referência para uma unidade européia é a restauração da monarquia, alicerçada sobre a autoridade infalível do papa, único meio de impedir o reino da força. A autoridade real e plenária em cada um dos Estados, deveria submeter-se a uma autoridade mais alta, a de Deus e, em consequência, à de seu "vigário sobre a terra", o papa, chefe incontestável, árbitro supremo da civilização cristã, criador de toda monarquia, defensor das ciências e das artes, protetor nato da liberdade. Ele é a expressão mesma das intenções de Deus. Segundo ele, essa sociedade teocrática, só seria possível, por meio de uma contra-revolução interior e exterior, através de uma renovação da consciência e das instituições.

Além destes dois personagens tradicionalistas de direita, católicos intransigentes e que encontram em *Quanta cura* de Pio XI a palavra de ordem para uma restauração contra-revolucionária, cumpre também destacar dois de esquerda, École de Buchez (1796-1865) e Félicité de Lammenais. Lammenais⁶², cujo pensamento irá evoluir em três fases distintas, num primeiro momento tradicionalista, depois liberal e, por fim, democrata, como tradicionalista procura dar uma base filosófica à fé. Para ele, há um senso comum presente na natureza humana, em forma de verdades primeiras que Deus comunicou aos homens e que lhes obriga a admitir sua existência. Consequentemente, a autoridade infalível do papa é expressão autêntica daquilo que há dentro de cada um, desde o começo. Ele ataca violentamente o galicanismo, classificando-o de heresia. Sem o papa não há Igreja. De tradicionalista até 1828, Lammenais, em sua segunda fase como liberal, torna-se o pai do Catolicismo Social para, na terceira fase⁶³, optar pelo socialismo e deixar a Igreja. Como liberal, diante do movimento paternalista fortemente propagado, ele propõe uma instrução generalizada contra a ignorância. Não um ensinamento religioso individualizado, mas uma educação

⁶² Suas principais obras são *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1823), *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique* (1825).

⁶³ Desta sua terceira fase destacam-se duas obras: *Paroles d'un croyant* (1834) e *Le livre du peuple* (1837).

política cujo objeto deveria ser a democracia evangélica. Ele quer unir liberdade e ordem, lutar pela democracia para evitar o risco da cólera do povo desembocar em novos totalitarismos. O caminho é a delegação do poder pelo povo, através do sufrágio universal. O soberano é o povo e, o delegado por ele, lhe obedece. Quanto ao modelo de sociedade, ele propõe uma solidariedade além da propriedade privada individual e mesmo dos egoísmos nacionais. Ele sente-se profeta de uma sociedade universal.

École de Buchez⁶⁴, inicialmente adepto da doutrina de Saint Simon, em 1830, discordando de suas bases materialistas, opta pela dissidência e adere ao catolicismo, sem porém deixar de lutar pelos ideais socialistas. Aberto aos valores da modernidade, para ele a Revolução Francesa emana do cristianismo, pois liberdade, igualdade e fraternidade são valores evangélicos. Mas, por outro lado, Buchez critica o sistema industrial de produção e os malefícios da concorrência, responsáveis pelo aparecimento de um proletariado cada vez mais pobre. Para corrigir as causas, a caridade e a filantropia são insuficientes. O verdadeiro remédio, no entanto, não está na luta de classe, em jogar os operários contra os patrões, mas na harmonização pacífica dos interesses de ambas as partes, através da renúncia e do sacrifício. Na base da sociedade está o egoísmo, a ser contraposto pelo ideal do desinteresse social.

Da Alemanha, Görres, tradicionalista, mas anti-absolutista

Os pensadores alemães vão seguir basicamente as mesmas idéias dos tradicionalistas franceses, embora anti-absolutistas, pois são contra os príncipes, que se opõem à restauração da unidade alemã. J. von Görres⁶⁵ acusa a Reforma Protestante de mãe de todas as revoluções e como pensador romântico dedica-se a redescobrir a Idade Média e o catolicismo. Com o Congresso de Viena e o retorno do poder dos príncipes, de um lado, ataca a

⁶⁴ Buchez difundiu suas idéias principalmente através de três revistas que ele mesmo fundou: *L'Européen*, *Revue européenne* e *Revue Nationale*. Publicou ainda duas obras: *Introduction à la science de l'Histoire* (1838) e *Essai de traité complet de philosophie et théologie du catholicisme et du progrès* (1840).

⁶⁵ Ele publicou duas grandes obras, antes de se exilar a Estrasburgo em 1820 - *A Europa e a revolução* e *A Alemanha e a Revolução*.

“Santa Aliança” e defende a reconstituição da aristocracia para impedir o absolutismo dos príncipes e, de outro, combate os liberais porque são muito especulativos e pouco práticos. No exílio (1830-1840) cria o Círculo da Mesa Redonda, composto por pessoas de diversas áreas do conhecimento, normalmente de protestantes convertidos ao catolicismo, que se aproximam cada vez mais do ultramontanismo. Mesmo sem uma atividade concreta, o Círculo sonhava com uma sociedade como a Cristandade.

K. L. von Haller⁶⁶ é o mais marcado pelo espírito legitimista. Ele rejeita o estado liberal e reclama uma sociedade de tipo feudal, como admirador que era da Idade Média. Para ele, a independência e a soberania do homem está na propriedade e não na democracia política.

2.3. O Catolicismo Social antes de 1848

A industrialização nascente na Inglaterra no final do século XVIII e implantada na França no início do século XIX e, logo a seguir, na Alemanha, suscitou da parte da Igreja a tomada de novas posições diante do fenômeno da pobreza crescente da nova classe operária. Na França, durante o período de restauração, com a desorganização e o confisco dos bens do clero, surge uma ação social católica que ultrapassa a caridade individual largamente praticada até então, para constituir-se numa espécie de caridade organizada⁶⁷. À medida em que aparecem os primeiros frutos do capitalismo selvagem, o pobre, até então visto como indivíduo, situado no mundo da moradia, passa a ser percebido como classe, situado-o no mundo do trabalho. Entretanto, de um lado, a falta de uma análise estrutural da sociedade, dado que a sociologia se encontra ainda em fase de estruturação, levará inicialmente os católicos sociais a postular soluções a partir de um diagnóstico equivocado. Para eles, a pobreza é fruto de uma crise moral e religiosa, sobretudo no seio da classe trabalhadora, que

⁶⁶ Seu pensamento é expresso em sua obra *Restauration de la science politique*.

⁶⁷ Cfr. R. KOTHEN, *La pensée et l'action sociale des catholiques, 1789-1944*, Louvain 1945.

precisa aprender a conciliar seus interesses com os dos patrões e vice-versa. De outro lado, a falta igualmente de uma teologia do laicato e das realidades terrestres ou da criação, levará os católicos sociais a inspirarem-se das ideologias vigentes ou das correntes políticas em voga, como o legitimismo, o liberalismo e o socialismo. Os programas de ação que serão levados à cabo pelos leigos, não só se situarão de maneira mais ou menos independente frente à Igreja enquanto instituição, como o fator "católico", especialmente entre os legitimistas, servirá apenas de etiqueta para justificar a fidelidade ao trono e ao altar ou para marcar uma oposição aos detentores do poder, os banqueiros judeus e a burguesia liberal e anticlerical.

Na França

Na França, embora haja também católicos sociais entre os socialistas e os liberais, a maior parte das idéias e das realizações concretas vêm dos tradicionalistas, especialmente dos legitimistas, que queriam ser fiéis ao poder da burguesia. Dos meios tradicionalistas surge uma série de organizações leigas, tais como a Congregação Mariana, a Sociedade das Boas Obras, a Sociedade de Bons Estudos, a Sociedade São Francisco Sévis e a Sociedade São José, marcadas de um cunho promocional e educacional. As ações vão desde a busca de emprego junto a patrões cristãos, passando por cursos de aprendizagem para órfãos, até chegar a oferecer lazer sadio.

Dos meios liberais, destaca-se Ozanam (1813-1853) e sua importante obra, a Sociedade São Vicente de Paula, criada em 1836. Seu pensamento e obra sofreram influência sobretudo da Congregação Mariana e de Lammenais, marcados por uma forte conotação moralizante: alguns têm tudo e querem ainda mais e outros não têm nada. O caminho para restabelecer o equilíbrio é a conciliação dos interesses dos patrões e dos operários. A Sociedade São Vicente de Paula situa-se, entretanto, dentro dos parâmetros do Catolicismo Social, na medida em que ultrapassa a caridade individual para levar a cabo uma ação caritativa organizada. Ela reagrupa, normalmente, católicos profissionais liberais, sem contato com a indústria e sem consciência das causas reais da proletarianização, que ignorando a descristianização sobretudo da burguesia, organizam

uma série de atividades para promover a fé e o bem-estar dos operários⁶⁸.

Entretanto, é dos meios legitimistas que virão a maioria das ações deste período que antecede a revolução de 1848, que têm o tradicionalismo como fonte filosófica, o sistema de corporação anterior a 1789 como bandeira de luta e a oposição ao regime de julho de Luís Filipe como programa. As realizações vão passar por duas fases distintas. A primeira vai até 1839 e corresponde ao período de Louis de Bonald, caracterizando-se sobretudo por uma oposição ao regime vigente. Os mais sensíveis aos valores da modernidade clamam por reformas, enquanto que os mais conservadores querem a volta do corporativismo. Bonald, ao denunciar o pauperismo e a industrialização, consequências nefastas do progresso da técnica, propõe a volta da religião como centro da sociedade, suprimida pelo protestantismo e pelo racionalismo e a caridade, tal como era praticada nos mosteiros da Idade Média. A segunda fase, posterior a 1839, corresponde ao período de Armand de Melun e sua mais importante obra - a Sociedade São Francisco Xavier, criada em 1837, herdeira da Sociedade São José⁶⁹. Através de seu jornal "L'atelier", Albert de Melun, ainda que acentuando a necessidade de uma reforma moral da classe operária, não propõe entretanto a supressão do regime estabelecido, mas sua reforma substancial, através da participação das corporações na elaboração das novas leis⁷⁰.

Na Alemanha

Na Alemanha, os católicos sociais, antes de 1848, são antes de tudo, individualidades. Destacam-se Joseph Buss (1803-1878), Adolf

⁶⁸ Para as crianças, promove-se atividades nas escolas e cursos de aprendizagem de uma profissão. Para os jovens, facilitam a profissionalização, sob a tutela de um responsável. Para os adultos, cursos noturnos. Organiza-se, ainda, caixa de empréstimo, seguro desemprego e a criação de dormitórios ou hotéis para operários.

⁶⁹ As atividades consistem em reuniões mensais dos membros com recitação das vésperas, discursos, leituras e cantos e um sermão de um padre. Para aderir à sociedade, paga-se uma taxa e adquire-se o direito de um seguro em caso de doença, visita gratuita ao médico e reembolso dos medicamentos.

⁷⁰ Essas corporações não são ainda a participação dos operários tal como nos sindicatos, mas representação de trabalhadores, delegados pelos operários do seio das associações patronais.

Kolping (1813-1865) e Ketteler (1811-1877). Joseph Buss é o primeiro a suscitar uma discussão da questão social à nível da sociedade e do governo, através da proclamação de um discurso diante do parlamento de Baden, em 1837. Em tese, Buss rejeita em bloco a industrialização e o capitalismo, sem porém se colocar a favor da união dos trabalhadores e da intervenção do estado na economia. Para ele, a solução está na volta ao corporativismo. Adolf Kolping é mais realista. Muito mais homem de ação do que de idéias, mesmo sem uma doutrina específica, através da organização União de Jovens Trabalhadores, criada pelos próprios jovens de Elberfeld em 1846, persegue um duplo objetivo: a nível global, a promoção da família cristã, através da formação religiosa e profissional e, a nível específico, a organização dos operários, independentes do patrão. Rapidamente sua obra vai se estender por toda a Alemanha e alcançar a Suíça e a Áustria. Ketteler, ao contrário, homem mais de idéias do que de ação, prega sobre a concepção católica de propriedade privada. Baseando-se na concepção tomista de que a propriedade privada tem uma função social apela, sobretudo, para a responsabilidade dos patrões e dos proprietários. Fiel à teses moralizantes da época, acredita que a reorganização da sociedade depende de uma conversão do coração, capaz de fazer melhor gerenciar os bens particulares.

3. A CONTRIBUIÇÃO DAS REALIZAÇÕES DO CATOLICISMO SOCIAL PARA A RECONCILIAÇÃO DA IGREJA COM O MUNDO MODERNO

O Catolicismo social, alimentado pela ideologia do catolicismo intransigente, constitui-se, por um lado, no primeiro programa de ação de ação eclesial organizada de grandes proporções, levado a efeito durante o processo plurissecular marcado pela tentativa de "restauração católica" e, por outro, de assimilação dos valores da modernidade. Caracterizado, em sua primeira fase (1850-1890), por uma visão restitutionista da Cristandade medieval, o movimento vai evoluir, na fase seguinte, após a *Rerum Novarum*, no sentido de um maior diálogo com o mundo moderno, dando origem, além do sindicalismo cristão e da Democracia Cristã, à Ação Católica, que

junto com a chamada "nova teologia"⁷¹, vai levar a Igreja a se reconciliar com o mundo moderno e a superar, definitivamente, a mentalidade de cristandade.

3.1. A primeira fase do CS (1850-1890) : a época paternalista dos patrões sociais

O que caracteriza a primeira fase do Catolicismo Social é a iniciativa dos patrões na organização dos operários, dentro do espírito corporativista medieval, mobilizados especialmente pelo fantasma do socialismo marxista⁷². Esta referência à Idade Média significava nos meios católicos a idéia de que a Igreja deveria reforçar seu peso coletivo, assumindo diversos serviços sociais, esperando com isso ter uma influência política. Pensa-se numa recristianização da sociedade e do Estado, de cima para baixo, pela via institucional. Trata-se de uma concepção puramente política dos problemas sociais⁷³.

⁷¹ Denomina-se "nova teologia" à reflexão teológica que, a partir do final do século XVIII, começou a introduzir em seu discurso os métodos das ciências modernas e que, no final do século XIX e começo do século XX inaugurou uma volta às fontes bíblicas e patrísticas. O melhor exemplo é a Escola de Saulchoir, principal responsável por uma assimilação a partir da fé dos valores do mundo moderno.

⁷² Os socialismos, na época, eram basicamente dois: o utópico e o marxista. O socialismo utópico foi o pioneiro e apareceu após 1815, na Inglaterra, com Robert Owen (1771-1858), através da implantação de indústrias dentro de regime de autogestão, ainda no clima de euforia suscitado pela revolução industrial. Logo após, os mesmos ideais socialistas apareceram na França, mas já como um posicionamento crítico diante do sistema liberal capitalista. Os maiores teóricos foram: Saint-Simon (1760-1825), com suas obras *O Sistema Industrial* e *O Catecismo dos Industriais* e suas idéias foram retomadas e desenvolvidas desenvolvidas por entusiastas discípulos como Augusto Comte, Olinde, Rodriguès, Basard e Enfantin; Fourier (1772-1837), com suas obras *Harmonia Universal* e *Tratado da Associação*; e, Joseph Proudhon (1809-1865), com suas obras *A capacidade das classes trabalhadoras*, *A filosofia da miséria* e *O papel da justiça na Revolução e na Igreja*. O socialismo "científico" é obra especialmente de Karl Marx, divulgado através de suas obras principais: *A miséria da filosofia*, *Manifesto do partido comunista* (1848) e *Das Kapital* (1867).

⁷³ Cfr. Jean REMY, *Le défi de la modernité: la stratégie de la hiérarchie catholique aux XIX et XX siècles et l'idée de chrétienté*, em *Social Compass*, XXXIV/2-3, 1987, p.151-173.

a) *O Catolicismo Social italiano sob a influência da Civiltà Cattolica e da Opera dei Congressi*

O movimento católico italiano⁷⁴ é determinado, mais que tudo, pela vida econômica e política do país e pela história interna do catolicismo italiano⁷⁵. O pensamento social será fortemente influenciado pela "Civiltà cattolica", editada por três jesuítas - Taparelli, Liberatore e Curci.

Luigi Taparelli⁷⁶ é tradicionalista, muito próximo do pensamento de Bonald e Müller. Para ele, o protestantismo é a origem de todos os males e dos erros do mundo moderno, pai do racionalismo que suscita um mundo anti-religioso e inimigo do catolicismo. A este racionalismo é preciso opor o conservadorismo⁷⁷. O padre Liberatore⁷⁸ coloca o papa no cume das estruturas sociais, mas no conjunto de seu pensamento encontra-se já uma defesa do operário contra o capitalismo e o socialismo coletivista. O padre Curci faz uma análise das bases da Revolução Francesa que, para ele, levam a uma corrupção dos costumes e à indiferença religiosa.

A ação acontece em torno da Opera dei Congressi, fundada em 1875, que monopoliza toda a ação católica em vista da defesa do soberano Pontífice⁷⁹. A partir de 1877, com o congresso de Bérghamo,

⁷⁴ Para se ter uma visão global do movimento católico italiano ver *Dizionario storico del Movimento Cattolico in Italia, 1860-1980*, sob a direção de Fr. Traniello e G. Campanini, 5 vol. Turim 1981-1984.

⁷⁵ Antes de 1860, a Itália é ainda um mosaico de estados, às vezes sob a influência de potências estrangeiras. Toda a vida pública é dominada pela luta de unificação. Deste período data também o nascimento da grande industrialização no país. O movimento católico é polarizado pela defesa dos direitos da Santa Sé. Pio IX se considera prisioneiro do estado italiano e proíbe os católicos de fazer política dentro de um estado usurpador ("non expedit").

⁷⁶ Taparelli deixou um tratado de direito natural, utilizado por muito tempo nos seminários. Mas escreveu, também, "Ensaio" sobre economia e política. Seu pensamento se situa mais no âmbito filosófico e moral, em geral, tocando somente de maneira indireta os problemas sociais.

⁷⁷ Concepção tomista que é a encarnação de uma filosofia personalista enraizada no direito natural.

⁷⁸ Ele expressa seu pensamento através de vários artigos: "Valor do racionalismo na ordem da civilização", "A restauração da pessoa humana pelo cristianismo", "O primado civil dos papas protege a dignidade humana".

⁷⁹ As *Opera dei Congressi* vão existir durante 30 anos e realizarão 20 congressos nacionais. Mais tarde, elas vão influenciar congressos na Bélgica e na Alemanha.

os efeitos da propaganda socialista começam a se fazer sentir, e ela declarando-se preocupada com perigo socialista, começa a desenvolver toda uma série de ações de caráter econômico e social, visando responder aos anseios das classes populares. No campo prático, a *Opera dei Congressi* é uma sociedade de proteção à saúde, muito frágil e fragmentada.

Entre os grandes animadores da corrente reformadora, destacam-se o marquês Sassoli e Giuseppe Toniolo. Sassoli reage contra os conservadores intransigentes, insistindo sobre o proletariado no campo, a lei de salários e o utilitarismo. Toniolo⁸⁰, na mesma linha, acentua que a economia implica uma concepção moral superior e que os católicos têm uma missão redentora contra os males do capitalismo. Ele defende ainda que a estrutura orgânica da sociedade deve respeitar a propriedade privada, combinada com uma certa intervenção do Estado na economia.

Fortemente inspiradas em Toniolo são criadas as sociedades de operários e o corporativismo. Como é característico desta primeira fase do Catolicismo Social, são os patrões que tomam a iniciativa de organizar os operários para fins específicos. Guardando o espírito das irmandades medievais, são criadas associações operárias de proteção à saúde, cujo presidente é sempre um membro da classe dirigente. Mesmo assim, muitas vezes elas se transformaram em grupo de pressão sobre os patrões, porém de caráter restrito, devido à sua índole confessional. Além disso, ignorando a divisão da sociedade em classes, faz-se tentativas de harmonização dos interesses de operários e patrões, através da "comunidade corporativa", formada pelo conjunto das corporações.

b) O Catolicismo Social belga sob a inspiração de Ducpetiaux e a ação das sociedades de previdência, precursoras dos sindicatos

Como na França, a industrialização na Bélgica é anterior a 1850 e os pensadores do Catolicismo Social são influenciados pela fase

⁸⁰ Ele é o fundador da sociologia como disciplina científica na Itália, através de sua obra principal - *História da Economia Social na Toscana durante a Idade Média*. Sobre ele, cfr. R. ANGELI, *La dottrina sociale di G. Toniolo*, Pignerol 1956.

liberal e democrática de Lammenais⁸¹, embora a situação política seja diferente. Até 1830, o Estado não pratica a política do *laissez-faire*, sendo que após 1860, o Estado não intervém mais dentro do social, nem na economia. O grande liberalismo vai favorecer a grande indústria e os pequenos empreendimentos vão desaparecer. A grande maioria dos operários vive ainda no campo e, nas cidades, os operários vivem em grande parte da assistência pública, onde os organismos de assistência ocupam o lugar da Igreja. O problema social é tido, então, como um problema de assistência, o que impede ver as verdadeiras causas da pobreza. Pensa-se que a miséria vem da falta de educação moral. A associação dos operários é proibida. As greves também. Desde antes de 1848 e entre 1942-1950 o estado quis implantar uma legislação mais social, mas os meios católicos a impediram, com medo do ensino obrigatório e oficial. Insistia-se mais na moralização, nas caixas de seguro, de poupança ou de aposentadoria. Apesar de tudo, essas sociedades de previdência, na prática, vão constituir-se nas defensoras dos operários espalhados pelo campo e nas precursoras dos sindicatos.

Entre os pensadores do Catolicismo Social belga, três nomes se destacam: Edouard Ducpétiaux (1804-1868), François Huet (1814-1869) e Bartels (1802-1862).

Edouard Ducpétiaux⁸² é a figura principal do Catolicismo Social belga. Em suas obras, aborda os problemas sociais a partir dos princípios cristãos. Para ele, os contrastes sociais são contrários à lei divina da fraternidade. Ele critica a indústria. A tecnologia não é má em si, mas explora o homem. O remédio é uma economia autocêntrica para que o homem possa desenvolver todas as suas faculdades espirituais e morais. Todos têm direito ao trabalho, diga-se de passagem, um direito novo dentro da doutrina católica de então. Influenciado por Saint-Simon e Fourier, defende a necessidade da livre associação e da participação dos operários nos benefícios das empresas. Prega que os operários devem se associar entre eles,

⁸¹ Sobre os inícios do Catolicismo Social na Bélgica, cfr. R. REZSOHAZY, *Origines et formation du catholicisme social en Belgique*. 1842-1909. Louvain 1958.

⁸² Ele publicou sete obras, as duas mais importantes são: *De la condition physique et morale des jeunes ouvriers et des moyens de l'améliorer* (1843) e *Le paupérisme en Belgique* (1844).

em vez de se associarem com os patrões. Para isso, é necessário que os operários conheçam os princípios fundamentais da moral. Trata-se da necessidade de uma educação a ser ministrada, não somente na família, mas também na escola. Sua visão global da vida social se baseia sobre a estatística, método que ele defende como o mais seguro. Sobre o plano político, opta por uma reforma do parlamentarismo que permita a participação dos operários no poder. Sob o plano internacional, pronuncia-se sobre a necessidade da criação de um bureau internacional do trabalho.

Na Bélgica, como nos demais países, as realizações concretas não vêm do clero. Este havia participado ativamente do movimento do nascimento do Estado, partilha a mentalidade das classes privilegiadas e considera como revolucionário qualquer movimento operário. As realizações virão dos liberais que querem, antes de tudo, implantar um programa de instrução dos operários como solução miséria. Concretamente, com a liberdade de associação vão se desenvolver quatro tipos de organizações. Num primeiro plano, aparecerão as obras de pura assistência, como a Sociedade São Vicente de Paula, em que os burgueses oferecem uma ajuda material aos trabalhadores. Num segundo, as associações de conotação mais religiosa, como as irmandades da Sagrada Família e de São Francisco Xavier, que levam a cabo uma série de atividades como distribuição de livros, terços, organização de peregrinações, de bibliotecas paroquiais, de escolas noturnas, de meios de lazer e mesmo destruição de "maus livros". Depois vêm as sociedades de previdência social, especialmente as caixas de poupança, nas quais os patrões jogam um papel importante. E, por fim, aparecem os patronatos de jovens aprendizes, onde se incute o senso da ordem, dentro de um espírito paternalista, com o objetivo de educar os operários e de protegê-los das influências "corruptas" do socialismo, das ideologias revolucionárias e dos liberais. Em síntese, defende-se o papel protetor da classe dirigente e a caridade como meio de corrigir a exploração. Esse espírito aparece também nos congressos de católicos sociais de 1863, 1864 e 1867. A partir dos congressos de Malinas, em 1868, os patrões fundam uma federação das organizações operárias católicas, subordinada ao episcopado, que vai existir durante 24 anos. Ela encontrará seu ocaso com o declínio das idéias paternalistas e a criação da "liga democrática belga" que, em 1891, absorve as associações da federação católica.

c) *O Catolicismo Social alemão sob a inspiração de Ketteler e sua ação realista frente à Kulturkampf*

Paradoxalmente é na Alemanha, onde a industrialização é mais tardia, onde se situa a origem do movimento social católico mais realista, favorável a uma limitação do liberalismo econômico por uma legislação social e que encontrará sua primeira expressão oficial na encíclica *Rerum Novarum*. O caráter social do catolicismo alemão, que se recusa em restringir-se às obras de puro assistencialismo como se pratica normalmente na França, permitiu-lhe conservar profundos laços com as massas populares e encontrar nelas um apoio quando teve de enfrentar a burguesia radical no processo da *Kulturkampf*⁸³.

Na Alemanha, a figura central do Catolicismo Social é Ketteler⁸⁴. É ele quem vai dar ao catolicismo alemão uma doutrina social e um programa de ação muito concreto que o partido político do centro vai defender. Para Ketteler, o problema social central é a questão do salário, regulado pela lei de oferta e procura, consequência da preponderância do capital sobre o trabalho e do maquinismo. A solução, não é tocar na propriedade privada, da qual ele tem uma visão liberal, mas a promoção de uma caridade organizada. Ele propõe dois tipos de ação: a assistência da Igreja e a união das forças sociais. A primeira através de hospitais, albergues, ajuda à famílias, luta contra o casamento civil e promoção da educação, em geral, física intelectual, moral, etc., e a segunda através da associação das organizações sociais católicas e da associação de produção para todos os operários, com a participação nos benefícios da produção sobre o salário. Mais tarde percebendo que a associação de produção é dificilmente realizável, passa a defender a intervenção do Estado na economia e a encorajar os operários a se organizarem em sindicatos.

De 1868 a 1873 assiste-se, na Alemanha, a uma tentativa de organização mais estruturada, através da união das sociedades de

⁸³ Cfr. R. AUBERT, *Les débuts du catholicisme...* op. cit., p. 160.

⁸⁴ Ele é um democrata anti-absolutista e, a princípio, se caracteriza por uma reflexão em torno da propriedade. Em 1854 é nomeado bispo de Mayence e torna-se modelo para muitos padres

previdência social. Mas a guerra franco-prussiana e as consequências da Kulturkampf impediram sua realização. Por volta de 1880, é criada a associação patronal *Arbeitenwohl*, de espírito paternalista e pouco aceita pelos operários. Seu objetivo é encorajar ações destinadas à promoção da classe operária no nível econômico, moral e religioso. Os resultados são limitados.

d) O Catolicismo Social francês e a obra de Albert de Mun e Leon Harmel

A primeira fase do Catolicismo Social na França corresponde ao início do segundo Império, sob Napoleão III⁸⁵. Ela vai evoluir em duas etapas: a primeira, de 1850 à 1870, época sob a influência de Armand de Melun e Le Play⁸⁶ e a segunda, de 1870 à 1890, época de Albert de Mun e a obra dos círculos operários católicos⁸⁷.

Durante a primeira etapa, os homens de ação que se inquietam com a miséria são relativamente poucos e a maior parte se inspira em teorias de Le Play que, combinada com uma interpretação estreita do Syllabus, contribuía com a doutrina da contra-revolução⁸⁸. Os operários cristãos são pouco ativos em meio ao anticlericalismo generalizado da massa trabalhadora. São pessoas da classe burguesa que lançam sociedades de previdência social. Há uma tentativa de uma ação operária em torno de Le Boucher e de Maignen, mas sem direção clara. Na verdade, há um grande vazio. Será somente após a Comuna e a *Rerum Novarum* que o movimento operário evoluirá

⁸⁵ Em 1852 Napoleão III se autoproclama imperador e impõe um regime policial que reprime toda tentativa de organização dos operários. A partir de 1860, começa a fase do império liberal. Os católicos tomam distância de Napoleão, enquanto este se envolve com a unificação da Itália. Os liberais e os operários ganham espaço. Em 1864, acontecem dois eventos decisivos: 60 operários lançam a SFIO, secção francesa da internacional trabalhista e é suprimido o delito de associação e de greve, embora os sindicatos continuem ilegais. Em 1870, há o levante da Comuna, fortemente reprimida. Após 1876, o movimento operário recomeça e se divide entre os partidários da ação direta marxista e dos socialistas reformistas.

⁸⁶ Cfr. J.-B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris 1951.

⁸⁷ Referente a esta fase, cfr. H. ROLLET, *L'action sociale des catholiques en France*, 2 vol., Paris 1951-1958.

⁸⁸ Cfr. R. AUBERT, *Les débuts du...* op. cit., p. 158-159. Ver, também, R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social: L'Ecole de la Tour du Pin*, Paris 1963.

na França, como em toda a Europa, numa perspectiva cada vez mais oposta ao paternalismo. Nesta perspectiva, Armand de Melun (1807-1877) se caracteriza pela organização da assistência e, como legitimista e membro da nobreza, visa a união das classes sociais⁸⁹. Ele quer organizar o previdencialismo dentro dos parâmetros do cristianismo, independente do estado, mas entre operários e burgueses. Nessa mesma linha, outro personagem que vai influenciar os setores conservadores é Frédéric Le Play, um contra-revolucionário. Seu programa baseia-se no ensino da lei moral e na posse do pão cotidiano. Sua lei moral consiste em inculcar a necessidade de uma grande autoridade paterna, uma religião, um clero e um soberano. O pão cotidiano pensa ele poder ser garantido pelo apadrinhamento de uma família rica a uma família pobre.

Durante a segunda etapa, numa perspectiva oposta ao paternalismo, está a obra dos Círculos Católicos Operários, fundada por Albert de Mun (1841-1914) em 1871. Inicialmente, sob influência de Ketteler e de Le Play, se posiciona como contra-revolucionário, em prol do retorno do corporativismo e após a Comuna, se convence da necessidade de reconstruir uma sociedade cristã. Mas é a partir de 1871 que, de um círculo de Maignen, na linha de Kolping, Albert de Mun vai criar os Círculos Operários Católicos que iriam exercer uma influência duradoura sobre o desenvolvimento do movimento social católico, assegurando uma larga publicidade às realizações de Léon Harmel e ao programa dos conselhos de estudo animados por René de la Tour de Pin. Em 1876, Albert de Mun é eleito deputado e luta pela implantação do programa dos Círculos dentro da lei, ou seja o corporativismo e um partido católico. Mas Leão XIII se opõe e decide que os católicos devem se inserir dentro da república. A partir de 1890, os Círculos começam a declinar diante da idéia de Léon Harmel de criar os sindicatos.

Será Léon Harmel (1829-1915) quem irá fazer a transição entre o legitimismo e o paternalismo ao sindicalismo e à democracia cristã. Em 1867, ele cria uma associação religiosa de homens, que

⁸⁹ Em 1842, ele criou um comitê de assistência. Em 1847, funda a sociedade de economia caritativa, composta de pessoas da alta sociedade. A seguir, num congresso a convite de Dupcétiaux, cria a previdência social e sugere a criação de uma associação internacional de caridade.

se transformará em círculo católico, depois em sindicato misto e, por fim em 1893, em conselho de fábrica. Trata-se de uma cooperação dos operários dentro do próprio conselho de administração, porém com participação condicionada aos católicos. Em 1872, no Congresso de Poitiers, ele se engaja nos Círculos de Albert de Mun e torna-se homem de confiança de Leão XIII. Entre 1885 a 1892, toma a iniciativa de organizar peregrinações de operários a Roma, que se constituem numa das origens da *Rerum Novarum*⁹⁰. Nesse interim, em 1886, é criada a Associação Católica da Juventude Francesa (A.C.J.F.), marcada por Albert de Mun e a obra dos Círculos Católicos de Operários, composta de jovens burgueses que reconhece o estado moderno e põe sua preocupação prioritária sobre a religião. A evolução de Harmel é marcada pelas divergências com os patrões do Norte, sobretudo em relação ao salário-família e o sindicalismo⁹¹. Ele vai posicionar-se em favor de um sindicalismo independente e de uma democracia cristã, pelo sufrágio universal. Em 1897, chegaria até pedir ao papa a bênção para a democracia cristã⁹². Mas o papa se opõe, como ele já o tinha feito na Encíclica *Rerum Novarum* de 1891.

3.2. A segunda fase do CS: a *Rerum Novarum* enquanto recepção oficial do Catolicismo Social

A *Rerum Novarum* marca uma reviravolta dentro do Catolicismo Social, na medida em que acusa a recepção, por parte do magistério pontifício, de muitas das teses disputadas no seio do movimento, especialmente daquelas mais sintonizadas com os valores da modernidade. trata-se de uma reviravolta especialmente no campo político e econômico, ao propor a recristianização da sociedade e do Estado, não mais de cima para baixo, pela via clerical, mas a partir da base, através do laicado e de instituições

⁹⁰ São realizadas quatro peregrinações (1885, 1887, 1889, 1891) com o objetivo de sensibilizar os católicos franceses da situação do papa, prisioneiro do Vaticano e também o próprio papa sobre as questões econômicas e sociais.

⁹¹ Cfr. R. TALMY, *L'Association catholique des patrons du Nord. 1884-1895*, Lille 1962.

⁹² Cfr. M. VAUSSARD, *Histoire de la démocratie chrétienne*. France, Belgique, Italie, Paris 1956.

profanas⁹³. Sua preocupação é que os católicos entrem dentro das aspirações de seu século, a fim de penetrar de um espírito cristão todas as formas da civilização moderna⁹⁴. A abertura da hierarquia eclesiástica às liberdades políticas modernas se combina com a vontade de assegurar uma orientação do projeto político e social de recristianização. A abertura à modernidade estimula a formação progressiva de diversas organizações encarregadas de enquadrar a vida cotidiana dos católicos e promover uma visão cristã da sociedade⁹⁵.

Mas no plano cultural *Rerum Novarum* ainda é muito tímida, alinhada à mentalidade de cristandade. Continua a idéia de que o cristianismo deva estar ligado a uma civilização, a uma cultura. Resta a vontade de restauração de uma cultura cristã global. Para a Encíclica, e isto é um avanço em relação à cristandade, não se trata de influir somente a nível das consciências, mas de recristianizar as estruturas, ainda que em função do contexto e da evolução histórica das possibilidades da reconquista. Neste sentido, Leão XIII em grande parte será uma continuidade de Pio IX - ele renova a condenação do racionalismo e da franco-maçonomia e prosseguirá à restauração da filosofia escolástica e à eliminação das influências de Kant e de Hegel entre os intelectuais católicos. No domínio das relações entre Igreja e Estado, Leão XIII continuará a reagir vigorosamente contra o liberalismo laicista.

a) *O Catolicismo Social enquanto antecedente imediato da Rerum Novarum*

Os primeiros antecedentes imediatos da *Rerum Novarum* foram os congressos sociais internacionais. Os três Congressos Sociais de Liège (1886-1887-1890) marcam o início de um processo ininterrupto do Catolicismo Social em direção da democracia cristã⁹⁶,

⁹³ Neste sentido, poderia-se dizer que a novacristandade aproxima-se de uma cristandade laical.

⁹⁴ Cfr. J.-M. MAYUR, *Aux origines de l'enseignement social de l'Église sous Léon XIII*, en *Revue de l'Institut Cathol. de Paris*, 1984, n° 12, p. 11-33.

⁹⁵ Cfr. J. REMY, *Le défi de la modernité...* op. cit., p. 153-154.

⁹⁶ Cfr. P. GERIN, *Les origines de la démocratie chrétienne à Liège*, 2 vol. Bruxelles 1958-1959; e também do mesmo autor *Catholiques Liégeois et question sociale* (1833-1914), *Cahiers des Études Sociales*, Bruxelles 1959.

precedido por um primeiro, realizado em 1885. Na realidade, já a partir de 1880 constata-se uma reação contra o anticlericalismo liberal no campo do ensino e uma preocupação em torno do salário justo na reflexão de Arthur Verhaegen e Georges Helleputte. Em 1885, é organizado o primeiro congresso social internacional, com a participação de Léon Harmel e Albert de Mun e de operários no debate. Desde o início do mesmo, duas posições antagônicas, a do corporativismo e a da democracia cristã vão se confrontar. O congresso mais importante foi o de 1890, durante o qual é lida uma carta do cardeal Manning, arcebispo de Westminster, que havia apoiado a greve dos dockers em Londres, defendendo uma medida justa para fixar salários justos. Neste congresso, discute-se também a questão da intervenção do Estado na economia e, sob este aspecto, duas escolas vão se confrontar - a de Anger e a de Liège. A primeira, liderada por Dom Freppel, a dos patrões do Norte, defendia o mínimo de intervenção do Estado. Já, a segunda, defendia a intervenção regular do Estado para estabelecer a paz social. O mesmo ocorre em relação às questões do sindicalismo e do sufrágio universal. Sobre estas matérias, não houve consenso, tanto que após os congressos de Liège, os conservadores fazem um contra-congresso em Malinas. Entretanto, as teses da escola de Liège, ainda que não tenham influenciado diretamente a Leão XIII, apareceriam no interior da *Rerum Novarum*⁹⁷.

Um outro antecedente imediato da *Rerum Novarum* é a União de Friburgo. Os grupos católicos preocupados pelo problema operário, especialmente na Alemanha, França, Bélgica, Itália e, também, na Áustria não trabalharam completamente isolados uns dos outros. Em torno a Dom Mermillod, primeiro bispo de Genebra⁹⁸, os líderes do catolicismo social sentiram a necessidade de se conhecerem e de intercambiarem seus métodos de ação e seus projetos. Neste sentido, em 1884, Mermillod convida Kuefstein, ligado ao grupo católico social austríaco Vogelsang, Loewenstein, ao *Katholikentag* na Alemanha, bem como a De la Tour du Pin, e

⁹⁷ Cfr. M. HENSMANS, *Les origines de la démocratie chrétienne en Belgique*, Bruxelas 1953.

⁹⁸ Ele é ultramontanista e infalibilista no Vat. I. Banido da França, se liga à obra dos Círculos Católicos Operários de Albert de Mun. Após é nomeado bispo de Lausane, mas reside em Friburgo.

funda a União Católica de Estudos Sociais e Econômicos, que se reúne anualmente. Em 1880, eles já serão 60 membros, formando um círculo fechado de aristocratas, ultramontanistas e que trabalham sobre a base do tomismo, com o objetivo de reconstruir uma sociedade cristã onde a Igreja pudesse recuperar sua influência perdida. Após cinco anos de trabalho, eles tinham elaborada uma versão, adaptada à época, da doutrina corporativa da sociedade⁹⁹: organização da sociedade no corporativismo antigo e intervenção do Estado através de uma legislação cristã. Em 1888, Mermillod, já cardeal, envia ao papa Leão XIII um Memorial Confidencial, que será publicado por Dom Mollette e que, em boa parte, será incluído na *Rerum Novarum*, especialmente no que diz respeito à propriedade privada e ao salário justo.

Outro fator que veio reforçar Leão XIII na idéia de que era tempo de intervir oficialmente na questão social está a posição do cardeal Gibbons, arcebispo de Baltimore. Entre 1887 e 1888, Gibbons leva a efeito uma série de gestões para evitar uma condenação dos Knights of Labour, a primeira organização operária americana¹⁰⁰, por parte do Santo Ofício. Este sindicato pluralista de trabalhadores, não confessional e independente dos patrões, fundado em 1869, em 1886 contava já com 2.500.000 associados. Ele exige reformas indispensáveis, entre outras, jornada de oito horas e, a trabalho igual, salário igual. A posição da Igreja oficial não é unânime - o episcopado canadense o condena, o episcopado americano reage positivamente e Roma se interroga. É quando Gibbons apresenta um memorial a Roma, aprovado por Manning, no qual defende o sindicato, insistindo que não há razão para a Igreja condená-lo quando suas reivindicações, não só respeitavam a Igreja, como defendem ideais da própria Igreja. O desfecho seria favorável ao episcopado norte-americano. Em 1888, Roma declara que tolera essa associação não católica, uma posição inédita na época e que aparecerá no texto final de *Rerum Novarum*.

⁹⁹ Cfr. R. AUBERT, *Les débuts du catholicisme...* op. cit., p. 161-162.

¹⁰⁰ *ibid.*, p. 162.

b) A reviravolta da Rerum Novarum no seio do Catolicismo Social e da Igreja

Leão XIII, através da *Rerum Novarum*, ao assumir oficialmente as teses centrais do pensamento social de Ketteler e da União de Friburgo, uma importante etapa da história do Catolicismo Social estava sendo concretizada. A Encíclica, resultado de múltiplas iniciativas levadas a efeito fora de Roma, mostra a importância dos leigos, mais uma vez, na vida concreta da Igreja¹⁰¹.

O texto teve duas redações preparatórias¹⁰²: o primeiro projeto foi redigido pelo padre Liberatore, totalmente corporativista e, o segundo, pelo padre Zigliara¹⁰³, menos corporativista e mais favorável à intervenção do Estado na questão social. O texto final foi minuciosamente revisto pelo papa que, de última hora, introduziu a possibilidade de organização de sindicatos independentes da Igreja, dos patrões e dos partidos políticos.

A Encíclica, em seu conjunto, afasta progressivamente a idéia do regime corporativista em favor das associações profissionais, o que abre oficialmente as portas ao futuro sindicalismo operário, ainda que Leão XIII permaneça católico integralista quanto aos princípios. A argumentação básica do texto está fundamentada sobre a lei natural de acordo com a visão do tomismo e apresenta a Igreja como garantidora do direito natural. Com isso, em nome da tradição escolástica, o papa queria reagir contra uma concepção individualista de sociedade e de propriedade. Ele propõe uma sociedade nem liberal e nem socialista, mais bem uma cristandade, baseada, não sobre o clero, mas sobre o povo, o que seria denominada mais tarde "nova cristandade"¹⁰⁴. A Encíclica, de um lado, reconhece o Estado

¹⁰¹ *ibid.*, p. 162-163.

¹⁰² Cfr. G. ANTONAZZI, *L'enciclica Rerum Novarum: testo autentico e reazioni preparatoria dai documenti originali*, Roma 1957.

¹⁰³ É um dominicano da Córsega, professor em Minerve, grande tomista, prefeito da Congregação de Estudos, bom em lógica, mas sem cultura moderna.

¹⁰⁴ O período de Nova-cristandade caracteriza-se pela tentativa de restauração de um regime de Cristandade - uma cristandade profana - não de cima para baixo, mas de baixo para cima. Tem suas teses inspiradas na *Rerum Novarum*, sua teologia elaborada a partir dos anos 30, entra em crise logo na década de 60 e será suplantado pelo período de pós-cristandade, oficializado pelo concílio Vaticano II.

moderno mas, de outro, volta à idéia de uma sociedade cristã. Quanto ao regime político, o papa refuta o corporativismo como uma obrigação e declara-se favorável às corporações livres, sem tomar posição, entretanto, frente à questão do sufrágio universal. Em relação às associações operárias, há uma preferência pelos dois tipos, a corporativa e os sindicatos.

Como pode-se constatar, a *Rerum Novarum* têm méritos e limites. Seu mérito está em que diante do fato da maior parte dos católicos sociais, dos decênios precedentes, continuarem nostálgicos da antiga sociedade cristã, preponderantemente rural corporativista, a Encíclica, fazendo eco dos setores de vanguarda do Catolicismo Social, afasta-se das utopias românticas para posicionar-se com realismo sobre o terreno análogo do socialismo reformista¹⁰⁵. Mas nisto está também o seu limite, pois levou-a a ser considerada como um documento essencialmente anti-socialista ou reacionário, em todo caso sem grande importância para o movimento de emancipação dos trabalhadores. Na realidade, a Encíclica, além de chegar tarde, recorre a uma argumentação abstrata, sem uma análise da situação real criada pelo desenvolvimento do capitalismo e moralizante e imprecisa sobre a maior parte das questões postas pela época, talvez por medo dos operários católicos passarem a aderir, cada vez mais, ao socialismo.

c) A evolução do Catolicismo Social para a Democracia Cristã

Com a *Rerum Novarum*, a facção mais de vanguarda do Catolicismo Social vai evoluir para a Democracia Cristã. Na verdade, a diferença entre ambos está nos meios que cada um utiliza para intervir na questão social¹⁰⁶. Em tese, o Catolicismo Social utiliza meios morais - ação caritativa individual ou organizada, educação, enquanto que a Democracia Cristã utiliza meios políticos - reivindicação dos direitos humanos, justiça social e direitos políticos.

¹⁰⁵ R. AUBERT, *Les débuts du catholicisme...* op. cit., p. 164.

¹⁰⁶ O número 213 da revista *Concilium*, 1987, edição francesa, apresenta diversos artigos sobre a Democracia Cristã européia e latino-americana que permitem uma boa visão da questão, mesmo em relação ao Catolicismo Social.

Esta marcará a passagem do modelo corporativista para a democracia baseada no sufrágio universal, especialmente a passagem de uma cristandade conservadora para uma nova cristandade reformista, o que vai colocar a Igreja numa situação muito favorável dentro da sociedade. Durante a cristandade conservadora, intransigente, a Igreja se encontrava na defensiva em relação à sociedade civil, centralizando sua ação sobre uma pastoral da família e da educação. Agora, com o desenvolvimento da neocristandade, a Igreja também se faz presente sobre o terreno social e político¹⁰⁷.

As fases da democracia cristã

A Democracia Cristã caracteriza-se por duas fases distintas, separadas uma da outra por quase um século¹⁰⁸. O primeiro embrião de democracia cristã aparece ainda durante a revolução de 1848 na França e designa os católicos que, se opondo fortemente ao tradicionalismo de Joseph de Maistre e à posição da Igreja em favor da monarquia, se engajam em prol de uma identificação da Igreja com o movimento republicano¹⁰⁹. Chegou a haver no parlamento francês um pequeno grupo de deputados que se identificava com esse nome. Defendiam que a posição pública da Igreja não devia basear-se sobre a aliança entre o trono e o altar, mas sobre a ação livre de seus membros. Esta primeira fase teve uma curta duração, coincidindo tão somente com o período da Segunda República. O fato é que a Igreja oficial não estava preparada para aceitar a idéia da soberania popular e de uma separação entre Igreja e Estado¹¹⁰.

A segunda fase democracia cristã aparece na Bélgica, na França e na Itália, logo após o lançamento da *Rerum Novarum*, interpretada pelos democratas cristãos, não somente como um apelo do papa à reforma social e moral mas, ao mesmo tempo, à reconstrução política da sociedade. Mas, igualmente nesta fase, a Igreja oficial tomou distância desta pequena vanguarda do movimento católico.

¹⁰⁷ Cfr. Pablo RICHARD, L'organisation politique des chrétiens en Amérique Latine - Nouveau modèle de démocratie chrétienne, em *Concilium* 213, 1987, p. 32.

¹⁰⁸ Cfr. Franz HORNER, L'Église et la démocratie chrétienne, em *Concilium*, 213, 1987, p. 41-52.

¹⁰⁹ *ibid.*, p. 50. Ela se baseia sobre o pensamento de Lammenais, Lacordaire, Ozanam, Maret e outros.

¹¹⁰ *ibid.*, p. 47.

A democracia cristã enquanto superação do Catolicismo Social

Tanto o Catolicismo Social como a Democracia Cristã têm em comum o ideal, ainda que por caminhos diferentes, de reconstruir uma ordem social cristã¹¹¹. Ambos se opõem diretamente às ideologias liberal ou socialista. Para eles, a ideologia liberal é a responsável pela decristianização e pela proletarização das massas. Ambos participam igualmente da rejeição da sociedade nascida em 1789. Trata-se precisamente do intransigentismo presente em ambos, levando a ver a ideologia socialista como um desenvolvimento do liberalismo¹¹² e propondo como antítese a harmonia da sociedade da Idade Média, que funciona, na prática, como um arquétipo simbólico¹¹³, paradigma da sociedade a construir.

Entretanto, no final do século XIX, a Democracia Cristã, especialmente após a publicação da *Rerum Novarum*, ao constituir-se em partido político¹¹⁴, irá ultrapassar pontos importantes do Catolicismo Social, estruturando-se como uma trilogia: uma dupla rejeição da via liberal e socialista e a superação da posição direita-esquerda por uma terceira-via, aberta a todas as correntes científicas modernas. Esta terceira-via caracteriza-se, primeiramente, pela rejeição do paternalismo. Para a Democracia Cristã, operário não tem necessidade de tutela, nem da Igreja, nem do Estado. Ele é capaz de autogovernar-se¹¹⁵. Defende ainda que a Igreja deva fazer parte constitutiva do Estado democrático moderno. Em segundo lugar, a Democracia Cristã aceita o Estado liberal, mas condena a economia liberal, na medida em que reivindica-se reformas estruturais a serem efetuadas pelo Estado. Pensa-se que para resolver a questão social basta agir através das estruturas do poder político. Em terceiro lugar, há uma reação a um duplo fixismo: o que considera como insuperável

¹¹¹ Cfr. Jean-Louis JADOULE, *De Pottier à Cardijn, un siècle de démocratie chrétienne*, em *La Revue Nouvelle*, 45^{ème} année, n^o1, janeiro 1989, p. 106-111.

¹¹² Cfr. J.-L. JADOULE, *op. cit.*, p. 106. Ele mostra como a democracia cristã não pode ser reduzida a um só programa, podendo-se encontrar nela tendências ora intransigente, ora integralista e ora reformista social.

¹¹³ Cfr. J. REMY, *op. cit.*, p. 151-173.

¹¹⁴ Ver Karl-Egon LÖNNE, *Les débuts des partis démocrates-chrétiens en Allemagne, en Italie et en France, après 1943-1945*, em *Concilium* 213, 1987, p.19-29.

¹¹⁵ Cfr. Franz HORNER *op. cit.*, p. 41-52.

a divisão entre ricos e pobres e a confusão de interesses das diferentes classes sociais, em função da pertença à mesma religião. Para a Democracia Cristã a luta pela emancipação dos operários deve partir do pressuposto de que patrões e operários tem interesses diferentes, ainda que ambas as partes sejam católicas, o que implica a criação de sindicatos independentes. Uma quarta característica da terceira-via da Democracia Cristã é a passagem da prática da caridade individual ou organizada para a promoção da justiça, através do estabelecimento de uma ordem de direito. A transformação da sociedade, não depende de uma ação caritativa mais intensa de pessoa a pessoa, no interior de associações católicas, muito menos de uma mera política social do Estado, através das estruturas sociais preexistentes, mas de uma reforma estrutural. Finalmente, em decorrência disto, para a Democracia Cristã, a democracia política é condição para uma democracia social. Aliás, trata-se de do ponto central da divergência entre o Catolicismo Social e a Democracia Cristã. Para esta, o programa do cristianismo só se realizará através de uma democracia política, dado que, segundo ela, democracia e cristianismo têm a mesma origem¹¹⁶. Ora, Leão XIII, na *Rerum Novarum*, não pensava assim. Para ele, a forma de regime político era indiferente, enquanto para a Democracia Cristã o regime deve ser democrático.

O conflito entre Catolicismo Social e Democracia Cristã e a crise modernista

A luta entre o Catolicismo Social e a Democracia Cristã, especialmente a tendência avançada, deu origem à conhecida "crise modernista" no seio da Igreja¹¹⁷. O modernismo foi mais uma tendência e uma orientação do que uma soma de doutrinas determinadas, aparecida por volta de 1900 na França, na Itália e, sobretudo, na Alemanha¹¹⁸. Poderia-se defini-lo como o encontro e a confrontação de um longo passado religioso fixista com um presente de outra inspiração, que se manifesta em algumas formas

¹¹⁶ *ibid.*, p.49

¹¹⁷ Cfr. G. THILS, *La chrétienté en débat*, Paris 1984.

¹¹⁸ Cfr. R. AUBERT, *La crise moderniste*, tome V, *L'Eglise dans la société libérale e dans le monde moderne (1848 à nos jours)*, da obra *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, *op.cit.*, p. 200-201

de Democracia Cristã, no movimento americanista, sob a forma que ele tomou na França, e em diversas correntes do reformismo eclesiástico.

Esta luta entre o Catolicismo Social e a Democracia cristã se dá na evolução da dupla matriz daquele movimento: intransigentismo-integralismo e integrismo-reformismo social.

O intransigentismo e o integralismo partem de uma atitude fundamental de Igreja: a refutação dos valores liberais. É impossível ceder sobre os princípios desta atitude fundamental, pois neles está toda a verdade do cristianismo. Daí decorre o integralismo, ou seja, um catolicismo que se recusa restringir-se ao domínio da consciência, para abarcar todo o humano e a totalidade da vida social¹¹⁹. A questão é como levar à prática a intransigência e o integralismo dentro de um mundo anticlerical, burguês e agredido pelo socialismo revolucionário. Propõe-se duas alternativas: a imunização das massas contra os erros modernistas, através de um amplo programa de moralização, e organização dos operários sobre uma base moral e cristã para restabelecer a harmonia entre as classes e refazer a cristandade. Pensa-se numa reaproximação dos elementos sãos da burguesia e na constituição de uma frente moderada para impor os princípios cristãos ao Estado.

Este binômio engendra um outro, o integrismo-reformismo social. Mesmo que sejam duas correntes rivais, na verdade um binômio não se sustenta sem o outro. O integrismo¹²⁰, uma radicalização do integralismo, tem como projeto um sistema social católico completo e se opõe à secularização ou à autonomia do temporal. A grande maioria dos católicos sociais se situa nesta linha. Busca-se restaurar o reino social do cristianismo, através de reformas, tirando todas as consequências sociais do dogma cristão.

¹¹⁹ Cfr. J. -L. JADOLLE, *op. cit.*, p. 107.

¹²⁰ Por volta de 1890, integrismo designa um partido político marginal na Espanha. Nos meios franceses adquire uma conotação pejorativa e se aplica aos que se opõem a qualquer progresso na ciência exegética e aos que combatem a abertura política e social do catolicismo.

Precisamente ao lado do integrismo está, por um lado, a Democracia Cristã moderada e, por outro, a Democracia Cristã avançada. A primeira, é uma das evoluções do Catolicismo Social. Trata-se de uma tendência que corresponde a um modernismo moderado que irá impulsionar o sindicalismo confessional e a Ação Católica, ainda que se continue a admitir a gestão do poder pela autoridade. A segunda, caracteriza-se por uma posição essencialmente democrática, taxada de modernismo prático, que não aceita a aliança católicos-liberais e nem a direção da hierarquia em matéria política e social. Defende o primado da consciência e a responsabilidade dos leigos dentro do mundo.

Na Itália, a Democracia Cristã avançada, articulada por Murri, tenta orientar toda a Opera dei Congressi dentro de uma opção pela democracia¹²¹. O projeto, entretanto, cai por terra quando em 1904 Pio X suprime a Opera dei Congressi. Murri cria, então, em 1905, a Liga Democrática Nacional. Também em vão pois, logo após, Pio X condenará o modernismo em geral e, em 1909, excomungará a Murri. Na França, o movimento Sillon caminha no mesmo sentido, mas igualmente é condenado por Pio X em 1910 por "infiltrações modernistas", posição, segundo ele, incompatível com as idéias tradicionais da Igreja. O papa volta a defender o corporativismo e a opor-se a todas as tentativas de ligar "cristão social" com "política" e, sobretudo, com democracia. Até 1918 a atitude da Igreja em relação à democracia será uma atitude de rejeição veemente. A maior parte dos partidos católicos, recriados ou reformados no final do século XIX, tiveram que fundamentar-se sobre um puro movimento social, politicamente frágil. Vários anos teriam que passar para que o programa político da democracia cristã fosse reconhecido pela Igreja como programa político. Após 1918, o Vaticano aceitaria como um fato a democracia moderna, ou melhor, a toleraria ou a deixaria de combater. Seria preciso esperar até 1944 para que a Igreja oficial desenvolvesse um conceito positivo da democracia cristã, ao menos em relação ao Estado¹²². Durante o pontificado de Pio XII, iria acentuar-se todavia o processo de centralização da Igreja Católica, com uma visão organicista da

¹²¹ Cfr. J. ZOPPI, *R. Murri e la prima democrazia cristiana*, Florença 1968.

¹²² Cfr. Franz HORNER, *op. cit.*, p. 51.

atividade dos católicos na direção do "mundo católico"¹²³. Entretanto, o processo de abertura ao mundo moderno desencadeado pelo Catolicismo Social e acentuado pela Democracia Cristã, ainda que lentamente, não cessaria de progredir, para desembocar no grande acontecimento do Concílio Vaticano II.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre 1848, ano em que Marx publicou o Manifesto Comunista, e 1891, ano em que Leão XIII publicou a primeira encíclica social *Rerum Novarum*, se passou mais de meio século. Muitas vezes, se tem oposto as duas datas para demonstrar com que atraso em relação ao movimento socialista, a Igreja tomou consciência dos valores do mundo moderno, mais concretamente do problema operário. Como pode-se constatar ao chegar ao final deste estudo, em parte é verdade. O papado e a maioria do episcopado e do clero europeus deste período, traumatizados pela Revolução Francesa e nostálgicos do antigo regime que eles idealizavam, não se davam conta das novas aspirações e necessidades e não mediam a amplitude do fenômeno da modernidade, da industrialização e suas consequências. Influenciados pela filosofia política de tipo tradicionalista, dominante no mundo católico na metade do século XIX, eram incapazes de fazer o discernimento entre o que, dentro dos princípios de 1789, tinha um valor positivo e preparava a longo prazo uma grande contribuição à ação da Igreja e o que era uma transposição, em termos políticos, de uma ideologia racionalista, herdeira do século das luzes. Confundia-se democracia com Revolução Francesa e esta com o questionamento de todos os valores cristãos tradicionais. Durante anos, se vai combater o liberalismo, estigmatizado como o "erro do século".

Consequentemente, não é dos meios mais abertos à democracia política - entre os católicos liberais - que sairão os católicos sociais do fim do pontificado de Pio IX (1846-1878) e de Leão XIII (1878-

¹²³ Cfr. Andrea RICCARDI, *Le Vatican de Pie XII et le parti catholique*, em *Concilium*, 213, 1987, p. 53-68.

1903). Ao contrário, eles virão dos adversários mais ferrenhos do liberalismo, à primeira vista simples reacionários, ainda que o fossem. Suas realizações, entretanto, foram fazendo avançar seus postulados teóricos intransigentes, constituindo-se num movimento eclesial que exerceu papel preponderante no processo de depuração e assimilação dos valores do mundo moderno por parte da Igreja e contribuindo diretamente para a elaboração Doutrina Social da Igreja.

Por isso, o Catolicismo Social é passagem obrigatória, não só para compreender o desfecho do processo de reconciliação da Igreja com o fenômeno complexo e ambíguo da modernidade, como também para entender as bases da nova relação Igreja-Mundo, consagrada pelo Concílio Vaticano II.

Endereço do Autor:
ITEPAL-CELAM
Transversal 67 No. 173-71
A.A. 2533553
Santafé de Bogotá, D.C.
Colombia



DEL 23 DE OCTUBRE AL 24 DE NOVIEMBRE DE 1995

**LA PASTORAL BÍBLICA
Y EL FENÓMENO
DE LAS SECTAS**

CURSO-SEMINARIO

NUEVA PRAXIS ECLESIAL DESDE LA ECONOMIA DEL ESPIRITU

SUMÁRIO

Luis Martínez S.

Laico chileno, teólogo, profesor en el Instituto Teológico de la Universidad Católica de Temuco.

No Kairos latino-americano atual, o sinal dos tempos que interpela com maior força nossas comunidades é o despertar da consciência ética dos povos. Este sinal foi sentido pelos nossos pastores em Santo Domingo como um chamado a aprofundar a opção pelos pobres como uma opção pelas culturas, que se traduza numa verdadeira Evangelização inculturada. Ao autor, pareceu-lhe que redescobrir, a partir da economia cristã, ação santificadora e vivificadora do Espírito Santo no meio dos povos levando adiante o projecto de Deus, pode dar grandes luzes para a práxis da inculturação pois, ele acompanha a todo ser humano e a todo povo, está em sua cultura, em sua sabedoria e em sua espiritualidade.

INTRODUCCION

Este artículo ha sido escrito como un eco, desde la reflexión creyente de nuestras comunidades, a las voces que se alzan hoy en día por todo nuestro continente reivindicando la peculiaridad de las culturas en sus expresiones económicas, políticas, éticas y religiosas. Este «signo de los tiempos» que nos interpela ha sido escuchado por nuestros pastores en Santo Domingo, en donde manteniéndose dentro de la tradición Medellín-Puebla, profundizaron su opción preferencial por los pobres en una invitación a la «Evangelización Inculturada». Pensamos que una reflexión desde la *economía* del Espíritu Santo, viene a enriquecer dicha opción y a dar nuevas luces para una práctica eclesial que se quiera verdaderamente «católica».

Es un hecho que el despliegue teológico en torno al Espíritu Santo ha sido más bien mínimo, comparado con otros cánones de nuestra fe. Sobre el Espíritu Santo la reflexión ha sido bastante precaria, a tal punto que el Espíritu aparece, en la mayoría de los casos, en una relación de subordinación directa a la Iglesia. Nos atreveríamos a decir, con palabras arriesgadas, que el Espíritu es el gran prisionero de la Iglesia, pues se le reconoce una acción puramente intraeclesial, sobre todo, en los sacramentos y en la consolidación de la estructura institucional que ésta se ha dado¹.

¹ Desde nuestro parecer, cuatro han sido los mayores obstáculos que ha encontrado la pneumatología para su desarrollo en clave liberadora: el primero lo situamos en el excesivo «teologismo» que se amparó de la reflexión creyente católica, sobre todo bajo la influencia de la escolástica; el segundo, la centralidad que ha alcanzado la discusión en torno al «filioque»; el tercero, viene del «eclesiocentrismo» y, por último nos encontramos con el intento de «monopolización» de la Gracia que se dio en el discurso católico. Damos como ejemplo algunos títulos al respecto: N. AFANASSIEFF, *L'Eglise du Saint Esprit*, Cerf, Paris 1975; G. HAYA PRATS, *L'Esprit, force de l'Eglise*, Cerf, Paris 1975; J. MOLTMANN, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1978; Y. CONGAR, *Je crois au Saint-Esprit*, 3 vol, Cerf, Paris 1979-1980; H. MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Eglise* (2 vols), Cerf, Paris 1979; AA.VV., *L'Esprit-Saint et l'Eglise*, Fayard, Paris 1969; *Théologie du Saint Esprit dans le dialogue oecuménique*, Centurion, Paris 1981; L. BOFF, *Gracia y liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987.

Tal vez por ser la persona de la Trinidad más difícil de aprehender, resulta ser también la más fácil de olvidar o de manipular en favor de los propios intereses. En todo caso, si bien del Padre sabemos que se conmueve hasta las entrañas con el sufrimiento de su Pueblo; y del Hijo sabemos que asumió la causa de los pobres hasta hacerse un crucificado más de la Historia; del Espíritu, por el contrario, se ha reflexionado muy poco. Un cierto discurso, deliberada o inconscientemente, nos lo ha ocultado. Esto es lo que quisiéramos desarrollar en esta exposición tratando de recuperar lo mejor de la Pneumatología católica, que pueda ayudarnos en el empeño de una mejor asunción de la «cuestión cultural» que nos desafía desde la historia de los pobres de nuestro continente.

Hoy en día va resultando cada vez más evidente que todo intento de hacer Pneumatología debe estar profundamente enraizado en el dato bíblico, que muestra la actividad del Espíritu Santo abrazando toda la historia de la Salvación². Así, hacer teología del Espíritu Santo es escrutar con ojos maravillados su acción vivificadora permanente en medio de la historia de los hombres, alentando las diversas concreciones culturales que han ido humanizando, en consonancia con el Proyecto divino, a los hombres y mujeres que pueblan nuestro planeta desde hace algunos millones de años.

1. LA «ECONOMÍA» DEL ESPÍRITU SANTO

Nos parece que en este último tiempo al interior del mundo católico ha ido creciendo una reflexión pneumatológica que resulta de una gran pertinencia al momento de abordar de una manera más dinámica y acorde con los nuevos procesos que estamos viviendo, la cuestión de una nueva praxis eclesial. Dicho discurso, reflexionando desde la «economía» cristiana, va redescubriendo la acción santificadora y vivificadora del Espíritu Santo en medio de los pueblos llevando adelante el Proyecto liberador de Dios. Esta acción

² El está ya presente sobre las aguas primordiales de la creación (Gn 1,2) y es «el agua de la vida» que irriga los cielos y tierras nuevas que anhelamos (21,6; 22,1.17).

no tiene límites ni de espacio ni de tiempo, ni de lengua, ni de cultura, ni de religión. El Espíritu Santificador y Dador de vida, que acompaña a todo ser humano, está presente y actúa en la cultura, en la sabiduría y en la espiritualidad de cada pueblo.

Así, desde esta nueva clave de lectura, el mayor esfuerzo de la Pneumatología de hoy en día se va centrando principalmente en dar cuenta de la relación liberadora que existe entre el Espíritu Santo y el mundo; en esto somos del mismo parecer que el teólogo ortodoxo H. Paproski, quien reconoce que:

"El problema fundamental de la Pneumatología no es establecer la relación del Espíritu Santo con las otras personas de la Trinidad -lo que resulta inverificable, incluso por la vía de la experiencia mística- sino clarificar la relación de la Tercera Persona con el mundo"³.

La fe cristiana ha siempre aceptado la presencia viva y actuante de Dios en el mundo. Sin embargo dicha realidad misteriosa no ha sido hasta ahora suficientemente profundizada con todas las consecuencias prácticas y teológicas que ella comporta, pues se ha visto reducida, ya sea a una especie de panegirico de la acción de Dios en y por la Iglesia, dejando de lado la acción de Dios en los procesos históricos y culturales de los pueblos que se encontraban o se encuentran fuera de la órbita cultural y religiosa del llamado occidente cristiano.

1.1. La «economía» del Espíritu en la Sagrada Escritura

La Sagrada Escritura nos da testimonio del Espíritu como aquel que va llevando adelante el Proyecto de Dios, que es un Proyecto de Vida, en colaboración estrecha con aquellos que aceptan «convertirse» y entrar en la dinámica de dicho Proyecto. Esta relación estrecha del Espíritu con el Proyecto de Dios nos lleva a recuperar toda la fuerza de la acción del Espíritu Santificador en la historia humana, pues allí donde la vida crece, allí debemos reconocer y buscar su manifestación; por el contrario, allí donde reina la muerte,

³H. PAPROCKI, *La promesse du Père*, Cerf, Paris 1990, p.120.

no es posible reconocer la acción del Espíritu⁴, si no es «*sub specie contrarii*». De hecho ni la praxis histórica de Jesús ni la acción del Espíritu en el mundo pueden comprenderse en su más profunda significación, si ellas no son puestas en relación subordinada a la realización del Proyecto de Dios para/con el hombre.

Ya desde el Antiguo Testamento, cuando sobreabunda la vida se experimenta allí la presencia del Espíritu de Dios; por ello se dice que El está presente en la creación (Gn 1,1ss), El transforma el desierto en un huerto (Is 55,1ss), El redona la vida a los huesos secos (Ez 37). Por el contrario, cuando Yahvé retira su «aliento», la muerte se hace presente (Gn 6,3ss; Sal 51,11ss). Podemos decir que para la espiritualidad bíblica, el Espíritu es ante todo un Espíritu Vivificador, que en último término resulta sinónimo de Santificador, pues ser «santo» equivale a poder permanecer en la presencia de Dios, es decir, en la plenitud de la vida.

Para Israel Yahvé se manifiesta fundamentalmente como un Dios de la vida, que se conmueve frente a la opresión de los hombres e interviene en su historia liberando (Cfr. Ex 3; Jer 10,10; Sal 42,3; 145.); de ahí que su pueblo pueda poner toda su esperanza en él (Sal 71). Yahvé está por su Espíritu presente en medio de su pueblo, suscitando profetas y liberadores políticos que sostengan la esperanza del pueblo. Esperanza de un Mesías (Sal 72) y de ese «día», cuando su Espíritu vivificador será dado a todos los hombres (Is 4,4-6) y les renovará el corazón (Ez 36, 26-27), en los tiempos de una nueva creación (Ez 11,19; 18,31; 36,26; 37,1-14).

En esta misma perspectiva apuntan los evangelistas testimoniando la praxis de Jesús como una praxis eminentemente «espiritual», es decir, animada por la acción del Espíritu, sería vaciarla de su contenido más profundo; del mismo modo, hablar del Espíritu olvidando la gesta liberadora de Jesús, sería desvirtuar la dinámica de su obra, como fuerza vivificante y humanizante en vista a la realización del «Designio/Voluntad» del Padre (Mt 6,10b). Para los evangelistas esto resulta una verdad incontestable: es en la praxis de

⁴ Para San Pablo, así como la vida manifiesta la acción del Espíritu Santo, la muerte refleja la acción del espíritu de la carne y se encuentra en abierta oposición al «deseo de Dios» (cfr. Rom 8, 5-8).

Jesús que el Espíritu se nos revela y es la presencia del Espíritu Santo que le da la significación última a su práctica:

«El Espíritu del Señor está sobre mí.
El me ha ungido para traer la buena nueva a los pobres,
para anunciar a los cautivos su libertad
y a los ciegos que pronto van a ver,
para despedir libres a los oprimidos
y para proclamar el año de la gracia del Señor»
(Lc 4, 18-19)

Con estas palabras Jesús da a conocer su programa, la misión que el Padre le ha acordado, y es en el interior de ésta que debemos situar la revelación que él nos hace del Espíritu Santo, es decir, que debemos buscar más que en sus palabras, en su práctica cotidiana de liberación de los oprimidos, el rostro verdadero de su Dios. De hecho, las referencias al Espíritu que encontramos en boca de Jesús son numéricamente pocas (Cfr. Mc 3,28-30; Jn 14,16s), pero no por eso deja de hacerse permanentemente presente en él la realidad del Espíritu⁵.

Para los evangelistas, toda la vida de Jesús está empapada del Espíritu Santo⁶; su encarnación es vista como obra de éste (Lc 1,35; Mt 1,20), sobre él descende el mismo Espíritu capacitándolo para su misión en el bautismo (Mc 1,9-11; Lc 3,21-22; Jn 1,32-33); su programa mesiánico está sellado por la fuerza del Espíritu Santo (Lc 4,18). Este mismo Espíritu lo «empuja al desierto» (Mc 1,12) y lo fortalece en su regreso a Galilea (Lc 4,14). Es por la fuerza (*dynamis*) y con la autoridad (*exousía*) del Espíritu que realiza milagros y gestos liberadores (Mc 3,20-30). Finalmente, es éste mismo Espíritu que descende sobre toda la comunidad apostólica reunida en Pentecostés para animarlos a continuar la obra comenzada por su Señor (Hch 2).

En el evangelio de Juan⁷, la obra de Jesús no es sino la de comunicarnos su Espíritu para llevar a término la obra creadora de

⁵ Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983, p. 41-89.

⁶ En el decir de san Basilio el Espíritu Santo se convirtió, en «unción» (o carisma) de Jesús (*Sur le Saint-Esprit, Sources Chrétiennes (SC) 17 bis*, Cerf, Paris 1968, 16,39).

⁷ Cfr. J. MATEOS - J. BARRETO, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Cristiandad, Madrid 1980; *El Evangelio de Juan*, Cristiandad, Madrid 1982.

Dios. Realidad que se completa en su resurrección, cuando su cuerpo mortal se ve completamente transfigurado en un cuerpo espiritual, es decir, que alcanza la plenitud de la vida divina (Cfr. 1 Cor 15,45). En el paradigma teológico de Juan, donde las tinieblas surgen como oposición a la luz/vida/Espíritu y como símbolo del mal y de la muerte, que pueden, siguiendo al profeta Isaías, especificarse en términos de opresión (Is 42,6; 49,9) o de injusticia (Is 59,9), la decisión fundamental del hombre, de todo hombre y de toda cultura, aparece formulada como la opción entre la luz/vida y la tiniebla/muerte (Jn 3,19-21). Pablo reconoce tempranamente que la obra del Espíritu Santo en Jesús es paradigmática, que con él se abre una nueva era de la humanidad en donde el Espíritu trabaja en cada uno de los hermanos de Jesús (Col 1,15ss).

En definitiva, digamos que el Dios de Jesucristo es un Dios que hace historia con los hombres, pues tiene una Voluntad, un Designio y un Proyecto sobre su creación: el Reino de Dios. Con palabras del obispo P. Casaldáliga, podemos decir que el Reino de Dios es el deseo más profundo de Dios:

«el sueño, la utopía que Dios mismo acaricia para la historia, su designio sobre el mundo, su arcano misterio escondido por los siglos y revelado ahora plenamente en Jesús»⁸.

En consecuencia si Jesús, el Mesías de Dios, nos reveló este Proyecto como Reino de Dios, es en el servicio a ese reino que se debe entender e interpretar toda la vida de la comunidad eclesial. Esta no se reúne, no se alimenta y no encuentra su finalidad en sí misma, sino en ese Reino que el Espíritu que la va congregando la anima a construir. Así, el Reino se convierte en la utopía movilizadora de toda la práctica eclesial en vistas a esa «tierra nueva, donde habitará la justicia», a esos «cielos nuevos y la tierra nueva donde Dios enjugará toda lágrima» (Ap 21, 3-4). Todo el sentido de la vida de los seres humanos encuentra su punto máximo en el Reino, que de una u otra forma se encuentra presente en las grandes utopías que las diferentes culturas han ido produciendo como respuesta a este llamado del absoluto.

⁸ P. CASALDÁLIGA - J.M. VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Sal Terrae, Santander 1992, p. 138.

Así pues, nosotros no podemos hoy entender ni hablar del Espíritu Santo si no es en este contexto de salvación; él no está a la obra en el mundo para satisfacer nuestra curiosidad intelectual, pero sí para adelantar la vida de los hombres y mujeres de nuestra humanidad, para, en la historia de los hombres y de los pueblos de ayer y de hoy, revelarnos el Proyecto de Dios para y con nosotros. El Espíritu Santo con su obra permite acceder al conocimiento del Hijo, porque va actualizando en la historia de los hombres su gesta liberadora, creando así las condiciones para el encuentro de toda la humanidad entre sí y con el Hijo (Cfr. 1 Cor 12,13). El es el Espíritu del Señor (2 Cor 3,7; Flp 1,19; Rom 8,9; Gal 4,6) porque su acción se orienta al cumplimiento del Proyecto del Padre por el que el Hijo dio su vida. El Espíritu Santo va, entonces, revelándonos en la marcha histórica de cada hombre y de cada pueblo, el rostro verdadero de Dios, y animándonos a emprender nuevos caminos que hagan avanzar la vida en abundancia. Por eso el Espíritu y su acción no son algo del pasado, sino que permanecen siempre presentes actualizando para nosotros hoy el compromiso de Dios con el hombre.

Si bien la economía santificadora del Espíritu se hace realidad en el mundo de un modo diferente a como ella se nos manifestó en el Hijo, éstas no están, de ninguna manera, en oposición, sino que ambas se entroncan en este «Proyecto misterioso» de Dios (Ef 1,9) para/con el hombre que se nos ha revelado «en diversas ocasiones y bajo diferentes formas» hasta llegar a los tiempos en que la praxis del Logos/Proyecto encarnado nos lo ha desvelado definitivamente (Hb 1,1)⁹. Con su acción santificadora y vivificadora, el Espíritu anticipa en el hoy y aquí histórico y cultural de los hombres, la concreción del Proyecto hasta cuando éste sea una realidad definitiva en todos (1 Cor 15,28). De este modo podemos concluir que, una correcta comprensión del Espíritu Santo y de su acción en medio de la historia de los hombres debe mantenerse fiel a la

⁹ La acción del Espíritu y la praxis liberadora del Hijo son inseparables, pues, en el decir de San Irineo (+208), ellos son «las dos manos del Padre» con las cuales éste nos va modelando de acuerdo a su Proyecto (Irineo DE LYON, *Contre les hérésies* V, SC 153, Cerf, Paris 1969, 6,1). Resulta interesante ver como en los textos de Pablo se les atribuyen las mismas funciones: ambos están en los bautizados (1 Cor 1,3; 2 Cor 5,7; Rom 8,9) y moran en los corazones de los fieles (Rom 8,10; 2 Cor 13,15; Gal 2,20; 1 Cor 3,16).

relación estrecha que existe entre el Espíritu y el Proyecto de Dios para/con el hombre.

1.2. La «economía» del Espíritu Santo en la tradición de las iglesias orientales

Para los autores orientales Pentecostés es el anuncio de la buena noticia de la presencia actuante del Espíritu Santo en medio de la creación. Si el Hijo se había alejado del mundo por la Ascensión, el Espíritu Santo desciende hipostáticamente al mundo en Pentecostés, que se vuelve memorial por excelencia del Espíritu entrando en la historia de los hombres:

«En Pentecostés el Espíritu Santo no desciende solamente sobre la Virgen María, como en la Anunciación, ni sobre Jesús como en la Epifanía, sino que él desciende sobre todos y sobre todo, dicho de otra manera, sobre la humanidad y la naturaleza entera (el «cosmos» de los iconos de Pentecostés). Se produce una divinización de todo lo creado...»¹⁰

De esta manera, el discurso de Pedro, con su clara alusión a la profecía de Joel 3, viene a enfatizar esta teología de la bajada del Espíritu Santo a toda la humanidad, pues lleva a pensar que en Pentecostés comienzan por la acción del Espíritu los «últimos días» donde el Espíritu llenaría toda la historia humana.

Para el P. S. Boulgakov esta reflexión sobre la presencia del Espíritu Santo en la creación entera¹¹ se encontraría profundamente arraigada en la liturgia y en la iconografía oriental, sobre todo en la fiesta litúrgica de Pentecostés donde se celebra la transformación de la creación entera bajo la acción del Espíritu¹². De este modo, podemos decir que para el pensamiento oriental, Pentecostés es celebrada como una «nueva creación»¹³.

¹⁰ S. BOULGAKOV, *Le Paraclet*, Aubier, Paris, 1946, p. 266.

¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 148s.

¹² G. LEMPOULOS, "El icono de Pentecostés", en *Al viento de su Espíritu. Reflexiones sobre el tema de Camberra*, WCC Publications, Ginebra 1990, p. 3-10.

¹³ Cfr. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Cerf, Paris 1975, p. 227s.

En la persona de los apóstoles todo el cosmos se ve introducido en esta nueva creación por el Espíritu Santo; de allí que la comunidad eclesial no pueda en ningún caso monopolizar el Don de Dios que fue entregado para todos los hombres, al contrario, ella debe regocijarse al descubrir su acción re-creadora fuera de sus fronteras visibles.

Este aspecto recreador del Espíritu Santo aparece insinuado con claridad en uno de los símbolos bíblicos que lo representa: la paloma. Esta nos lleva a recordar la vida nueva que recomienza después del diluvio (Gn 8,11) y que en los evangelios se anuncia como fruto de la obra del Mesías, el ungido del Espíritu¹⁴. Siguiendo esta misma referencia a la alianza de Dios con Noé, el Metropolitano G. Khodre descubre en ella una «alianza cósmica», que el Espíritu Santo mantiene en la actualidad por su acción entre los pueblos, pues Dios permanece siempre fiel a su palabra:

«Estamos allí frente a una alianza cósmica que continúa fuera de la alianza abrahámica. En esta alianza viven los pueblos que no han conocido la palabra dirigida al padre de los creyentes»¹⁵.

Ahora bien, si el Espíritu Santo participa activamente en medio de los pueblos actualizando esta promesa, lo hace en cuanto que él es «dador de vida», es decir, que su presencia y su acción, en medio de los hombres, consisten principalmente en promover y conservar la vida; luego, la afirmación de Irineo «allí donde está el Espíritu, allí está la Iglesia»¹⁶, debe ser matizada, pues, desde esta economía vivificadora del espíritu, podemos asegurar que las «fronteras» de la

¹⁴ Cfr. P. MATTA-EL-MESKIN, La Pentecôte, en *Irenikon* 50 (1977) n.1, 37-38.

¹⁵ G. KHODRE, Christianisme dans un monde pluraliste. L'économie du Saint-Esprit, en *Irenikon* (1971) 197.

¹⁶ Irénée DE LYON, *Contre les hérésies* III, SC 211, Cerf, Paris 1974, 24,1.

Iglesia no coinciden necesariamente y siempre con las fronteras de la institución eclesial¹⁷.

En consonancia con lo afirmado en Hechos 10,45: «El don del Espíritu Santo se derrama también sobre los paganos», se puede constatar que el Espíritu ha actuado y actúa sin la Iglesia, mucho más allá de ella, en el «nuevo templo de la humanidad», pues «no hay fronteras que sean fronteras para él»¹⁸. Además, todo hombre que se sitúa en la órbita vivificadora del Espíritu Santo, se vuelve «espejo» de ese mismo Espíritu¹⁹.

Esta presencia sin fronteras del Espíritu Santo lleva a la Iglesia oriental a formular este misterio en, como era de esperar, categorías litúrgicas. En efecto, ello es descrito como una «liturgia cósmica», en la que toda la creación está comprometida²⁰. Así, pues, en la acción litúrgica de la Iglesia se hace palpable la otra liturgia inefable que el Espíritu celebra con toda la creación, en medio de la pluralidad cultural y religiosa de todos los pueblos.

En definitiva, el pensamiento oriental sobre la economía del Espíritu Santo, confirma nuestra tesis, de la acción de aquel que es «Señor y Dador de Vida», mucho más allá de las estrechas fronteras del Pueblo de Israel y de la Iglesia, y esto, en el tiempo y en el espacio, debido a su economía propia en la historia de los hombres.

¹⁷ Estamos de nuevo, al formular la cuestión de las fronteras de la acción del Espíritu Santo y aquellas de la Iglesia, en uno de los problemas cruciales de la eclesiología, aquel de la misión de la Iglesia, de su razón de ser fundamental. De hecho, el problema de las fronteras de la Iglesia comenzó ya a ser discutido en los tiempos de Cipriano de Cartago, sobre todo en relación a la validez de los sacramentos administrados fuera de la comunión eclesial. La respuesta más aceptada al respecto es que Dios «no se ha atado las manos» con los sacramentos de la Iglesia, sino que él posee otros caminos, a veces desconocidos o sorprendentes para nosotros, para manifestar su amor por el hombre. Los límites de esta acción salvadora de Dios, en la que reconocemos la economía del Espíritu, no pueden entonces «asimilarse» a las fronteras institucionales de la Iglesia, pues el Espíritu puede y actúa mucho más allá de estos límites estrechos (cfr. H. PAPROCKI, *op.cit.*, p.113s).

¹⁸ *ibid.*, p.105. 124.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 47.

²⁰ Cfr. *ibid.*, p.105.

1.3. La «economía» del Espíritu Santo y la historia humana

Podemos decir que la economía del Espíritu Santo alcanza toda su magnitud en la vivificación o santificación de las personas, es decir, en su entrada en la esfera divina, que no es un espacio o un tiempo que nos sean ajenos, sino la historia de los hombres vivida en tensión dinámica con el Proyecto de Dios. Todo aquello que es vida, justicia y santidad en las personas y en las culturas de la humanidad es manifestación de su acción permanente en medio de la creación. El es «Señor y fuente de la vida» que dirige el curso de la historia y de la evolución social impulsando a todos los hombres a la comunión²¹.

Esta acción santificadora y vivificadora del Espíritu en la historia de los hombres no se inició con la encarnación de Jesús, ella le antecede y le sucede, mas es en él que se nos revela su pleno sentido, pues el Proyecto de Dios se ve realizado definitivamente en un hombre, Jesús de Nazaret, que corona el acto creador de Dios. Qué significa esto? Significa que la historia de los hombres está grávida del Espíritu Santo; es en la historia de todos los pueblos, y no de algunos privilegiados²², donde el Espíritu va tejiendo su propia historia de santificación y recapitulación escatológica de todo lo creado. Así, tanto el Espíritu que «sopla donde quiere», como su fuerza liberadora, que penetra la historia, se van manifestando en todos aquellos procesos humanos que apuran o hacen ya presente el Proyecto de Dios.

Tal acción del Espíritu no es en ningún caso marginalización de la acción del hombre; éste permanece hombre en su integridad, es decir, protagonista de su historia. Como lo hemos visto en nuestra parte etnológica, el hombre es un ser cultural, que va interpretando y transformando el mundo natural en que vive y es en este proceso de culturización que él hombre ejerce toda su capacidad de respuesta a la propuesta divina de un mundo más humano para todos. Si para san Pablo el hombre vive y se mueve constantemente en el interior

²¹ Cfr. *Lumen Gentium*, n. 13; *Gaudium et Spes*, nn. 22-26; *Apostolicam Actuositatem*, n. 27.

²² El caso de Israel, es para nosotros un caso "paradigmático", es decir una clave de lectura para la historia de todos los pueblos.

de la dinámica divina de la salvación (Hch 17,28), para los antropólogos, el hombre vive y se mueve en un medio cultural que se le impone por la endoculturación y del cual, al mismo tiempo, es re-creador y responsable. Si ambas afirmaciones son verdaderas, entonces no puede haber contradicción entre ellas, incitándonos a una lectura teológica de toda la realidad cultural humana como el lugar ordinario en que se vive el encuentro salvífico²³.

Toda la realidad humana se va desarrollando inmersa en esta «atmósfera» salvadora de la gratuidad del Proyecto de Dios, que atraviesa toda la historia humana y frente a la cual todo hombre y toda cultura debe definirse. Ahora bien, si el hombre se encuentra inmerso en una «atmósfera» cultural que lo precede y frente a la cual se le exige también una decisión, entonces, es al interior de esta atmósfera cultural concreta que el Espíritu Santo va actuando y manifestándose al hombre como Señor de la vida y de la plena hominización.

Cada cultura hace, entonces, las veces de mediación sacramental por la cual Dios llega a cada hombre con la bondad de un Padre que quiere la vida en abundancia para sus hijos, y esto a pesar del pecado o la ambigüedad que sabemos están presentes en toda realidad humana. En definitiva, lo que está en juego detrás de nuestra reflexión sobre la presencia actuante del Espíritu Santo en cada universo cultural, es el misterio del amor gratuito y personal de Dios para con cada uno de sus hijos.

Todos los hombres, de cualquier cultura, están invitados a responder al Proyecto de Dios, y esto dentro de sus categorías culturales propias e incluso en sus categorías religiosas propias. Por ello, la comunidad cristiana debe ser «sacramento» de esta acción universal del Espíritu, dentro de los límites que la economía pneumática le impone, es decir, desde la riqueza o pobreza de los padrones culturales presentes en el medio en que ella debe testimo-

²³ Podríamos decir que, si Dios quiere la salvación de todos los hombres, el camino ordinario de salvación deberían ser las culturas propias (cfr. K. RAHNER, "Histoire de salut et la révélation", en *Traité fondamental de la Foi*, Le Centurion, Paris 1983, p.163-202).

niar la acción salvadora de Dios²⁴. La comunidad cristiana no podría sino acoger con alegría la diversidad cultural y religiosa de los hombres, y desde allí caminar hacia la unidad en el Proyecto de Dios, bajo el impulso del Espíritu que se prodiga en el corazón de los justos. Una vez más, la tolerancia debe marcar el camino de la comunidad, pues, aunque bajo ropajes sumamente diversos, es el mismo Espíritu que está santificando y vivificando en el corazón de todas las culturas y religiones de la humanidad.

Reconociendo que el Espíritu Santo ha sido enviado al pueblo de Dios, no en vistas a él mismo, sino en vistas a la humanidad entera, para allí llevar a cabo una «nueva creación», toda la acción del Espíritu en el mundo y en la Iglesia queda inscrita en la dinámica de la realización del Proyecto de Dios para toda la humanidad, y especialmente, en medio de los pobres²⁵. De hecho, el Espíritu Santo sería «la realización actual del Reino de Dios», que no es supresión de éste, sino prenda y señal de su realización definitiva en medio de la historia de los hombres.

La obra del Espíritu Santo sería la regeneración del ser humano (Jn 3, 5.6.8.), el comienzo de una nueva humanidad incorporada a Cristo (Ef 5, 15-18; 4,23), en donde el hombre posee la plenitud del Espíritu²⁶. Lo que es novedoso en este enfoque es que la nueva humanidad no es sinónimo de comunidad eclesial, sino vocación de todas los pueblos y culturas, lo que restituye un estatuto teológico a la historia de los pueblos, que va mucho más allá de la historia de la institucionalidad católica²⁷:

²⁴ Cfr. L. BOFF, «A Igreja, sacramento do Espírito Santo», en AA.VV., *O Espírito Santo. Pessoa, Presença, Atuação*, Vozes, Petropolis 1973, p. 108-125.

²⁵ Cfr. J. COMBLIN, *El Espíritu Santo y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987, p. 65.

²⁶ Cfr. C. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Secretariado Trinitario, 1978, p. 53-83.

²⁷ Esta intuición nos parece de gran importancia, pues en algunos casos, la resistencia a ésta, y por muy contradictorio que nos parezca a primera vista, puede ser expresión del Espíritu de vida. Nos referimos especialmente a aquellos pueblos que han rechazado el «cristianismo», como única posibilidad de sobrevivencia cultural. Es el caso de la «de cristianización» o «desevangelización» que piden muchos pueblos indígenas latinoamericanos (cfr. Macroecumenismo, evangelización, desevelización, Conclusiones de la Asamblea continental del Pueblo de Dios, en *Esperance des pauvres*, 332 (1993) IV, 1.5.8).

«La creación no es inerte, pasiva, estable. Está en movimiento. La humanidad está anhelando una liberación. Camina hacia un hombre nuevo. El Espíritu Santo está ya presente y activo en todo este proceso»²⁸.

Así, si podemos afirmar que el lugar de la acción del Espíritu Santo es, sin lugar a dudas, la historia de los hombres, al interior de la tradición teológica latinoamericana se ha ido desarrollando una mayor conciencia de la acción del Espíritu como «*dynamis*» de la marcha histórica y cultural de los pobres:

«Experimentamos cómo el Espíritu de Jesús alienta las resistencias y las luchas de los pobres, los subleva y les incita a tomar la historia en sus manos y a organizarse para transformar el mundo. Descubrimos la acción del Espíritu en las luchas liberadoras de los pobres»²⁹.

Aunque nos resulte escandaloso, debemos aprender a discernir detrás de las prácticas de los pobres y marginados, de la riqueza de sus culturas, de sus movimientos de liberación, la «*dynamis*» del Espíritu Santo, pues el lugar privilegiado de la acción del Espíritu Santo en la historia es la práctica liberadora de los pobres:

«El Espíritu actúa en la historia por la mediación de los pobres. Cuando los pobres consiguen actuar en la historia, allí está actuando el Espíritu de Dios»³⁰.

Esta afirmación de la acción del Espíritu del Señor en el mundo de los pobres, en medio de las comunidades que se esfuerzan por rastrear las manifestaciones y las interpelaciones de Dios en la historia presente que les toca vivir, va ayudando a la explicitación de la fe, según la promesa de Jesús: «Y cuando venga él, el Espíritu de la verdad, los introducirá a la verdad total» (Jn 16,12). La historia reciente de la Iglesia latinoamericana, es decir, con la «tradición Medellín-Puebla», comienza una nueva etapa marcada por el «re-encuentro» de la Iglesia con el mundo y la cultura popular; período de rica interfecundación e intervaloración: el Pueblo se hace Iglesia

²⁸ J. COMBLIN, *op.cit.*, p. 72.

²⁹ P. CASALDÁLIGA - J.M. VIGIL, *op.cit.*, p. 204.

³⁰ J. COMBLIN, *op.cit.*, p. 79.

y la Iglesia se va haciendo Pueblo, es decir, va asumiendo las categorías de la cultura popular como lugar teológico fundamental³¹.

La ambigüedad de las mediaciones humanas toca indistintamente a todos los universos culturales, pues desde la etnología no existe una cultura superior a otra, sino diferentes culturas en medio de las cuales Dios está presente manifestándose a sus hijos. Por lo mismo, toda religión y toda teología serán siempre limitadas en sus intentos de acoger la revelación de Dios, lo cual no les niega su importancia sino que las relativiza en sus pretensiones y las lleva a abrirse a un diálogo interreligioso e intercultural que pueda enriquecerlas mutuamente.

En definitiva, la manifestación divina respeta los límites de la contingencia de los hombres, porque su interés es ante todo soteriológico, es decir, apunta más a provocar en cada hombre y en cada cultura una dinámica de acogida del «Proyecto», en vistas a la realización plena del hombre³². El conocimiento perfecto de Dios no se nos dará nunca porque la profundidad del misterio es inagotable; sin embargo, la certeza de su cercanía, de que él está aquí, de que él es el «Dios con nosotros», sobre pasa toda ambigüedad de cualquier mediación.

2. ACCION UNIVERSAL DEL ESPIRITU SANTO Y NUEVA PRAXIS ECLESIAL

Detrás de la formulación de la «Evangelización inculturada»³³ se nos reactualiza la práctica de las primeras comunidades que percibieron la experiencia cristiana como abierta a la universalidad, y desde ella se nos exhorta a no rechazar nuevas encarnaciones que

³¹ Cfr. I. ELLACURÍA, *El auténtico lugar social de la Iglesia*, en *Misión Abierta*, n. 1 (1982), p. 98-106; L. BOFF, *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Sal terrae, Santander 1986; G. GUTIÉRREZ, *La fuerza Histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982; J. PIXLEY - C. BOFF, *Opción por los pobres*, Paulinas, Madrid 1986.

³² Cfr. A. TORRES QUERUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987.

³³ Cfr. *Santo Domingo*, 243-251; 298s; 302c.

le den un verdadero rostro africano, asiático o latinoamericano, bajo pretexto de fidelidad a una sola de sus encarnaciones. Hoy en día es cada vez mayor el número de teólogos, de pastores y ministros en el continente, que se van dando cuenta de la incapacidad de la actual «encarnación» católica para responder a la cultura moderna, y con mayor razón, para responder a otros universos culturales (indígenas, afroamericanos, mundo popular) que adquieren más y mayor conciencia de su peculiaridad.

Desde la economía del Espíritu Santificador y vivificador en la historia de los hombres, la dimensión cultural, que es la dimensión humana, puede y debe ser acogida por las comunidades cristianas como posibilidad de avanzar en la realización de su catolicidad. Respondiendo al desafío de la pluralidad religiosa y cultural de la humanidad -y específicamente de nuestro continente- con el paso a una nueva «doxa» enraizada sólidamente en una «praxis epocal»³⁴ coherente con el Proyecto de Dios, las comunidades se abrirán a un nuevo «kairos» en la vida de la Iglesia. Si las comunidades tienen el coraje y la sabiduría para emprender éste nuevo éxodo, pensamos que ellas se verán revitalizadas y enriquecidas hasta niveles insospechados.

2.1. Nueva «praxis eclesial» y nuevas encarnaciones teológicas e institucionales

Este proceso de reforma tiene como paradigma último el éxodo de Jesús³⁵ desde Israel hacia las tierras paganas, hacia el mundo entero. De igual modo, la opción por la «Evangelización inculturada» nos lleva a un nuevo éxodo al encuentro del «otro» diferente para entrar en su universo cultural y asumirlo como propio. Estamos en el terreno propio del relativismo cultural como condescendencia con

³⁴ F. TABORDA, *Sacramentos, praxis y fiesta*, Paulinas, Madrid 1986, p. 25.

³⁵ Según J. Mateos, el éxodo de Jesús tiene el sentido contrario del primero: la tierra de opresión es Israel que es dejada atrás cruzando el mar hacia las tierras paganas, nueva tierra prometido, para el nuevo pueblo. De hecho, «el mar» de Galilea (Jn 6,1) separa Israel de la Decápolis, así, es símbolo de la relación con el mundo pagano. Por lo tanto, «que Jesús llame a los primeros discípulos «junto al mar» (Mc 1, 16-21a) no es accidental, sino que señala un programa: la misión ha de extenderse al mundo entero» (*Evangelio, Figuras y símbolos*, El almendro, Córdoba 1989, p. 46).

el «otro», como actitud fundamental para descubrir toda la riqueza de la cual él es portador, asumiéndola sin prejuicios arraigados en la arbitrariedad del etnocentrismo.

La polifonía cultural de la humanidad, que hemos reconocido animada desde lo más profundo por el «único y mismo Espíritu» (1Cor 12,11), clama por una articulación original y novedosa de su multiplicidad y de su unidad. Por ello, se debe descolonizar la práctica eclesial con una cada vez mayor valorización de la alteridad. La pluralidad de signos y de símbolos, de condiciones materiales y de concepciones espirituales que se da en el continente debe ser asumida por las comunidades como «don de Dios».

Así pues, si queremos una real evangelización «hasta las raíces» de las culturas, no se puede prescindir entonces de un auténtico pluralismo teológico que tenga en cuenta la legítima «diversidad en el enunciado teológico de las doctrinas»³⁶, es decir, saber otorgar el relieve necesario al momento de presentar la fe católica, ejerciendo un necesario discernimiento en la «jerarquía de verdades de la doctrina católica»³⁷. Una reflexión teológica propia será el signo de la vitalidad endémica de las Iglesias locales y vendrá a enriquecer a toda la comunidad eclesial, que mantiene su unidad en torno a su vocación última manifestada en la común confesión de fe en Jesucristo.

Para diversos autores el catolicismo requiere de nuevas síntesis que le permitan una práctica real de su universalidad, no sólo como presencia física en todo el orbe, sino como asunción de la pluralidad

³⁶ *Unitatis Redintegratio*, n.17a.

³⁷ *Unitatis Redintegratio*, n.11. Para una explicitación de esta jerarquía de verdades se puede ver: G. THILS, Notes théologiques, en *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, IX, Letouzey et Ané, Paris (1982), 1390-1394.

³⁸ Cfr. G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Casterman, Tournai 1966, p.162-169; L. BOFF, «En favor del sincretismo: la elaboración de la catolicidad del catolicismo», en *Iglesia: Carisma y Poder. Ensayo de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander 1982, p.163-195; «Catolicismo popular: que é catolicismo», en *REB* 36 (1976) 19-52; E. HOORNAERT, «Verdadeiro e falso sincretismo» en *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1850*, Vozes, Petrópolis (1974), 137-140; M. M. BREEVELD, Uma revisão do conceito de sincretismo religioso e perspectivas de pesquisa, en *REB* 35 (1975) 415-423.

presente en el mundo³⁸. Desde este desafío, se nos invita a redescubrir el «sincretismo»³⁹ como el lugar de «la mas perfecta realización de la catolicidad»⁴⁰, pues la vocación de universalidad de la comunidad cristiana «sólo es posible y realizable a condición de no huir del sincretismo»⁴¹, ya que la Iglesia no será una realidad salvífica para todos los hombres y todos los pueblos, mientras no realice una encarnación verdadera que, asumiendo categorías fundamentales para la coherencia de los diversos universos culturales en que esos hombres están inmersos, los integre en la tradición católica.

Así, sincretismo, en su acepción positiva, nos aparece como una «nueva creación» o como una «nueva encarnación» del cristianismo, por la cual el Espíritu Santo va alcanzando a los hombres de toda raza, pueblo y nación, es decir, alcanzando a todos y cada uno de los hombres y mujeres que componen la humanidad, en el tiempo y en el espacio, dentro de sus particulares universos culturales. En esta dinámica salvadora, la comunidad debe ser capaz de morir a sus estructuras anacrónicas o etnocéntricas, asumiendo las nuevas limitaciones que estas encarnaciones le imponen, para dar más y mejores frutos en los nuevos campos que se le ofrecen (Cfr. Jn 12, 24).

La cuestión se nos reconvierte entonces, en criticar los sincretismos o encarnaciones ya hechos a partir del referente último que es el Proyecto de Dios y de las nuevas situaciones que nos ofrece la historia⁴², y de discernir al mismo tiempo los nuevos sincretismos que la comunidad debe emprender, más que preguntarnos si la Iglesia debe o no entrar en la dinámica del sincretismo, pues ésta le es inherente a su catolicidad.

³⁹ El «sincretismo» aparece formulado acá como una actualización de la «ley de la encarnación», y en ningún caso como pérdida de la identidad cristiana. Nos parece que un discernimiento de los diferentes tipos de «sincretismo», debe ser tomado en cuenta al analizar textos como aquel de Santo Domingo 138f (Cfr. L. BOFF, «En favor del sincretismo: la elaboración de la catolicidad del catolicismo», *op. cit.*, p. 168ss)

⁴⁰ G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, *op. cit.*, p. 164.

⁴¹ L. Boff, «En favor del sincretismo: la elaboración de la catolicidad del catolicismo», *op. cit.*, p. 165.

⁴² Nos parece interesante el artículo de J. B. Libânio, «Criterios de autenticidad del catolicismo», al momento de abordar los criterios de discernimiento de la ortopraxis cristiana (cfr. *REB* 36 (1976) 53-81).

En consecuencia, si la Iglesia no hace un esfuerzo serio por llevar a cabo una «praxis epocal» que implique para ella despojarse y morir a ciertos cánones, símbolos y prácticas monoculturales europeas, estará renunciando a encarnarse verdaderamente en una real dimensión católica. Tal praxis epocal debe pasar por su concretización en iglesias particulares, ancladas profundamente en sus categorías culturales locales. Es un hecho que no habrá «expresión epocal» de la Iglesia que sea verdaderamente liberadora, si ella implica para los pueblos que han crecido en conciencia de su singularidad y de su riqueza cultural, aceptar una cultura normativa extranjera, sea en el tiempo o en el espacio, como único vehículo válido de apropiación del Evangelio. Sobre todo, cuando el horizonte monocultural católico es percibido, desde la memoria viva de los pueblos, como colonial y destructivo.

Bajo el viento impetuoso del Espíritu Santo, que hace nuevas todas las cosas, y frente a las exigencias de las grandes mayorías marginadas y empobrecidas -pero de gran riqueza cultural-, la opción por las culturas populares⁴³ debería traducirse en una «expresión epocal» sin fronteras y de profunda «creatividad utópica»⁴⁴. Sin olvidar que toda verdadera evangelización debe ser realizada desde la alteridad, es decir, desde las categorías culturales apropiadas a cada pueblo o grupo humano que se enfrenta con el mensaje evangélico. Esto dará como resultado una inmensa gama de comunidades pluriculturales y comprometidas todas ellas con el Proyecto de Dios.

Desde esta realidad la espiritualidad católica debe hacerse cada vez más coherente con la pluralidad cultural y religiosa de la huma-

⁴³ En nuestro continente coexisten diversas culturas, con proyectos a veces complementarios pero a veces en abierta oposición. El proyecto de algunos provoca la muerte lenta o acelerada de otros más débiles. Luego, decir que la Iglesia debe inculturarse en la pluralidad cultural del continente implica que dicha inculturación de la comunidad cristiana debe pasar, después de un proceso de discernimiento, a la luz del Proyecto de Dios y bajo la fuerza del Espíritu que la anima, por un rechazo de los proyectos culturales que significan muerte y por una opción clara por aquellas culturas cuyos proyectos se sitúan en armonía con el Proyecto original de Dios. De allí que la Opción por los pobres continúe a ser para nuestros pastores el horizonte de toda práctica eclesial en el continente (*Santo Domingo*, 296. Cfr. *Santo Domingo*, mensaje, nn. 7.10.17; *Santo Domingo*, nn. 23c. 24d.e. 34. 67b. 178. 179a. 180. 200b).

⁴⁴ P. CASALDÁLIGA - J.M. VIGIL, *op.cit.*, p. 157.

nidad, comprometiéndose activamente con la práctica de aquello que se ha bien denominado «macroecumenismo»⁴⁵, es decir, el diálogo y la acción conjunta con hombres y mujeres de otras creencias, religiosas o no, en vistas a la construcción de un mundo plenamente liberado.

2.2. Nueva praxis eclesial y nuevos ministerios

Una verdadera inculturación en el mundo de los pobres implicara la «identificación» con el mundo de las culturas populares, de un modo análogo al de la «identificación» de Dios con el pobre en Jesucristo⁴⁶, o sea, la asunción en las estructuras eclesiales de las mediaciones religiosas, filosóficas, políticas y lúdicas, presentes en las culturas de los pobres, y no como una simple «folklorización» de la Iglesia⁴⁷. Asumir la causa y la perspectiva de las culturas populares significa su asunción en cuanto culturas de resistencia y de gran dinamismo liberador y en cuanto sujetos activos de un proyecto histórico alternativo al de los opresores, que se sitúa en tensión dinámica con el Proyecto de Dios.

Teniendo en cuenta la diversidad de paradigmas culturales y la reconocida presencia del Espíritu Santo actuante en medio de ellas, se debería avanzar en concreciones ministeriales que sean fieles a ambos factores. Por otra parte, creemos que dichas concreciones autóctonas de los ministerios deben situarse en continuidad con la más sana tradición católica al respecto⁴⁸. Todo ministerio puede y

⁴⁵ P. CASALDÁLIGA - J. M. VIGIL, *op.cit.*, p.234ss.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. 201-209; R. MUÑOZ, *El Dios de los Cristianos*, Paulinas, Madrid 1987, p. 27ss; L. BOFF, *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Sal terrae, Santander 1986; G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca 1986, p. 44ss.

⁴⁷ Cfr. L. BOFF, *Nova Evangelização. Perspectiva dos oprimidos*, Vozes, Fortaleza 1990.

⁴⁸ Cfr. B. VILLEGAS, *Los ministerios en la Iglesia*, Secretaría general del Episcopado de Chile, Santiago de Chile 1975; A. ANTONIAZZI, *Os ministérios na Igreja, hoje*, Vozes, Petrópolis 1977; J. I. GONZALEZ Faus, *¿Qué ministerios para cual Iglesia? La experiencia de América Latina*, American Press service, Bogotá 1980; A. PARRA, *Ministerios desde la Iglesia de América Latina*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1982; J. M. CASTILLO, *Los ministerios en la Iglesia*, Paulinas, Madrid 1983; A. BELLAGAMBA, *Mission and Ministry... in the Global Church*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1992.

debe referirse constantemente a la acción del Espíritu Santo, tal y como aparece en el Nuevo Testamento, es decir, animando a las comunidades y confiriendo a los distintos miembros dones especiales o carismas para el servicio y edificación de la misma comunidad cristiana, y para la expansión del cristianismo entre los pueblos (1 Cor 12,4-11).

En efecto, todo ministerio debe contribuir a la efectiva catolicidad de la Iglesia, en un profundo compromiso con el Proyecto liberador de Dios anunciado en las categorías del universo cultural, en los que la comunidad local se encarna. Por ello, reconociendo y promoviendo ministerios verdaderamente autóctonos que asimilen el Evangelio en la peculiaridad de cada cultura, es necesario que hombres y mujeres, adultos y jóvenes, vayan asumiendo tareas y servicios específicos en las comunidades eclesiales, desde la riqueza cultural que les es propia⁴⁹. Tales ministerios deben provocar una mayor y mejor encarnación del Evangelio en los diversos universos culturales presentes en el mundo de los pobres, y no sólo buscar suplir o reproducir los actuales moldes monoculturales en que se presentan los ministerios.

CONCLUSION

La «Evangelización inculturada» a la que los pastores nos llaman se entronca en la mejor tradición del Concilio Vaticano II, acogido con gran fidelidad creadora por los pastores latinoamericanos, primero como Opción por los Pobres (Medellín-Puebla) y ahora, desde los nuevos signos de los tiempos, como opción mucho más radical por las culturas populares presentes en el continente (Santo Domingo). Así, la Iglesia que en 1968 optaba por los pobres, ahora en 1992 opta por profundizar dicha opción en un «compromiso» que asume con seriedad un proceso real de inculturación en los múltiples universos culturales del mundo de los pobres.

⁴⁹ Cfr. A. PARRA, Ministerios laicales, en I. ELLACURIA - J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis II*, Trotta, Madrid 1990, p. 319-344.

Podríamos decir que si Medellín y Puebla buscando la liberación de los oprimidos, buscaban al mismo tiempo liberar a la Iglesia de la riqueza, Santo Domingo, buscando la valoración de las culturas presentes en el mundo de los pobres, busca, al mismo tiempo, la liberación de la Iglesia de una cierta monoculturalidad institucional y teórica eurocéntrica que pudo apartarla, de su compromiso con el Proyecto de Dios en su aspecto de catolicidad cultural.

Desde la «economía» del Espíritu Santo, tanto el dilema evangelización/liberación como aquel de la inculturación/ liberación resultan ser falsos, pues la razón de ser de la comunidad es dar testimonio del avance del Reino de Dios y de la presencia actuante del Espíritu Santo en medio de todos los pueblos, con palabras y actos salvadores que salvaguarden la vida. Así, todas las estructuras y las tareas eclesiales, aún las más humildes o internas, deben ser mediaciones para la manifestación del Espíritu Santo actuando en medio de los pueblos, por lo tanto, ellas están al servicio de dicha acción y en ningún caso en el sentido inverso.

Dirección del Autor:
Casilla 15-D
Temuco - CHILE
Fax: (045) 23 41 26

23 de octubre a 17 de noviembre de 1995

curso-taller

COMO FORMAR CATEQUISTAS

el nuevo catequista



y su proceso de formación

EN AMERICA LATINA HOY

DECAT

DEPARTAMENTO
DE CATEQUESIS
DEL CELAM

ITEPAL



INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL PARA AMERICA LATINA

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

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

SUMÁRIO

*Gabriel Ignacio
Rodríguez, s.j.*

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

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

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

INTRODUCCION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Primera Parte

FORMULACION DE UN NUEVO EJERCICIO DEL
MINISTERIO EPISCOPAL EN AMERICA LATINA1. MEDELLIN: CONVOCACION A UNA FORMA
NUEVA DE SER OBISPO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2. Emergencia de la nueva conciencia pastoral

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴² Cfr. *ibid.*, p. 23.

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

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

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

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

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

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

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

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

2. LAS INTERPELACIONES A LA CONCIENCIA MINISTERIAL DE LOS OBISPOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. ACTITUDES FUNDAMENTALES PARA EL PASTOREO LATINOAMERICANO

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

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

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

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

3.1. Visión de la inhumana miseria y su inteligencia amorosa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b. El «clamor» por una mayor coherencia evangélica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

4.1. La función crítico-profética o interpelativa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b. La defensa del derecho de los pobres

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.1. La Comunión, principio de estructuración de la Iglesia

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

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

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

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

a. La comunión eclesial primera: entre bautizados

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

e. Comunión por una comunicación en dos direcciones¹¹⁵

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

a. El poder episcopal en materia litúrgica

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

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

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

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

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

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

b. Las tareas episcopales en materia litúrgica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b. El compromiso laical en las tareas pastorales

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

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

c. Vinculación institucional del compromiso laical

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.4. Obispo y presbiterio: corresponsablemente servidores

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

a. La unicidad y unidad del sacerdocio de Jesucristo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b. Conjunto orgánico, solidario y corresponsable

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

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

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

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

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

¹³⁸ +P. Muñoz Vega (4), presentó el diálogo como medio de afianzar la unión con el presbiterio y con el laicado, cfr. Ponencias, 234. Para él «Todo obispo debe preguntarse si en realidad hace participar a sus sacerdotes, mediante un verdadero diálogo, en la elaboración de las decisiones que toma con miras al cumplimiento de la labor pastoral». Piensa el «diálogo como constitutivo de la obediencia orientada hacia... (la) misión» y «la decisión apostólica tiene que elaborarse en el diálogo: es obra de toda una comunidad en misión encabezada por su Obispo», en *ibid*, 240 (acentos nuestros).

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

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

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

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

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

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

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

d. La presidencia ministerial del pastor

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

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

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

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

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

d. En presencia y al servicio de todos los hombres

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

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

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

f. Presencia sacerdotal en el desarrollo y la liberación

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

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

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

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

g. Sacerdotes nuevos: pastores en comunión con su pueblo

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

Pastores al servicio de su pueblo

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

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

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

Antes que enseñar debe aprender

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

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

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

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

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

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

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

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

Ejerciendo una función profética

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

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

En pobreza evangélica

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

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

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

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

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

Caridad pastoral hasta dar la vida por la unidad

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

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

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

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

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

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

a. Las dos condiciones de su profecía

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

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

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

b. Participación en la humanización del continente

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

d. En comunión con los planes de pastoral de conjunto

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

En primer lugar los obispos desean una VR más latinoamericana¹⁵⁷. Aunque valoran sus carismas XII,14) y su trabajo en la evangelización de A. L.(XII,15), se desea que enfoquen su compromiso en el horizonte continental. Por un lado se pide estabilidad en la evangelización (XII,16) y por otro respuesta a la realidad latinoamericana, dentro de la pastoral de conjunto (XII, 17-25).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONCLUSION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**CURSOS DE
ACTUALIZACION
TEOLOGICO-PASTORAL**



INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL PARA AMERICA LATINA

ITEPAL



*La Religión
la Historia
y la Cultura
Latinoamericana*

Abril 24 a Junio 2

*Actualización
Teológica*

Junio 12 a Julio 21

*Actualización
Pastoral*

Julio 31 a Septiembre 8

DOCUMENTACION BIBLIOGRAFICA

1. RESEÑA/NOVEDADES BIBLIOGRAFICAS

1.1. Novedades bibliográficas del Centro de Publicaciones del CELAM

Colección Documentos CELAM

DEPAS, La Dimensión social de la pastoral 2, n. 138, Santafé de Bogotá 1995, 375 p.

Colección Departamento de Catequesis

DECAT, Hacia una catequesis inculturada, Santafé de Bogotá 1995, 431 p.

Colección Liturgia

DEL, Laudes y Visperas, Santafé de Bogotá 1995, 353 p.

DEL, Plegarias Eucarísticas. Castellano y Portugués, Santafé de Bogotá 1995, 172 p.

Colección TELAL - Teología Liberadora para América Latina Textos Básicos para seminarios Latinoamericanos

VELEZ CORREA J., El hombre un enigma. Antropología Filosófica, Santafé de Bogotá 1995, 443 p.

KELLER M.A., *La iniciación cristiana. Bautismo - Confirmación*, Santafé de Bogotá 1995, 315 p.

Colección DEVYM - OSLAM

RODRIGUEZ MELGAREJO G., *Formación y dirección espiritual*, Santafé de Bogotá 1995, 417 p.

Colección Pastoral de la Infancia

DEPAS, *Desarrollo psicosocial del niño*, Santafé de Bogotá 1995, 91 p.

1.2. Novedades bibliográficas de otras editoriales/libros recibidos

LUBICH CH., *La Eucaristía*, 2a. ed. Ciudad Nueva, Buenos Aires 1994.

POZZI N., *Amor hay uno solo; el noviazgo, el matrimonio, la familia*, Ciudad Nueva, Buenos Aires 1994.

SANNUTI A. - REY, M.I. - CLARIÁ, J. *La familia donde nace la sociedad*, Colección Cuadernos Ciudad Nueva, Buenos Aires 1994.

AGUNIS M., *Elogio de la culpa*, Planeta, Buenos Aires 1993, 235 p.

LAGUNA J., *El ser social, el ser moral y el misterio*, Conversaciones con Julia Constenla. Tiempo de Ideas, Buenos Aires 1993, 99 p.

SAVATER F., *Ética para Amador*, Ariel, Buenos Aires 1993, 190 p.

AA.VV., *Ecumenismo desafíos a la teología*. Tópicos'90 no. 7. Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago de Chile 1995, 142 p.

ARELLANO P. - ECHENIQUE A., *Bienaventurados. Homenaje al Padre Alberto Hurtado*, Corporación Despertar, Santiago de Chile 1994, 122 p.

CAPO J., *Tu eres piedra. Novela sobre San Pedro*, Sudamericana, Santiago de Chile 1994, 196 p.

KOTTOW M. - DONOSO P. - PORTALES F. - NEIRA J., *Cuatro ensayos sobre derechos humanos. Primer concurso nacional de ensayo*, Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación, Santiago de Chile 1994.

PRECHT BAÑADOS C., *Mi oración joven*, Vicaría de la Esperanza Joven, Santiago de Chile 1994.

ARROYO M., *El Apocalipsis de Juan. Un libro para tiempos difíciles; para comunidades de base*, Instituto de Catequesis, Santiago de Chile 1994.

BIGO P., *El evangelio, fuente de cultura. Doctrina social de la iglesia*, San Pablo-ILADES, Santiago de Chile 1994, 135 p.

CACERES CONTRERAS E., *María, siempre*, Instituto Arquidiocesano de Catequesis, Santiago de Chile 1994, 40 p.

HURTADO CRUCHAGA A., *La elección de carrera*, Fundación Cultura Nacional Maximiano Errázuriz Valdés, Santiago de Chile 1994.

BRAZZINI A., *Defensa de la familia y nueva evangelización*, Vida y Espiritualidad, Lima 1994 30 p.

GARCÍA M. D., *Buscando nuestras raíces*, t. III. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima 1994, 453 p.

FIGARI L. F., *El matrimonio, un camino de santidad*, Vida y Espiritualidad, Lima, 1994, 49 p.

HERR T., *Reconciliación en lugar de conflicto*, Asociación Vida y Espiritualidad, Lima 1994, 311 p.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Evoluciones demográficas: dimensiones éticas y pastorales*, Vida y Espiritualidad, Lima 1994, 60 p.

SCHULTE-CRISTY B., *Donde hay dos o tres... espiritualidad vivida con los pequeños*, Ed. Abya-Yala, Quito 1994, 433 p.

MORSY Z., *La tolerancia; antología de textos*, Colección Paz y Conflictos, UNESCO, París 1994, 270 p.

ANDRES M., *Hacia la felicidad humana. Curso práctico de análisis transaccional*, Ediciones MSC, Santo Domingo 1994, 162 p.

DUBERT R., *Ante las sectas, aprende a defender tu fe*, Ediciones MSC, Santo Domingo 1994, 351 p.

2. RESEÑA/NOVEDADES HEMEROTECA ITEPAL

Antropología Cristiana

GLE J., Question de Dieu, question de l'homme, *Cahiers pour croire aujourd'hui* 148 (1994) 26-31.

MARTIN J., La opción fundamental. ¿Quién soy yo, qué voy a hacer de mí?, *Sal Terrae* 967 (1994) 251-264.

MEYNET R., Le lion a rugi. Qui ne craindrait? La peur dans le livre d'Amos, *Lumen Vitae* 2 (1994) 157-165.

NEUSCHN., Emmanuel Lévinas. Responsabilité d'Otage (suite), *Nouvelle Revue Théologique* 4 (1994) 563-575.

SENTIS L., Penser la personne, *Nouvelle Revue Théologique* 5 (1994) 679-700.

SIMON S., Les mots et les maux de la peur, *Lumen Vitae* 2 (1994) 125-132.

VEGA I., Viaje al interior. El proceso y los cauces de la interiorización humana, *Sal Terrae* 967 (1994) 303-316.

Biblia

AUWERS J., Les Psaumes 70-72. Essai de lecture canonique, *Revue Biblique* 2 (1994) 242-257.

BEAUDE P., L'accomplissement dans le Nouveau Testament, *Catéchèse* 136 (1994) 27-36.

BOUSQUET F., Lire l'un et l'autre Testament. Quelques repères fondamentaux, *Catéchèse* 136 (1994) 47-58.

DUCHESNEAU C., Les sources juives de la liturgie chrétienne, *Catéchèse* 136 (1994) 59-66.

GAGNON R., Statistical analysis and the case of the double delegation in Luke 7:3-7a, *Catholic Biblical Quarterly* 4 (1993) 709-731.

GIRALDO N., Biblia y catequesis. Breve hojeada histórica, *Cuestiones Teológicas* 53 (1993) 49-68.

_____, Persona y obra del P. Marie-Joseph Lagrange, *Cuestiones Teológicas* 53 (1993) 13-20.

GRUSON P., L'interprétation de la Bible dans l'Église, *Catéchèse* 136 (1994) 91-96.

HEIL J., Ezekiel 34 and the narrative strategy of the shepherd and sheep metaphor in Matthew, *Catholic Biblical Quarterly* 4 (1993) 698-708.

HUMBERT J., L'espace sacré à Qumrân. Propositions pour l'archéologie, *Revue Biblique* 2 (1994) 161-214.

JIMENEZ H., El segundo Isaías y el éxodo de Babilonia, *Cuestiones Teológicas* 53 (1993) 21-36.

KAPKIN D., El ocaso del cristianismo y la eterna aurora de la religión, *Cuestiones Teológicas* 53 (1993) 37-48.

KILGALLEN J., Paul's Speech to the Ephesian Elders. Its Structure, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1 (1994) 112-121.

MARCHADOUR A., Pourquoi lire l'Ancien Testament aujourd'hui?, *Catéchèse* 136 (1994) 17-26.

MEYNET R., Un nuovo metodo per comprendere la Bibbia. L'analisi retorica, *La Civiltà Cattolica* 3458 (1994) 121-134.

MONTAGNES B., Marie-Joseph Lagrange. La figure du savant et du croyant, *Nouvelle Revue Théologique* 5 (1994) 715-726.

MOORE M., Job's texts of terror, *Catholic Biblical Quarterly* 4 (1993) 662-675.

MURPHY-O'CONNOR J., Paul in Arabia, *Catholic Biblical Quarterly* 4 (1993) 732-737.

RAMIREZ B., Le scritture d'Israele e i cristiani, *Scuola Dominicale* 3 (1994) 319-322.

REDDITT P., The two shepherds in Zechariah 11:4-17, *Catholic Biblical Quarterly* 4 (1993) 676-686.

SABBE M., The Johannine Account of the Death of Jesus and Its Synoptic Parallels (Jn 19,16b-42), *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1 (1994) 34-64.

Catequesis

BISCONTI CH., Incertezza pastorale e incertezza teologica, *Via, Verità e Vita* 149 (1994) 22-29.

BLANCO M., Capacitación inicial del profesorado de religión de educación primaria, *Actualidad Catequética* 162 (1994) 85-98.

CORZO J., La enseñanza religiosa escolar. Un reto pedagógico, *Teología y Catequesis* 49 (1994) 119-132.

FERNANDEZ P., La formación del profesor de religión católica de educación secundaria, *Actualidad Catequética* 162 (1994) 99-134.

MANZANARES J., La -missio canonica- del profesor de religión, *Actualidad Catequética* 162 (1994) 147-164.

ROUTHIER G., Le catéchuménat. Indice du changement social et ecclésial. L'exemple du Québec, *Lumen Vitae* 1 (1994) 69-92.

SANCHEZ J., O problema da inculturação no Catecismo, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 71-76.

SEGALA G., A Escritura, Palavra viva de Deus vivo, no Catecismo, *Revista de Cultura Bíblica* 69 (1994) 100-107.

Derecho Canónico

BERNAL S., La recezione del magistero sociale in América Latina dopo il Concilio Vaticano II, *Apollinaris* 1/4 (1993) 487-499.

BIANCHI P., Il pastore d'anime e la nullità di matrimonio VII. L'esclusione della fedeltà, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 1 (1994) 118-133.

BURKE C., La sacramentalità del matrimonio. Riflessioni teologiche, *Apollinaris* 1/4 (1993) 315-338.

CALVI M., Il diaconato permanente in Italia. Commenti alla normativa CEI, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 2 (1994) 201-211.

CONGRAGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Litterae ad Catholicae Ecclesiae episcopos de aliquibus aspectis Ecclesiae prout est communio, *Apollinaris* 1/4 (1993) 136-149.

FAMEREE J., Collégialité et communion dans l'Église, *Revue Théologique de Louvain* 2 (1994) 199-203.

JACOBS A., Théologie et droit canon - théologie du droit canon. Quelques ouvrages récents, *Revue Théologique de Louvain* 2 (1994) 204-226.

LAGOMARSINO G., Il celibato del clero secolare. Per uno studio comparativo dei due Codici di diritto canonico alla luce della tradizione giuridica della Chiesa in Occidente, *Apollinaris* 1/4 (1993) 371-437.

MARCHETTO A., In partem sollicitudinis... non in plenitudinem potestatis. Evoluzione e -fortuna- di una formula di rapporto Primato-Episcopato, *Apollinaris* 1/4 (1993) 451-485.

MONTINI P., Valore e contenuti della Istruzione CEI in materia amministrativa. La trasparenza nella amministrazione dei beni temporali della Chiesa, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 2 (1994) 236-250.

PIETRO DI. M., y CORREALE S., Valutazione delle terapie medico-chirurgiche dell'impotenza coeundi nell'uomo ai fini della validità del matrimonio canonico, *Apollinaris* 1/4 (1993) 273-314.

Doctrina Social

A.A., Popolazione e sviluppo. Sintesi ragionata dei principali documenti della Chiesa cattolica sulla Conferenza Internazionale dell'ONU al Cairo del settembre 1994, *La Società* 3 (1994) 582-590.

ARAUJO V., Per una economia di comunione secondo la DSC, *La Società* 3 (1994) 501-534.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Democrazia economica, sviluppo e bene comune (13 giugno 1994), *La Società* 3 (1994) 591-632.

GATTI R. y MAZZOLI G., Società familiare e società politica, *La Società* 2 (1994) 293-308.

JOBLIN J., La coscienza occidentale di fronte alle popolazioni aborigeni, *La Civiltà Cattolica* 3450 (1994) 540-552.

NICOLA P. DI, Per un'antropologia della coniugalità, *La Società* 2 (1994) 309-336.

POSSENTIV., La Veritatis Splendor e il rinnovamento della vita sociopolitica, *La Società* 3 (1994) 469-484.

PUNTE F., Claves de lectura de la encíclica Centesimus annus, *Actualidad Catequética* 152 (1991) 69-82.

RESINES L., Análisis catequético de la defensa de los derechos humanos, *Actualidad Catequética* 155 (1992) 65-84.

TOSO M., Famiglia, lavoro e società nella Dottrina o Insegnamento sociale della Chiesa, *La Società* 2 (1994) 241-292.

ZEGARRA F., Generación de ingresos y pastoral, *Páginas* 128 (1994) 56-63.

Ecumenismo

A.A., Les ordinations anglicanes considérées dans le contexte nouveau, *Istina* 2 (1994) 146-171.

BRINKMAN M., The will to common confession. The contribution of calvinist protestantism to the world council of churches study project confessing the one faith, *Louvain Studies* 2 (1994) 118-137.

HUGHES J., La réception des prêtres anglicans dans l'Église catholique, *Istina* 2 (1994) 132-134.

HUGHSON T., Common understanding of ecumenism. A present need, *Ecumenical Review* 3 (1994) 338-351.

MAFFEIS A., Chiesa cattolica e organismi ecumenici mondiali. Forme di collaborazione e presupposti ecclesologici, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 1 (1994) 56-67.

PADILHA A., Diakonia in Latin America. Our answers should change the questions, *Ecumenical Review* 3 (1994) 287-291.

ROBRA M., Theological and biblical reflection on diakonia. A survey of discussion within the World Council of Churches, *Ecumenical Review* 3 (1994) 276-286.

Escatología

DE LA FUENTE A., La escatología entre resurrección e inmortalidad, *Teología y Catequesis* 49 (1994) 25-38.

MALDONADO L., Sentido escatológico de la liturgia, *Teología y Catequesis* 49 (1994) 65-81.

PEDROSA V., El cristocentrismo escatológico, clave de una catequesis para nuestro tiempo, *Teología y Catequesis* 49 (1994) 83-110.

PIKAZA X., El Dios de la esperanza. Catequesis Bíblica, *Teología y Catequesis* 49 (1994) 39-63.

SCHWAGER R., ¿Quién o qué es el diablo?, *Selecciones de Teología* 130 (1994) 136-140.

Espiritualidad

FERRARI L., I monasteri buddhisti e il Tibet. Alcuni aspetti della spiritualità buddhista, *Religione e Scuola* 6 (1994) 64-70.

GRELOT P., Pour une lecture de Romains 5, 12-21, *Nouvelle Revue Théologique* 4 (1994) 495-512.

LABBE Y., La souffrance. Problème ou mystère, *Nouvelle Revue Théologique* 4 (1994) 513-529.

MACHET S., L'attitude de vigilance. Une attention habitée par la prière, *Christus (Fra)* 163 (1994) 329-336.

MENDIBOURE B., La suite du Chist selon le Règne, *Christus (Fra)* 163 (1994) 356-364.

INFORME DEL ITEPAL

AÑO DE 1994

Con nuestros lectores, exalumnos y amigos de este Instituto, antiguos y recientes, que se han interesado y han simpatizado con esta obra de la Iglesia latinoamericana, deseamos compartir lo que ha sido nuestra vida en el ITEPAL durante 1994.

IDENTIDAD

En 1994, último del período cuatrienal 1991-1995 del CELAM, se han cumplido cuatro lustros de la historia, que el ITEPAL comenzó a escribir el 4 de marzo de 1974, en Medellín y desde 1989 en su nueva sede, de Santafé de Bogotá, en la Transversal 67 N° 173 - 71.

Esta historia ha estado amalgamada con la vida, el trabajo y la consagración de muchas personas, que en una perseverancia silenciosa han dejado testimonio de su seguimiento de Jesús y de su pasión por extender el Reino de Dios en este Continente.

Una de las tareas más fecundas del CELAM y de sus institutos, desde su fundación ha sido buscar una concientización mediante una seria reactualización y formación de los responsables del cambio. En el momento presente este servicio se ha visto estimulado por las directrices trazadas por la Conferencia de Santo Domingo. El objetivo general del ITEPAL es servir a las Conferencias episcopales de América Latina en la reflexión, investigación e iluminación teológico-pastoral de los grandes temas que la realidad plantea a nuestra Iglesia y actualizar a los agentes de pastoral con el fin de lograr una evangelización nueva de nuestro Continente con las exigencias que

ella conlleva de la inculturación del Evangelio y de una auténtica promoción humana.

Las actividades generales en el momento presente siguen siendo análogas, a las del momento de su fundación, con las adaptaciones que la realidad cambiante de América Latina han evidenciado indispensables. Es un Instituto de nivel superior, para la adecuada actualización y formación de los agentes de la pastoral, con un módulo básico, en tres cursos complementarios y otro módulo de especialización con diversos cursos que buscan responder a las urgencias pastorales del presente. Además el Instituto cumple funciones de investigación dentro del campo teológico-pastoral.

EL ESPIRITU DEL ITEPAL

El espíritu que orienta al ITEPAL, es el de ser una gran familia constituida como comunidad educativa: todos educadores aunque no todos desde las aulas sino desde los diversos lugares de trabajo, donde también cada uno busca crecer y perfeccionarse.

El Instituto desea ofrecer una formación hasta donde es posible de manera integral. Se tiene la conciencia de que una educación de esta índole, a la vez que asegura la madurez humana, espiritual, intelectual y pastoral de los agentes de la nueva evangelización representa un bien cuyo destinatario es el mismo pueblo de Dios (Cf. PDV, 78).

Se busca facilitar elementos que permitan evaluar la experiencia pastoral de cada uno de los participantes y la realidad sociocultural de América Latina, poniéndolas en relación con la historia de la primera evangelización y con las grandes líneas teológicas y pastorales del Concilio Vaticano II y de las Conferencias Generales de Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo con miras a los retos planteados por la Nueva Evangelización.

La metodología incluye la exposición académica, a cargo del profesor y la realización de actividades de taller y seminario que permiten el enriquecimiento intelectual y la confrontación con las prácticas pastorales que se llevan a cabo en el continente. Los

profesores aportan su experiencia y su orientación sobre fuentes actualizadas para la investigación y promueven en todo momento la participación y la creatividad.

Los directivos se consideran, dentro de su singularidad y capacidad propias, colaboradores del Orden Episcopal en el servicio específico que el CELAM presta a las conferencias episcopales. Cultivan y alientan la responsabilidad dentro de la adecuada e indispensable libertad teológica.

LOS CURSOS IMPARTIDOS

CURSO PARA FORMADORES DE SEMINARIOS

Del 20 de enero al 19 de febrero de 1994. Este curso se realizó en colaboración con el Departamento de Vocaciones y Ministerios (DEVYM) y la Organización de Seminarios Latinoamericanos (OSLAM).

Objetivo: Ahondar en el conocimiento de la psicología humana para que la formación sacerdotal logre la madurez de la persona.

Contenido: La formación para la madurez. La vivencia de la salud mental. Madurez emocional y la formación sacerdotal. Afectividad y sexualidad en el proceso de formación presbiteral.

Destinatarios: personas que trabajan en seminarios y casas de formación.

Participaron: 62 de 12 países.

CURSO DE ACTUALIZACION TEOLOGICO-PASTORAL

Del 11 abril al 9 septiembre.

Objetivo: Poner a disposición de los participantes los más recientes logros de la reflexión teológica para hacer de éstos la

génesis de una pastoral acorde con el momento del hombre latinoamericano.

Contenido: Bloque histórico situacional. Bloque teológico. Bloque pastoral.

Destinatarios: presbíteros, diáconos, religiosos, religiosas y laicos comprometidos en la acción pastoral.

Participaron: 44 personas de 12 naciones.

CURSO PARA CAPELLANES CASTRENSES

Del 7 de junio al 16 de julio, en colaboración con el Secretariado para la Pastoral Castrense (SEPCAS).

Objetivo: Actualizar a los capellanes-párrocos castrenses según la constitución *Spirituali militum curae* y presentar los retos pastorales de una nueva evangelización, de la promoción humana y de la cultura cristiana, a la luz del Documento de Santo Domingo, para que su labor pastoral responda a las exigencias de la nueva organización de la iglesia particular castrense.

Contenido: Visión sociocultural de la realidad latinoamericana. Actualización teológica. El estamento militar y la iglesia particular castrense. La pastoral castrense como pastoral específica. La pastoral castrense y la planificación orgánica y participativa.

Destinatarios: capellanes-párrocos militares.

Participaron: 16 personas de 8 países.

CURSO PARA AGENTES DE PASTORAL JUVENIL

En colaboración con la Sección de Juventud (SEJ).

Objetivo: Capacitar asesores para que promuevan y dinamicen los procesos de Pastoral Juvenil Orgánica que se están impulsando.

Contenido: La realidad y la cultura juvenil actual. Fundamentos teológicos de la pastoral juvenil. Los procesos de educación en la fe de los jóvenes. La formación integral. La pedagogía y la metodología de la pastoral juvenil. La identidad y el papel del asesor de la pastoral juvenil. La organización de la pastoral juvenil. La organización de la pastoral juvenil. Elementos de la planificación pastoral.

Destinatarios: Asesores de pastoral juvenil: sacerdotes, religiosos, laicos. Por la alta demanda de participación, fue necesario hacer dos grupos

El grupo "A" del 5 al 30 de septiembre, participaron 49 personas de 15 países

El grupo "B" del 12 de septiembre al 7 de octubre, participaron 49 personas de 12 países.

CURSO DE PASTORAL BIBLICA Y SECTAS

Del 10 de octubre al 4 de noviembre, en colaboración con la Federación Bíblica Católica (FEBIC).

Objetivo: Propiciar un acercamiento científico-práctico al texto de la Sagrada Escritura y estar en contacto con las maneras como los movimientos religiosos contemporáneos asumen el estudio teórico y práctico de la Biblia.

Contenido: ¿Cómo tratar los temas básicos de introducción a la Biblia con personas y grupos "no iniciados"? Ambiente y problemática del mundo en que se escribió la Biblia. Algunos problemas de la actualidad en relación con la Biblia y sectas. Pastoral bíblica y sectas fundamentalistas.

Destinatarios: Los miembros de la Iglesia que desean capacitarse en la Pastoral bíblica.

Participaron 48 personas de 12 países.

CURSO PARA VICARIOS DE PASTORAL. NUEVOS HORIZONTES DEL MINISTERIO DE LA COORDINACIÓN PASTORAL.

Del 21 al 30 de Noviembre.

Objetivo: Proporcionar a los Vicarios de pastoral de las Iglesias particulares de América Latina la oportunidad de intercambiar experiencias de su ministerio; reflexionar sobre la espiritualidad y la teología del ministerio de la coordinación; y lograr una mejor capacitación, para un desempeño más eficaz de su coordinación pastoral.

Contenido:

1. La espiritualidad de la coordinación pastoral.
2. Eclesiología de la comunión y la planeación pastoral.
3. Significado de la planeación pastoral.

Destinatarios: Vicarios de pastoral de las Iglesias particulares de América Latina. Participaron 32 sacerdotes de 14 países.

ALUMNOS PARTICIPANTES

De acuerdo con su estado canónico:

Presbíteros diocesanos	111
Presbíteros religiosos	93
Hermanas	46
Hermanos	18
Laicos	30
Díaconos	2
	<hr/>
Total	300

De acuerdo con las regiones

Brasil	40
Países bolivarianos	125
Cono sur	46
México y Centroamérica	76
Países Caribeños	13
Total	300

LA INVESTIGACION

ESTUDIOS

1. Fueron elaborados 23 artículos para los cuatro números de la Revista Medellín, que este año apareció con números monográficos y con un nuevo formato y diagramación.

2. El boletín Alerta bibliográfica que presenta una reseña clasificada de los artículos de las revistas que recibe la biblioteca del Instituto ha estado contribuyendo a la investigación de diversos profesores y centros educativos.

3. Los alumnos del curso de actualización teológico-pastoral redactaron 32 monografías en diversos campos de la pastoral.

LA BIBLIOTECA

1. Se han separado las tareas propias de la biblioteca de los trabajos de diseño, diagramación y clasificación, para la revista Medellín y el Boletín Alerta bibliográfica que ahí se realizaban, para poder impulsar cada uno estas áreas por separado.

2. Se ha incorporado una bibliotecaria de carrera.

3. Se está realizando la gestión de un fondo de ayuda para la posible informatización acelerada de toda la biblioteca.

4. Se tiene un seguimiento del proyecto de la Organización de Seminarios de Colombia (OSCOL), para conectar las bibliotecas de los Seminarios y la del ITEPAL, por medio de una red informática.

5. Ha sido impulsada la consulta de la biblioteca durante los cursos y se vuelto más cuidadosa la atención a los alumnos

CONCLUSION

El futuro de este Instituto depende de las Conferencias episcopales. En la medida que reconozcan su relacionamiento con el CELAM y con la tarea que este desempeña en las Iglesias de América Latina y el Caribe, reconocerán la particularidad única del ITEPAL y de su potencial en la tarea de la Nueva Evangelización. Será entonces su responsabilidad seleccionar y enviar un número suficiente de agentes de pastoral.

Padre José de Jesús Martínez Z.
Rector ITEPAL
