



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**  
Luis Guillermo PINEDA

**Administradora**  
Josefina GONZALEZ

**Diseño y diagramación**  
Luis Eduardo CEFERINO R.

### CONSEJO DE REDACCION

Mons. Baltazar PORRAS C. (Venezuela)

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,

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 CHEUCHE, Luis Alvaro CADAVID, Ricardo ANTONCICH, Alfredo MORIN, 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 África:	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. 80 - 2000 ejemplares

ISSN 0121-4977

Impresión: Editorial Kimpres Ltda.

Santafé de Bogotá, diciembre de 1994

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

## EDITORIAL

*Aunque la decisión de publicar números monográficos es reciente, el último número anual de Medellín estuvo tradicionalmente dedicado a la Catequesis, razón por la cual la presente edición estaba destinada a la publicación de las ponencias y conclusiones de la Segunda Semana Latinoamericana de Catequesis, recientemente realizada en Venezuela. Sin embargo, dado que el Departamento de Catequesis del CELAM, después del referido Congreso, decidió publicar el material del mismo, en libro aparte, y no se disponía del tiempo necesario para preparar un número monográfico, recurrimos a los diferentes artículos llegados a la Redacción de la Revista durante este año, gracias a la generosidad de nuestros abnegados colaboradores.*

*Así, en el presente número, publicamos seis artículos; tres dedicados a la teología y otros tres a diferentes temas: uno a la moral familiar, otro a la catequesis y un tercero a la formación presbiteral.*

*Abrimos esta edición con un trabajo de A. Cadavid - la teología ayer, hoy y entre el hoy y el mañana. Siguiendo, a grandes rasgos, el desarrollo de la teología elaborada hasta ayer, antes y después del Concilio, el autor señala la evolución y las características más notables que ella presenta, como también los retos que debe afrontar en nuestro hoy histórico, si quiere ser relevante a los ojos del hombre contemporáneo.*

*Pasado el período de efervescencia en torno a la teología de la liberación, el tiempo de calma y silencio frente al tema lleva a C. A. Calderón a preguntarse: teología de la liberación... teología latinoamericana? Para él, es necesario no perder de vista que Medellín (después lo serán Puebla y Santo Domingo) han sido un regalo del Espíritu a la Iglesia de América Latina y, desde ella, a toda la Iglesia Universal. Después del Vaticano II y de Medellín, es imposible hacer teología desencarnada de la realidad. Los no-hombres deben constituirse en una especie de imperativo categórico de la reflexión de la fé y de la acción pastoral, no solo para América Latina, sino para la Iglesia Universal.*

*A continuación, J. C. Scannone presenta un estudio de las convergencias y diferencias epistemológicas entre la doctrina social de la Iglesia y la teología de la liberación. Según el autor, un análisis comparativo de la epistemología de ambas*

muestra muchas convergencias: sus estatutos pertenecen al campo de la teología; ambas se mueven en un círculo hermenéutico que se da entre la realidad histórico-social y la fe; ponen su punto de partida en la experiencia; tienen en cuenta no sólo la Revelación y la mediación filosófica, sino también el aporte mediador de las ciencias humanas y sociales; y están constituidas por tres dimensiones: histórica, teórica y práctica y la finalidad última de ambas es la práctica pastoral o social.

S. Botero, a partir de la encíclica *Dives in misericordia* de Juan Pablo II, se propone reflexionar sobre el "ethos evangélico" de la misericordia, en vista a una aplicación concreta a la ética conyugal. El estudio desarrolla tres ideas centrales: una mirada retrospectiva a la historia, un intento de redescubrir la misericordia como acontecimiento en el campo de la ética, y un "ethos" conyugal fundado sobre la base de la misericordia.

En cuanto al estudio de F. Merlos, él sustenta que, en América Latina, el ministerio de la catequesis avanza entre logros y resistencias y se mueve entre la continuidad indispensable y las rupturas necesarias. Sin embargo, es saludable detenerse a mirar con ojos críticos las fuerzas que entrecruzan internamente a la catequesis, a fin de diagnosticar su incidencia benéfica o disolvente. Como toda actividad humana, el ministerio de la catequesis vive expuesto a unas tentaciones que está llamado a superar: la cultura del slogan, el temor a lo inédito, el síndrome del control, la nostalgia por el monolito, el desgaste del camino, las utopías aplazadas, la fascinación por la ortodoxia, etc.

Terminaremos nuestra serie de artículos con un trabajo de N. Navarro sobre la formación en los seminarios, una educación que se ejerce en dos campos: en el foro externo e interno. La formación a los aspirantes al sacerdocio en la esfera interna se refiere a la dirección espiritual, a la conciencia de los mismos, y los formadores en este campo son el director espiritual y el confesor. En cuanto a los formadores en la esfera externa, son necesarios el obispo, el rector, los profesores externos y los formadores internos.

Además de estos seis artículos, a continuación, publicamos la habitual documentación bibliográfica y también la relación de las revistas con las cuales Medellín mantiene canje o intercambio y la programación académica del I TEPAI para el año de 1995.

Una Feliz Navidad a todos nuestros lectores.

La Redacción  
Diciembre 15 de 1994

---

## HACIA DONDE VA LA TEOLOGIA HOY

*Alvaro Cadavid D.*

Licenciado en Filosofía y Teología Fundamental, profesor de Teología de la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, sacerdote, ex-director académico del ITEPAL. Colombiano.

Nadie duda hoy que el Concilio Vaticano II es el acontecimiento eclesial más significativo de este siglo, hasta tal punto, que marca el comienzo de una nueva época en la vida de la Iglesia. El quehacer teológico también se ha visto afectado por este acontecimiento. Hasta el Vaticano II, la teología tenía para su elaboración unos parámetros más o menos comunes, fijos, claros y precisos que debía seguir todo aquél que quisiera hacer una teología que se preciara de ser eclesial y católica.

A partir del Concilio, la teología ha encontrado caminos nuevos e insospechadas perspectivas; quizás nunca previstas por el mismo Concilio, pero sin lugar a dudas, contenidas potencialmente en él y favorecidas por el espíritu que animó aquella magna asamblea eclesial.

Siguiendo, a grandes rasgos, el desarrollo de la teología elaborada hasta ayer, antes y después del Concilio, queremos señalar la evolución y las características más notables que ella presenta,

como también los retos que debe afrontar en nuestro hoy histórico, si quiere ser relevante a los ojos del hombre contemporáneo.

## 1. LA TEOLOGIA, AYER

La teología<sup>1</sup>, -al menos en el sentido que hoy le atribuimos al término-, es un producto occidental que nace en el medioevo y cuya definición debemos a San Anselmo. "*Fides quaerens intellectum*", era la manera como la precisaba, hace ya nueve siglos, el arzobispo de Canterbury. Definición que todavía no ha sido superada, pero cuyos términos se han profundizado y enriquecido, sobre todo en los últimos tiempos.

Este saber organizado al estilo de una ciencia, alcanza su máximo esplendor en el S. XIII, bajo el genio creador de Santo Tomás, quien la fundamenta instrumentalmente en la atrevida, para aquel momento, filosofía aristotélica.

Lo anterior no significa que antes de Santo Tomás no se hubiera hecho teología en la Iglesia. Quién se atrevería a desconocer el pensamiento elaborado por San Agustín en Occidente o por Orígenes en Oriente. Sólo que aquellas elaboraciones no lograban la racionalidad exigida por el sentido que el término adquirió a partir del S. XIII.

La naciente disciplina se proponía encontrarle a la fe su «*logos*» más profundo, su propia lógica, su razón intrínseca. Es la fe que se lanza a la búsqueda de su propia inteligibilidad; búsqueda exigida, en último término, por la fe misma en consonancia con las exigencias íntimas de la inteligencia humana. Se alcanzó en esta reflexión niveles de elucubración y expresión acordes con lo mejor del espíritu discursivo de aquel exquisito momento. Las «*Summae*» son el mejor testimonio de ello.

---

<sup>1</sup> Para una historia de la Teología ver, S. VAGAGGINI, *Teología*, en G. BARBAGLIO - S. DIANICH, *Nuevo Diccionario de Teología*, Madrid 1982, 1668-1806; E. VILLANOVA, *Historia de la Teología Cristiana*, 3 tomos, Barcelona 1992; C. ROCCHETTA, *La Teología e la sua storia*, en C. Rocchetta (ed.) *La Teología Tra Rivelazione e storia. Introduzione alla Teología sistematica*, Bologna 1985.

Esta teología, denominada «aristotélico-tomista», elaborada a partir de la «*quaestio*», con su metodología tan propia -planteo del problema, estado del mismo, sus respuestas, las respuestas a las tesis contrarias-, respondió, indudablemente, a una determinada realización histórica del cristianismo, alimentada por una visión teocéntrica y eclesiocéntrica del hombre y de la historia. El mundo era Europa y la Iglesia el centro de ese mundo. Fue para el hombre y la Iglesia así concebidos que se hizo teología, apoyada ésta en una comprensión netamente esencialista de toda realidad. Este momento y movimiento, llamado globalmente «escolástica», generó y marcó nuestra identidad cultural, cristiana, eclesial, y toda la elaboración teológica hasta muy avanzado el S. XX.

Una variante de aquella teología, aunque menos rica, es la elaborada en el S. XIX, llamada «teología manualista»<sup>2</sup> o «neoescolástica». Con ella se pretende defender al hombre cristiano-católico, de los posibles, reales o imaginarios, ataques del protestantismo y de la razón ilustrada que había aparecido desde hacía ya casi dos siglos, colocando, ya no a Dios, sino al hombre como centro del mundo y de la historia. Para ello se hace una teología apologética, argumentativa y demostrativa, basada en la denominada «*tesis*» que partía de la enseñanza actual del magisterio eclesiástico para luego hacer la demostración del desarrollo armónico de dicha enseñanza, en tres pasos: prueba de la Escritura, de la Tradición y los argumentos racionales que hacían ver, éstos últimos, la correspondencia de dicha doctrina con otras certezas del orden natural y sobrenatural.

Esta teología, elaborada en su mayor parte desde los centros romanos y autoconcebida como «*la teología perennis*», llega a nosotros hasta épocas muy recientes, a través de los manuales y de las clases impartidas en los seminarios y facultades de teología y cuya versión popular fueron los tan conocidos «catecismos».

Hacer teología en aquel momento era un preciado don otorgado a pocos cerebros, sobre todo de Europa, dotados de especiales condiciones especulativas. Los teólogos la producían en sus gabi-

---

<sup>2</sup> Cfr. G. COLOMBO, *La Teología manualística*, en AA.VV., *La Teología Italiana oggi*, Milán 1979, p. 25-36.

netes y la Iglesia la extendía por todo el mundo católico. Saber teología no era otra cosa que repetir memorísticamente todo aquello que aparecía escrito en los manuales.

A partir de los primeros años de este siglo comienzan a generarse una serie de movimientos que serán los precursores del Vaticano II<sup>3</sup> y que originarán el cambio de horizonte, ya mencionado, al interior de la Iglesia y su teología.

La insistencia en el retorno a las fuentes bíblico-patristicas, como centro de la reflexión cristiana; el nuevo despertar eclesiológico que concibe la Iglesia no como sociedad, sino como pueblo de Dios; el movimiento litúrgico que ayuda a redescubrir el sacerdocio común de los bautizados; el influjo de la teología ortodoxa con su acentuación de la iglesia local, en el contexto de una eclesiología universal; el contacto cercano con las comunidades protestantes y su énfasis en las dimensiones pneumatológicas y escatológicas de la Iglesia; el movimiento misionero que reclama la corresponsabilidad de las iglesias; el contacto con el mundo que hace descubrir la estrechez de ciertos esquemas escolásticos; todos estos son factores que desembocan en el Concilio Vaticano II y se convertirán en faros que iluminarán el desarrollo del mismo.

Por todos es sabido, lo que ha significado este acontecimiento conciliar en la vida eclesial de esta segunda mitad del S. XX. Aunque ciertamente el Concilio se expresa a través de textos y documentos, él es ante todo un espíritu. Un espíritu que sabe acoger las búsquedas eclesiales que se venían realizando y las preocupaciones e ilusiones del hombre moderno. Se abre, de esta manera, el diálogo tanto al interior de la Iglesia como de ésta con el mundo y la cultura.

Con referencia al tema que nos ocupa es innegable el impacto producido, por una parte, por la Constitución Dogmática «*Dei*

---

<sup>3</sup> Una presentación de la Teología preconiliar y en la época del Concilio se encuentra en G. ANGELLINI, *El desarrollo de la Teología Católica en el s. XX*, en L. PACOMIO - F. ARDUSO (eds), *Diccionario Teológico Interdisciplinar IV*, Salamanca 1984, p. 790-813; Cfr. también, R. WINLING, *La Teología del S. XX*, Salamanca 1987.



*Verbum*», la cual coloca a la Revelación<sup>4</sup>, entendida ya no sólo intelectualmente, como un conjunto de verdades, sino a través de categorías histórico-salvíficas, personalistas y económico-bíblicas, como el centro entorno al cual debe converger la vida eclesial; y por otra, la Constitución Pastoral «*Gaudium et Spes*» al que hacer centro de preocupación eclesial al hombre de hoy con sus gestas, angustias e ilusiones. Aspecto, este último, denominado «*signos de los tiempos*».

La renovación provocada por la «*Lumen Gentium*», la «*Sacro-sanctum Concilium*», la «*Optatam Totius*» y la «*Unitatis Redintegratio*», junto a los dos documentos, arriba mencionados, marcarán una nueva etapa para la teología y su quehacer, hasta tal punto que hay quién diga que a partir del Vaticano II, el estatuto de la teología ha quedado transtornado<sup>5</sup>. El Concilio en su mismo hacer teología es más bíblico, histórico y pastoral, elementos éstos que distinguirán la nueva orientación que la «*Optatam Totius*» pide para la reforma de los estudios eclesiásticos.

Se abandona ahora, el tono controversista-apologético que había caracterizado el quehacer teologal en los siglos anteriores y se empieza a reflexionar en torno a aquellos dos elementos señalados por el Concilio, la Revelación con su centro en la persona histórica de Jesús de Nazareth, el Hijo de Dios, y la realidad que viven los hombres a los cuales se anuncia este mensaje.

A partir de estos dos polos se comienza a hacer una teología novedosa, la cual se autoconcibe como mediadora entre la fe y las diversas expresiones de la cultura y del saber racional humano. Entra así, la teología, a explorar un mundo hasta ahora desconocido para ella: el diálogo abierto con las culturas y las ciencias..

---

<sup>4</sup> Un estudio que ya va siendo "clásico" sobre el tema de la revelación y la renovación provocada por el Vaticano II es, R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, Salamanca 1982; cfr. también, G. VOLTA, *La nozione di rivelazione al Vaticano I e al Vaticano II*, en AA.VV., *La teologia italiana oggi*, Milán 1979, p. 195-244.

<sup>5</sup> Cfr. H. DENIS, *Teología para qué? Los caminos de la teología en el mundo de hoy*, Bilbao 1981, p. 58.

La atención, cada vez más especial, a este segundo aspecto marcará la reflexión teológica de los años inmediatamente posteriores al Concilio. Esta teología no quiere pensar la fe en abstracto, sino en relación con su destinatario y las circunstancias históricas en las que se mueve. Con la Revelación de siempre, que permanece idéntica para los creyentes de todos los tiempos, se quiere responder a las nuevas situaciones y preguntas que el hombre de ese «hoy» debe afrontar<sup>6</sup>.

Fruto de lo anterior, la teología da el giro más significativo de nuestro siglo. Es el llamado «giro antropológico»<sup>7</sup>. El quehacer teológico estará ahora marcado por la preocupación por el hombre y sus cuestiones. Se repiensa toda la teología colocando al hombre como clave interpretativa de la Revelación. No cabe la menor duda, que a nivel extra-ecclesial, influyen en este giro de la teología, y de manera determinante, los elementos generados, a distintos niveles, por la modernidad: las ciencias de la naturaleza, la filosofía, las ciencias sociales y humanas, las luchas por la participación y la democracia, la crítica a la religión, la exégesis, la historia y los movimientos de liberación.

Dicho giro marcará la diferencia entre el modo clásico de hacer teología y la que ahora comienza a hacerse, hasta tal punto que ello provoca el surgimiento de nuevos temas en la teología. Interesa todo lo que afecta al hombre: las realidades terrestres, el mundo, la historia, la cultura, el juego, el trabajo, el progreso, etc... de todo ello se hace teología<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Importantes síntesis sobre los caminos recorridos por la Teología en los tiempos inmediatamente postconciliares se encuentran en R. WINLING, op. cit., p. 167-239; J. M. CASTILLO, *La Teología después del Vaticano II*, en C. FLORISTAN. - J. J. TAMAYO, *El Vaticano II veinte años después*, Madrid 1985, p. 137-172; J. ALFARO, *Compito della teologia dopo il Vaticano II*, en CIVCATT 127 (1976) 530-540.

<sup>7</sup> Cfr. A. MARRANZINI, *La svolta antropologica in teologia secondo K. Rahner*, en AA.VV., *Dimensione Antropologica della Teologia*, Milán 1971, p. 481-500.

<sup>8</sup> Sería largo enunciar los diversos autores y obras de cada una de estas teologías «de genitivo»; una buena síntesis y clasificación se encuentra en R. BERZOSA, *Hacer Teología hoy. Retos, perspectivas, paradigmas*, Madrid 1994, p. 115-135; también: E. VILLANOVA, op. cit., p. 947-965.

Surgen nuevas metodologías teológicas basadas no ya en la filosofía aristotélica, instrumento con el cual se había comprendido al hombre y se había fundado la teología, sino en una pluralidad de referencias filosóficas que hacen comprender al hombre y harán comprender la teología misma de una manera diversa. Testigo de ello son las llamadas teología existencial, teología dialéctica, teología trascendental, teología correlativa, teología hermenéutica, teología narrativa, teología de la esperanza, teología política. Estamos ante el llamado pluralismo teológico<sup>9</sup>. No significa esto que antes no se haya dado el pluralismo en la Iglesia y en la teología. El Nuevo Testamento y toda la historia de la teología están cargados de un inocultable pluralismo. Basta recordar las corrientes y escuelas que siempre se dieron en el interior de la teología clásica. La diferencia radica en que hoy se ha tomado conciencia de ello, a la vez que se trata de un pluralismo cualitativamente diverso<sup>10</sup>.

## 2. LA TEOLOGIA, HOY

Aquel pluralismo, iniciado originalmente en Europa, va a provocar una nueva realización, surgida en el interior de regiones y pueblos que por siglos habían permanecido en silencio, pero que ahora quieren expresarse y hacerse oír en el concierto de la Iglesia y de la Teología universal. Es la llamada teología contextual o en contexto. Ella pretende hacer teología, de una manera deliberada, intencional y refleja en, desde y para un contexto determinado. Desde contextos nuevos, distintos a Europa, -que permiten constatar la emergencia de un nuevo mundo culturalmente policéntrico y por tanto, de la exigencia de una Iglesia universal también policéntrica<sup>11</sup> -se hacen teologías nuevas que rompen con el mono-

---

<sup>9</sup> Algunos prefieren hablar de «pluriformidad teológica» para evitar una posible disolución de la fe, provocada por un mal entendido «pluralismo teológico».

<sup>10</sup> Cfr. K. RAHNER, *El pluralismo en Teología y la unidad de confesión de la Iglesia*, en *Concilium* 49/50 (1969) 427-448; K. LEHMANN, *Unidad de confesión y pluralismo teológico*, en *Communio* 3 (1983) 296-320; C. GEFFRE, *Diversidad de teologías y unidad de fe*, en AA.VV., *Iniciación a la práctica de la Teología*, Madrid 1984, p. 123-148; C. VAGAGGINI, *Pluralismo Teológico*, en G. BARBAGLIO-S. DIANICH, op. cit., p. 1349-1365.

<sup>11</sup> Metz, ha venido hablando de la gestación de un «policentrismo teológico-eclesial», desde hace ya una década. Cfr., J.-B. METZ, «La teología en el ocaso de la modernidad», en *Concilium* 191 (1984) 31-39.

centrismo cultural de occidente, lugar desde el cual se imponía la teología para todos, con un pretendido universalismo que ahora es juzgado como la imposición de un particularismo que sólo lograba una unidad y una universalidad aparentes.

Toda la teología realizada desde el S. XIII hasta hoy, las clásicas escolástica y neoescolástica o las recientes y plurales teologías postconciliares, son ahora interpretadas como las respuestas a las situaciones y problemas del hombre de Europa; teologías por lo demás ricas y profundas, pero en las que no se identificaban las preguntas del hombre asiático, africano o latinoamericano.

Esta teología contextual<sup>12</sup> -que a nivel magisterial se ve apoyada, de manera concreta, en la relevancia que el Concilio da a la Iglesia particular como el lugar cultural propio de realización de la Iglesia (cfr. SC 41; LG 23; AG 22)- surge propiamente en los años 70, en el Congreso de «Dar es Salaam» con la fundación de la asociación ecuménica de teólogos del tercer mundo, pero cuyos antecedentes hay que buscarlos en el campo protestante, en los años anteriores a la segunda guerra mundial, en la India y en el campo católico, por los años 55 en África y Haití.

En la metodología de estas teologías contextuales se comienza a distinguir entre las «fuentes de la teología» -los clásicos «*loci theologici*» de Melchor Cano- y los «lugares teológicos», que ahora son entendidos como los contextos desde y para los cuales se leen las fuentes.

Expresiones de esta teología<sup>13</sup> son, la teología negra, surgida en Estados Unidos por los años 60, que descubre en el Evangelio su potencial liberador así como la auténtica promoción de los negros y la teología feminista que aparece también en esa misma década, denunciando una imagen de Dios demasiado masculina junto a la

<sup>12</sup> Cfr. J. M. ROVIRA y BELLOSO, *Pluralismo cultural y transmisión de la fe*, en *Revista Española de Teología* XLIX 2/3 (1989) 161-184; I. BERTEN, *Pour une théologie contextuelle*, en *LUMVIE* 200 (1990) 63-70; J. DUPUIS, *Méthode théologique en théologies locales: adaptation, inculturation, contextualisation*, en *Seminarium* 32 (1992) 61-74.

<sup>13</sup> Una visión de las teologías de los terceros mundos, en B. CHENU, *Teologías cristianas de los terceros mundos*, Barcelona 1969.

discriminación de la mujer, en el interior de la Iglesia y de la teología.

Estas teologías pasan rápidamente a otros contextos semejantes donde son aplicadas y reelaboradas: la teología negra en el Africa del Sur y la teología feminista en Europa y en el tercer mundo.

Otra expresión de esta teología contextualizada es la que hace la asociación de teólogos hispanos en Norteamérica, cuya tarea es pensar teológicamente la vida y preocupaciones de los mestizos hispanos en Estados Unidos<sup>14</sup>.

Pero quizás el intento más elaborado de una teología contextualizada es el que se ha hecho en América Latina con la llamada teología de la liberación, surgida a comienzos de la década del 70. Es ella una teología que quiere responder al contexto de miseria y opresión en la que se encuentran las grandes mayorías de este subcontinente. Crea esta reflexión un método propio y nuevo para hacer teología. Todos conocemos hoy, a pesar de las dificultades iniciales, los frutos producidos por esta joven elaboración teológica, tanto a nivel de la Iglesia latinoamericana como a nivel de la Iglesia universal<sup>15</sup>.

La teología de la liberación se encuentra después con las teologías negra y feminista, con algunos esbozos de teología de los países asiáticos y con todas aquellas teologías elaboradas en lugares donde se da marginación y víctimas, generadas por los sistemas socio-económicos y políticos, como sucede hoy en el primer mundo.

Una auténtica expresión de teología contextualizada será también la que se elabore cuando se acompañe la reflexión teológica de los indígenas y de los afroamericanos en nuestro sub-continente (cfr. Santo Domingo 248).

Las teologías en contexto pusieron en evidencia la contextualidad propia de toda teología. No hay discurso teológico, por abstracto

---

<sup>14</sup> Cfr. R.-S. GOIZUETA, *El mestizaje hispano-norteamericano y el método teológico*, en *Concillium* 248 (1993) 41-51.

<sup>15</sup> Una expresión sistematizada de los aportes más relevantes de esta Teología los encontramos en I. ELLACURIA - J. SOBRINO (eds), *Mysterium Libertionis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, 2 tomos, Madrid 1990.

que parezca que no pretenda ser respuesta a la realidad y al contexto concreto en el que se desarrolla dicho discurso, contexto del cual el teólogo también participa, condicionando su quehacer teológico. De esta manera, los teólogos europeos cayeron en la cuenta que su teología había sido siempre también contextualizada. Este reconocimiento ocasionó que las teologías de uno y otro lugar en vez de descalificarse, como al comienzo pudieron hacerlo, se estimularan y apoyaran en la común y diferenciada búsqueda de aquello que el mensaje revelado tiene para decir al hombre de cada contexto particular. Somos hoy protagonistas de este diálogo teológico intercultural; diálogo que ha contribuido al crecimiento de aquello que la Iglesia ha sido, es y debe seguir siendo: comunión en la diversidad.

Este mismo diálogo ha facilitado la superación del escollo que representa el falso dilema entre unidad de la fe o dispersión de la misma. Por el contrario, el reconocimiento y aceptación de la diversidad y pluralidad teológica se ha constituido en un serio reto para que la teología, conociendo su reponsabilidad en la tarea de lograr la unidad de la fe y de la Iglesia, se mantenga atenta al peligro de una posible fragmentación de la fe. El cumplimiento de esta responsabilidad ha ido logrando que el universalismo no sea el fruto de una mal entendida uniformidad sino la resultante del esfuerzo de las diversas teologías, que se han de elaborar, no como algo aislado y cerrado en sí mismo, sino al servicio y para el enriquecimiento de la gran tradición eclesial común, siendo éste, uno de los grandes criterios para la construcción de la unidad, en medio de las diferencias y particularidades propias de cada teología<sup>16</sup>.

### 3. LA TEOLOGIA ENTRE EL HOY Y EL MAÑANA

Junto al pluralismo teológico, que acabamos de describir, generado por y en los diversos centros o contextos culturales y eclesiales, y el diálogo teológico intercultural que él ha suscitado, somos hoy también protagonistas de un nuevo y complejo fenómeno que exige

---

<sup>16</sup> Una interesante posibilidad de profundizar en el pluralismo teológico, desde diversas perspectivas, la ofrece, además de la bibliografía ya anotada (cfr. nota 10), la revista *Concilium* 191, de 1984.

nuevos planteamientos teológicos<sup>17</sup>.

Gracias a los medios de comunicación social, a la interconexión mundial de la economía, a la globalidad de las corrientes financieras y al fenómeno de la urbanización, el mundo se ha convertido en una «aldea global». Estos fenómenos han posibilitado el que no se pueda hablar con facilidad de acontecimientos o sucesos que ocurren sólo a algunos, en un lugar de la tierra y que únicamente afecta a éstos, de una manera aislada. Es tal el fenómeno de implicación e interacción que hoy se da, que se hace obligatorio hablar de un contexto universal común a toda la humanidad, en el cual lo que ocurre a unos, incide sobre todos y lo que ocurre a todos, determina la vida en cada una de las regiones y contextos particulares de nuestro planeta. Es a este contexto con ribetes de universalidad al cual el quehacer teológico debe responder si quiere tener alguna relevancia y credibilidad ante el mundo y el hombre de hoy. Será esta la teología de los próximos años; teología que no negará ni diluirá las expresiones particulares, sino que más bien integrará sus aportes y reflexiones a ese proyecto teológico común.

Cuáles son las cuestiones de las que tiene que hacerse cargo la teología, y que al mismo tiempo determinan sus características fundamentales, de cara a ese contexto común a la humanidad y a esa sociedad universal que se está generando hoy? Con el peligro de olvidar otros aspectos, señalamos los que consideramos más relevantes.

\* La cuestión ecuménica, exigida hoy por un mundo que ha llegado a hacerse no sólo policéntrico culturalmente, sino también polirreligioso.

\* La multiculturalidad, como nota social distintiva del mundo de hoy.

\* El problema ecológico, que ha hecho tomar conciencia a la humanidad del peligro de una hecatombe a nivel planetario y universal.

---

<sup>17</sup> Aunque en una perspectiva más restringida a la aquí adoptada, son importantes los aportes que para la teología de hoy ofrece Moltmann. Cfr. J. MOLTSMANN, *Qué es teología hoy?*, Salamanca 1992.

\* La cuestión de las víctimas, marginados, discriminados, pobres y oprimidos, con su consiguiente carga de sufrimiento y dolor, producto de los diversos sistemas socio-económicos y políticos en el mundo entero.

\* El anhelo y búsqueda de libertad y liberación, a todos los niveles del existir humano.

Nos interesa ahora esbozar los rasgos que debe tener una teología elaborada a partir de una cosmovisión universal que se compadezca con este contexto común en el que está implicada hoy toda la humanidad. Por supuesto, como todo esbozo, son más las cuestiones que suscita que las que resuelve.

A). Ante un mundo polirreligioso como el de hoy, las iglesias no pueden seguir actuando y haciendo su teología como si las otras no existieran o preocupadas por señalar sus llamados «errores», o empeñadas en la tarea de «convertir» a las otras. Se hace necesario instaurar un nuevo diálogo y encuentro de las iglesias cristianas entre sí y de éstas con las grandes tradiciones religiosas. Este nuevo diálogo debe ser fruto de un real y profundo interés por conocer la verdad del «otro» y tratarla con respeto.

Lo anterior permitirá, a nivel de iglesias cristianas, la realización de una teología común cristiana y a nivel del encuentro con las grandes tradiciones religiosas, el conocimiento del Dios presente en cada una de ellas, valorando y apreciando el camino propio que cada una tiene para llegar a él. Esta actitud podría ocasionar el surgimiento de una iglesia universal de pueblos o una iglesia mundial, con una identidad teológica igualmente interreligiosa y ecuménica.

Podría existir el temor de una disolución de la identidad cristiana al pensar que esta nueva actitud es una invitación al relativismo o al romanticismo teológico, que absolutiza al «otro» y lo «del otro» sencillamente porque es «otro» y «lo del otro». No sería ésta, de ninguna manera, la intención del proyecto teológico que tratamos de caracterizar. Se trata más bien de andar por los caminos del universalismo desde la particularidad religiosa, pero ahora desprovistos de una visión demasiado estrecha, dogmática y autoritaria de la propia iglesia y de la propia religión que permita descubrir al otro



y reconocer con humildad la necesidad que se tiene de él<sup>18</sup>. Este descubrimiento y reconocimiento del otro facilitará un conocimiento mayor de las riquezas contenidas en la propia identidad. Sería éste el primer desafío para una teología elaborada desde un nuevo talante universalista.

B). El funcionamiento de redes de comunicación de ámbito mundial, el fenómeno de la creciente acumulación poblacional en las ciudades, sumado a las fuertes corrientes migratorias, refugiados y desplazamiento de los pobres hacia lugares o países que les puedan ofrecer unas mejores condiciones de vida, ha ido creando el fenómeno que se podría llamar «pluri o multiculturalidad».

Es posible encontrar hoy en nuestras ciudades, dentro de un grupo pequeño de gente, la convivencia de personas provenientes de las más variadas tradiciones culturales, que interactúan y mutuamente se influyen, en una verdadera fusión cultural. Parecería que este fuera el modelo social del futuro<sup>19</sup>.

Al proceso que la iglesia ha ido asumiendo en la realización concreta del cristianismo, en medio de diversas culturas, se le ha denominado inculturación. Proceso mediante el cual el cristianismo busca realizarse y expresarse en un contexto determinado, originando las ya mencionadas, teologías contextualizadas. En el interior de este proceso va apareciendo otro con características nuevas. Si en un momento se tuvo que reconocer la posibilidad de la realización del cristianismo y de la teología en diversos contextos históricos y culturales, ahora se exige dar un paso nuevo: reconocer y asumir la multiculturalidad como realidad presente al interior de un mismo grupo humano, lo que a nivel cristiano llevaría a la búsqueda,

---

<sup>18</sup> Esta ha sido la insistencia de Hans Kung desde hace varios años, preocupándose por establecer y concretar las condiciones de un "nuevo paradigma teológico" que él llama "crítico-ecuménico" para la postmodernidad. Cfr. H. KUNG, *Teología para la postmodernidad. Fundamentación ecuménica*, Madrid 1989. Interesantes reflexiones al respecto se encuentran también en D. TRACY, "Más allá del relativismo y del fundacionalismo? La hermenéutica y el nuevo ecumenismo", en *Concilium* 240 (1992) 143-153; y D. TRACY, *Dar nombre al presente*, en *Concilium* 227 (1990) 81-107.

<sup>19</sup> Cfr. G. COLLET, *Del vandalismo teológico al romanticismo teológico? Cuestiones de una identidad multicultural del cristianismo*, en *Concilium* 251 (1994) 43-53.

aceptación y expresión de una identidad multicultural del cristianismo, con el consiguiente surgimiento de una teología multicultural. Es este el segundo reto de una teología elaborada en clave de universalidad. Que lejos estamos aquí -cabe anotar- de aquella teología que se imponía a todos fruto de la realización histórica del cristianismo en una determinada cultura. El proceso de ahora parece diametralmente opuesto. Se trata de una teología que en su misma identidad sería multicultural, consecuencia de la identidad también multicultural del cristianismo.

C). El momento dramático, unido a un cierto sentimiento de impotencia frente al actual problema ecológico, desatado por la ciencia, la técnica y la industria, ha hecho tomar conciencia de la responsabilidad de todos en el común destino de la humanidad. El respeto religioso por la naturaleza al igual que por el hombre reta al cristianismo y a las religiones tradicionales a promover la justicia, la paz y la salvaguarda de toda la creación<sup>20</sup>. Es aquí donde de nuevo se apela a una teología ecuménica que sepa ir más allá de las bien intencionadas invitaciones morales y del simplismo de transferir a este problema normas éticas ya elaboradas en otros contextos, sino que sea capaz de reformular las relaciones de Dios con su creación, y del hombre, no como dominador, sino como servidor y solidario con todo lo creado. Se trata de la posibilidad de elaborar una teología que sepa ver con profundidad la presencia de Dios en la naturaleza y la naturaleza *en y desde* Dios, favoreciendo, por una parte, una nueva experiencia religiosa de éste, del hombre y de la naturaleza y por otra, dando un sólido fundamento, a una «ecoteología universal<sup>21</sup>».

D). Fuertemente unido a la cuestión anterior está la cuestión de las víctimas, marginados, discriminados, pobres y oprimidos, que dejan los sistemas socio-económicos y políticos, generando todo tipo de violencias, -ecológicas, raciales, nacionalistas, etc-. Es esta otra tarea de responsabilidad humana común. Se trata de la búsqueda del establecimiento de la justicia internacional, el logro, consolidación y conservación de la paz y la democracia, el asegu-

<sup>20</sup> Cfr. VI ASAMBLEA DEL CONSEJO ECUMÉNICO DE LAS IGLESIAS.

<sup>21</sup> Cfr. A. RIZZI, *Oikos, La Teología di fronte al problema ecologico*, en RASSTEOL 30 (1989) 22-35; J.-L. CARAVIAS, *Teología de la Tierra*, Madrid 1988.

miento del respeto por los derechos humanos. Para ello se propone una reflexión y praxis que tiene como punto de partida un universalismo ético de los derechos humanos y la justicia<sup>22</sup>. Es este otro reto para una teología ecuménica en donde las iglesias y las religiones se unan en una reflexión común que busque la solidaridad comunitaria en y de todo lo humano. He aquí otra dimensión para elaborar en una teología universalista.

E). Relacionado también, de alguna manera, con el tema anterior, se encuentra la cuestión sobre la libertad y la liberación<sup>23</sup>. Deseo éste de todos los hombres hoy, a nivel universal.

El mundo moderno ha sido el fruto de los movimientos de liberación, movimientos que siguen todavía presentes, aunque de diversas maneras, en las búsquedas de reivindicación feministas, raciales, de los pobres y oprimidos, en las formas de afrontar el problema ecológico, al interior mismo de iglesias y religiones, y en los anhelos, tanto de modernos, como de antimodernos y postmodernos.

La constatación de este "signo de los tiempos" se convierte en exigencia para las iglesias y las religiones y, por tanto, para sus teologías, de contituirse "de y para la libertad y la liberación". Es éste otro llamado a una teología ecuménica, que desde esta perspectiva, sepa hacer un correcto discernimiento y crítica de las búsquedas de libertad y liberación de los hombres de hoy; discernimiento que le posibilitará, por una parte, superar las perversiones de la libertad en las que ha caído el mundo moderno: el despotismo, la anarquía o la indiferencia y, por otra, acompañar e iluminar la reflexión y la

---

<sup>22</sup> Cfr. H. KUNG, "A la búsqueda de un *ethos* básico universal de las grandes religiones", en *Concilium* 228 (1990) 289-309. En este mismo número de la revista *Concilium* ver también, J. MOLTMANN, "Derechos del hombre, derechos de la humanidad y derechos de la naturaleza", p. 312-329.

<sup>23</sup> La teología de la liberación, elaborada desde su contexto, debe responder a los desafíos planteados por estas cinco cuestiones que caracterizan la teología del mañana. Desde diversas perspectivas algunos se han ya planteado el futuro y los aportes de nuestra teología a la teología universal. Cfr. S. RODRIGUEZ (ed), *Pasado y futuro de la Teología de la Liberación, De Medellín a Santo Domingo*, Navarra 1992; J.J. TAMAYO, *Presente y futuro de la teología de la liberación en la nueva evangelización*, en *Cias* (1990) 119-126; J. A. ROBLES, *Postmodernidad y teología de la liberación*, en *Senderos* 44 (1993) 43-68.

praxis de todos aquellos esfuerzos de libertad y liberación de cualquier situación, condición, estructura o sistema que oprima y esclavice al hombre en cualquiera de las dimensiones de su existencia.

A nivel intraeclesial y religioso señalamos las más importantes libertades que deben ser reconocidas y motivadas por la teología<sup>24</sup>: libertad de religión, libertad de fe, libertad de conciencia, libertad de asociación y libertad de la teología misma, que consciente de su responsabilidad para con la iglesia y el mundo, sepa hacerse libre de toda manipulación o presión, hecha por cualquier grupo eclesial o por cualquier ideología social, política o económica.

A nivel de los procesos de emancipación y liberación será tarea de la teología ayudar a leer, de una manera siempre mejor, todas las realidades de la fe en clave de liberación y responder, desde esta lectura, a los interrogantes que se haga toda persona que se encuentre en situación de opresión y esclavitud, sobre el sentido y futuro de su existencia.

De esta manera, sólo una teología libre y liberadora, consecuencia y promotora de una iglesia y una religión de la libertad y la liberación, será creíble a los ojos del contemporáneo. Sería ésta la última nota distintiva de una teología elaborada en clave de universalidad.

Incompleto sería el esbozo que hemos tratado de hacer sobre los caminos que hoy se vislumbran para el quehacer teológico del mañana más cercano, si no dijéramos una palabra acerca del lenguaje con el cual tendrá que construirse y expresarse la teología en los próximos años.

Para el mundo y el hombre de hoy parece ya agotado el lenguaje propio de una teología que se ha movido dentro de los límites de un racionalismo estrecho, frío, lógico y objetivista; racionalismo que ha mostrado su insuficiencia a nivel científico-técnico, económico, social, político y cultural y que también ha sobresaturado ya la expresión religiosa y teológica.

---

<sup>24</sup> En la intuición global, aunque ampliándola, y en la enumeración de estas libertades, seguimos a Moltmann. Cfr. J. MOLTSMANN, *Qué es teología hoy?* Salamanca 1992, p. 43-44.

Si la teología tiene que elaborarse partiendo de la experiencia histórica y de la racionalidad propia de cada generación culturalmente situada, es preciso entonces buscar un lenguaje en el que se sienta implicado el hombre contemporáneo, inmerso en tan variadas situaciones particulares y en ese nuevo y complejo contexto común a toda la humanidad.

Ayer, la teología en uno de sus momentos históricos supo hacerse racionalista y argumentativa ante un hombre que le exigía rigurosidad conceptual. Luego, en otro momento, ese hombre desde su mente ilustrada le exigió respuesta a sus inquietudes existenciales más profundas y ella le correspondió «desmitificando» el Evangelio y su misma elaboración teológica, con el deseo de interpelarlo existencialmente en las categorías racionalistas propias de la época. Cosa semejante han hecho los distintos discursos teológicos que hasta ahora se han movido dentro del racionalismo exigido por la modernidad.

Hoy, de cara a la "nueva sensibilidad" del hombre contemporáneo -sensibilidad llamada por muchos, "postmodernidad religiosa" que se presenta con características tan difusas y con frecuencia fundamentalistas- está llamada la teología a abandonar la absolutización de la razón conceptual en la que tantas veces ha caído y que ha llegado a hacer de Dios un mero ídolo conceptual. Es este racionalismo estrecho y asfixiante el que quizás ha desencantado a tantos hombres hoy, llevándolos a probar caminos nuevos de experiencia, reflexión y expresión religiosa<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> En este sentido, la teología está llamada a responder a los retos plateados por fenómenos tan complejos como la "post-modernidad" y la "Nueva Era". A este respecto ver, J. M. MARDONES, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, Santander 1988; LL. DUCH, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Barcelona 1979; J. M. ROVIRA y BELLOSO, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Santander 1988; J. LUC MARION, *El lugar de Dios en la postmodernidad*, Salamanca 1992; E. GIL, *Todo es posible: Los nuevos movimientos religiosos*, en *Sal Terrae* 930 (1991) 27-36; M. KEHL, "Nueva Era" frente al cristianismo, Barcelona 1990; L. DEL BURNO, *La Nueva Era: Un reto para las Iglesias*, en *Revista de Espiritualidad* 50 (1991) 9-24; R. BERGERON, *Interpretación teológica de las nuevas religiones*, en *Concilium* 181 (1993) 133-148.

Es, por tanto, una exigencia para la teología de hoy construirse y expresarse en un lenguaje más simbólico, capaz de evocar y provocar en el contemporáneo sus utopías, sus sueños, sus ilusiones, sus fantasías y su imaginación. A este respecto algunos han llegado a hablar de la necesidad de una remitologización de la vida, del lenguaje y de las relaciones entre Dios y el hombre<sup>26</sup>.

Es quizás el momento de colocarnos todos en la búsqueda de un lenguaje más integral y pleno que facilite el acceso del hombre al ámbito del Amor y a una mejor comprensión de la realidad, en términos de misterio. Realidad que no se niega a ser entendida racionalmente, pero que es siempre mayor que nuestro conocimiento, invitándonos así a realizar una experiencia de ella en sentido más pleno y total. Dicho lenguaje liberará la razón teológica de sus fijaciones objetivistas y sin hacerle perder racionalidad, la hará más profundamente cercana a la original fantasía creadora en la que se expresa el relato fundante de nuestra fe y a la permanente fantasía recreadora del Espíritu de Dios, presente en la historia y en el hombre de hoy.

Dirección del Autor:  
Apartado Aéreo No.1694  
Medellín, Colombia

---

## SUMÁRIO

---

A teologia ontem, a teologia hoje e a teologia entre o hoje e o amanhã... Seguindo, em grandes pinceladas, o desenvolvimento da teologia elaborada até hoje, antes e depois do Concílio, o autor apresenta a evolução e as características mais importantes que ela apresenta, como também os desafios que deve afrontar em nosso hoje histórico, se ela quiser ser relevante aos olhos do homem contemporâneo.

---

<sup>26</sup> Cfr. S. MCFAGUE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Santander 1994; y J. CARMODY, *Sabiduría ecológica y tendencia a una remitologización de la vida*, en *Concilium* 232 (1991) 125-137.

## TEOLOGIA DE LA LIBERACION... TEOLOGIA LATINOAMERICANA?

*Carlos A. Calderón A.*

Profesor de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín y del ITEPAL, sacerdote, actualmente misionero en Africa por la Sociedad de Vida Apostólica <sup>1</sup> *Misioneros Javerianos de Yarumal*, M.X.Y. Colombiano.

Después de haber vivido en nuestra Iglesia latinoamericana un período de *efervescencia y calor* en torno a la teología de la liberación y un tiempo de más calma y silencio en torno al tema, es bueno volver sobre él de manera un poco más reposada y serena. Es lo que intentaremos hacer con la presente reflexión.

Alguna vez un estudiante, en alguna de las clases de teología, me hizo esta pregunta un poco así a quemarropa: *"Es usted teólogo de la liberación?"* Recuerdo que mi respuesta fue más o menos la siguiente: *"Soy un creyente, apasionado por Jesucristo y por el Evangelio; no soy seguidor de ninguna teología, ni de algún teólogo"*. Esta afirmación sobre mi identidad como seguidor de Jesucristo y no como seguidor de una corriente teológica me impulsa a dar un carácter más testimonial que doctrinal a la siguiente reflexión; es además una afirmación que se inscribe en la gran intuición ya clásica, según la cual la fe y el amor son el acto primero de la experiencia religiosa; la teología es el acto segundo.

En este camino de intentar ser seguidor de Jesucristo en la Iglesia y desde un amor preferencial por los más pobres y desvalidos de la sociedad me he alimentado con las fuentes clásicas de la reflexión teológica eclesial: la Palabra de Dios y el magisterio eclesial. Este alimento se ha visto enriquecido, nutrido, de una manera muy significativa para mi vida de fe y de pastor con la reflexión teológica y con el compromiso pastoral de muchos teólogos, obispos y laicos quienes aquí en América latina y en otras partes del mundo han intentado vivir de una manera seria, encarnada y comprometida su fe; y lo han vivido como solidaridad con los más pobres y dolientes de la humanidad; todo esto ha significado para mí un estímulo incalculable en mi camino de fe y de compromiso con el Evangelio.

Estos teólogos y laicos que han tomado muy en serio el Evangelio y el magisterio conciliar de la Iglesia han sabido también tomar muy en serio el dolor, el sufrimiento y la opresión de los pobres y desheredados de la historia humana (Ex. 3, 7-10) y por eso han representado para la Iglesia y para el mundo la posibilidad de hacer de una nueva manera la reflexión teológica, ese acto segundo de la fe. Esta manera de hacer la reflexión teológica que toma en serio la vida, la realidad histórica concreta, que toma también en serio a los pobres y sencillos (Mt. 8, 16-17; 11, 25-26) y que se deja desafiar por los signos de los tiempos (Mt. 16, 1-4) desemboca en una propuesta pastoral que encuentro muy acorde con el espíritu de Jesús y del Evangelio.

Esta nueva manera de hacer reflexión teológica surgida en América Latina, que se sale del ámbito reducido de las ciencias filosóficas, para dejar también enriquecer con los aportes de las ciencias sociales y psicológicas y que entra en un diálogo interdisciplinar con todo lo que le ayude a entender la realidad histórica (económica, política, social y cultural), esta nueva *episteme* teológica llegó en un momento muy concreto de mi vida y de mi *quehacer* teológico y enriqueció de una manera extraordinaria la búsqueda de dar razón de la fe y de la esperanza (1 Pe. 3, 15-16) así como en la búsqueda de ser pastor y anunciador del evangelio al estilo de Jesús (Jn. 10. 1-21); al fin y al cabo la teología no es más que la acción de dar razón de nuestra fe y de nuestra esperanza; y la Pastoral es el trabajo de hacerlo como lo hizo Jesús.



Es cierto que en esta nueva manera de hacer la reflexión teológica en América Latina, muchos teólogos y cristianos se dejaron fascinar por los instrumentos de análisis de la realidad descubiertos en el encuentro con las ciencias sociales y absolutizaron de manera acrítica métodos e ideologías, reemplazando la fidelidad a Jesucristo y a los pobres por la fidelidad incondicional en muchos casos a un instrumental social o a una ideología; ellos hacen parte de algunas *teologías de la liberación* de las cuales habla el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe<sup>1</sup>.

En esta perspectiva es necesario constatar que Medellín ha sido un regalo del Espíritu a la Iglesia de América latina y desde ella a toda la Iglesia Universal. En esta experiencia eclesial del Espíritu que fue la Conferencia de Medellín (después lo serán Puebla y Santo Domingo, cada una desde su ubicación histórica), está el núcleo, la raíz y la fuente de toda auténtica teología latinoamericana de la liberación. Estoy convencido, -sin absolutizar a Medellín- que sus intuiciones y convicciones han dado a la reflexión teológica latinoamericana y a la búsqueda pastoral de la Iglesia un color y un calor a los cuales es imposible sustraerse, so pena de sustraerse a la acción del Espíritu en nuestras vidas. Después del Concilio Vaticano II y de Medellín, es imposible hacer teología de forma aséptica, academicista, desencarnada de la realidad. El *quehacer* teológico debe ser como el de Jesús (Lc. 4. 16-20) un *quehacer* liberador; debe lograr que el Evangelio llegue a ser hoy para todo hombre y para toda mujer una Buena Noticia liberadora; y lo será si el Evangelio es anunciado desde los más pobres, desde los marginados, desde los *no-hombres*, aquellos a quienes secularmente se les ha negado el derecho de existir dignamente (los pobres, los ancianos, los ignorantes, las mujeres, los enfermos discriminados como los del HIV los *desechables*)<sup>2</sup>. Es este el gran aporte de la teología de la liberación: despertar nuestra sensibilidad por aquellos a quienes Jesús se acercó con un amor de preferencia (Mt. 11, 28-29) y hacer de ellos una especie de *lugar teológico*, lugar obligado de la reflexión de fe y de la preocupación pastoral. Es claro que esta perspectiva de reflexión teológica no es un invento de los teólogos latinoamericanos, ni mucho menos de Medellín, ella se arraiga en la más genuina fuente

<sup>1</sup> Cfr. *Libertatis Nuntius* - Introducción.

<sup>2</sup> De modo particular los indígenas y los afroamericanos.

de la reflexión teológica que es la Palabra de Dios<sup>3</sup> y la tradición de la Iglesia<sup>4</sup>. Libres de cualquier postura fanática, tenemos que reconocer que esta manera de hacer la reflexión teológica que ha ido naciendo y creciendo en América Latina no surge en la Iglesia como algo que pudiera ser opcional para teólogos y pastores; si la reflexión teológica no parte de la vida, no cala en la realidad, no logra ser creadora de un mundo nuevo (Ap. 21, 1-8), no es auténtica teología cristiana. Ya que el Papa Juan Pablo II lo expresaba en una carta al episcopado brasileño en la cual afirmaba que la teología de la liberación no solo es útil sino *necesaria* para la Iglesia<sup>5</sup>. Al asumir esta perspectiva no se hace otra cosa que afirmar que toda auténtica teología debe llevar a la Iglesia y en ella a cada uno de nosotros a predicar y a actuar el Evangelio como propuesta salvadora, liberadora.

Es claro que el asumir el *quehacer* teológico-pastoral en esta perspectiva tiene unas implicaciones muy concretas para todos y cada uno de los que las formamos (pastores, teólogos, y laicos); es una reflexión teológica que lo pone a uno en camino de sencillez, de apertura, de servicio, de humildad y de compromiso; confronta todas nuestras prepotencias personales e institucionales, nuestras ambiciones de poder, nuestros rezagos *clericalistas*. Es una reflexión que nos llama a bajarnos del pedestal de nuestras prepotencias teológicas, académicas e institucionales y a ponernos a la escucha de los pobres y de los pequeños (Mt. 11, 25-26). Es una reflexión que nos pone a todos en un camino de búsqueda de fidelidad a ese proyecto eclesiológico neotestamentario, el de Jesús, de ser una Iglesia *fermento de la masa* (Mt. 13, 33), *servidora* (Jn. 131-16), *sacramento* del amor liberador de Dios (Lc. 7, 18-23), *Pueblo de Dios* fraternalmente constituido y organizado (1Cor. 12,12-30).

Para muchos en la Iglesia es más cómodo, más seguro, menos desafiante, asumir una reflexión teológica *aséptica*, de seguridades teóricas, una reflexión *ideologizada* (también el espiritualismo es

<sup>3</sup> Cfr. Exodo, Profetas y Evangelio.

<sup>4</sup> Cfr. Patrística, magisterio social de la Iglesia, Concilio, Juan XXIII y su intuición de la Iglesia de los pobres.

<sup>5</sup> Cfr. JOAO PAULO II, *Carta aos Bispos do Brasil, Revista Eclesiástica Brasileira* 182 (1986) 396-402, n. 6.

ideologización del Evangelio), que asumir las implicaciones pastorales y espirituales de una reflexión teológica más centrada en Jesucristo que en ella misma; más atenta a la vida y a la realidad concreta de la gente que a las claridades filosófico-teológicas. En este sentido es importante constatar como algunas de las críticas y de los cuestionamientos, -tanto intra como extraeclesiales-, a la teología de la liberación han provenído en buena parte de ese miedo a perder seguridades, privilegios<sup>6</sup>; del miedo o del rechazo a ser lo que Jesús quiso que fuéramos: servidores de los demás, defensores de los derechos de los más pobres; de ese miedo a ser *pequeños entre los pequeños* (Mt. 18, 1-5). Por eso las dos instrucciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe<sup>7</sup> han representado y tienen que seguir representando para todos en la Iglesia un estímulo, un aliciente y un impulso para continuar enriqueciendo esta reflexión teológica latinoamericana; para ir haciéndola más coherente consigo misma, con el Evangelio, con la doctrina y el magisterio de la Iglesia y con los dolores y esperanzas de todos los hombres y mujeres de nuestro continente, especialmente de los pobres y desprotegidos.

Aquí está la tarea de todos nosotros, estudiantes de teología, profesores, pastores, laicos, etc... enriquecer, complementar y llenar los vacíos (exegéticos, filosóficos, espirituales) que ella conlleva; reflexión estructurada por el servicio eclesial de algunos teólogos, testimoniada (aún con el martirio) por algunos pastores y laicos y dimensionada hoy por Santo Domingo.

El Espíritu del Señor que ha animado y sigue animando a la Iglesia y en ella a todos nosotros, nos desafía hoy a que con seriedad, objetividad, sin fanatismos y con espíritu de pluralismo eclesial aportemos a este estilo de hacer la reflexión teológica que ha despertado el mismo Espíritu en nuestra Iglesia latinoamericana y a contribuir a su enriquecimiento. Sólo así este *logos de la fe vivida en América Latina*, que es la teología podrá llegar a ser Buena Noticia de salvación para nuestro continente.

<sup>6</sup> Cfr. Documento de Santa Fe de la administración Reagan.

<sup>7</sup> Cfr. Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación, de agosto 6 de 1984, y la Instrucción sobre libertad cristiana y liberación, de marzo de 1986.

Dirección del Autor:  
Yarumal Misionaries  
P.O. BOX 21233  
NAIROBI - KENYA  
EAST AFRICA

---

SUMÁRIO

---

Passada a turbulência em torno à teologia da libertação, o tempo de calma e silêncio leva a perguntar-se: teologia da libertação... teologia latinoamericana? Para o autor, é preciso não perder de vista que Medellín (seguido de Puebla e Santo Domingo) tem sido uma dádiva do Espírito à Igreja da América Latina e, a partir dela, à Igreja universal. Depois de Vaticano II e de Medellín, é impossível fazer teologia desencarnada da realidade. Os não-homens devem constituir-se numa espécie de *lugar-teológico*, num imperativo categórico da reflexão da fé e da ação pastoral.

---

Del 6 al 24 de febrero de 1995

*curso para*  
**VICARIOS**  
*de*  
**PASTORAL**

*El Ministerio de la Coordinación  
y la Planeación Pastoral*

# DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION

## Convergencias y diferencias epistemológicas\*

Juan C. Scannone

Sacerdote jesuita, filósofo y experto en Doctrina Social de la Iglesia. Director del Colegio Máximo San José en Argentina. Argentino.

En una primera aproximación parece claro que la doctrina social de la Iglesia<sup>1</sup> y la teología de la liberación tienen epistemologías diferentes. Sin embargo, cuando se las compara más

---

\*Original castellano del trabajo publicado (en alemán) en B. FRALING-H. HÖPING-J.C. SCANNONE (Ed.), *Kirche und Theologie Im kulturellen Dialog. Für Peter Hünermann*, Freiburg-Basel-Wien, 1994, 271-289. Una primera aproximación mía al tema la presenté en: "Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação: duas epistemologias", en F. IVERN-M.C.L. BINGEMER, *Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação*, São Paulo, 1994, 71-85. a

<sup>1</sup> No trato aquí de la disciplina teológica académica que en castellano se llama también "doctrina social de la Iglesia" o "doctrina social cristiana" (y en alemán suele denominarse *Christliche Gesellschaftslehre*) sino de la doctrina social oficial de la Iglesia. Acerca de la primera cf. P. HÜNERMANN "Iglesia-praxis-institución. Sobre el método y las tareas de la doctrina social cristiana", en P. HÜNERMANN-J.C. SCANNONE (comp.), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán 1, Reflexiones metodológicas*, Buenos Aires, 1992, 87-140. Principalmente acerca de la segunda ver también mi trabajo: *El estatuto epistemológico de la doctrina social de la Iglesia y el desarrollo teológico en América Latina*, *Stromata* 48(1992) 73-97.

de cerca, se encuentra entre ellas muchas convergencias epistemológicas, en cuanto ambas pertenecen al campo de la teología, se mueven en el círculo hermenéutico que se da entre la realidad histórico-social y la fe, ponen su punto de partida en la experiencia, tienen en cuenta no sólo la Revelación y la mediación filosófica, sino también el aporte mediador de las ciencias humanas y sociales, están constituidas por tres dimensiones: histórica, teórica y práctica, la última finalidad de ambas es práctica: pastoral y social, etc.

Por todo lo dicho causa problema precisar comparativamente la *especificidad* epistemológica de cada una de ellas en su diferencia, pero también en su mutua relación. Para hacerlo daré los siguientes pasos:

a) en una primera aproximación trataré de un modo más grueso y en general acerca del *estatuto epistemológico*, los *objetos material y formal* y el *sujeto* de cada una;

b) luego, en un segundo momento, precisaré más lo referente a sus respectivos *puntos de partida* y *fundamentos*, que nos ayudarán a comprender mejor su *estructura epistemológica* y la mayor o menor *determinación* histórica a la que llegan;

c) por último diré una palabra acerca de su *interrelación* y *deseable articulación*.

## 1. PRIMERA APROXIMACION GENERAL

Tanto de la DSI<sup>2</sup> cuanto de la TL se puede afirmar que no pertenecen al campo de la ideología ni de las teorías (o las en otro tiempo así llamadas "doctrinas") sociales, sino al ámbito de la teología, siendo - por consiguiente - el objeto formal común de ambas: "la luz de la Revelación". En cambio, mientras que la DSI tiene como objeto material aquello que podemos denominar ampliamente como "lo social" (especialmente lo referente a la sociedad moderna en todas sus dimensiones: económica, social, política, cultural, ética y religiosa, así como también lo relacionado con el

<sup>2</sup> En adelante usaré las siguientes siglas: DSI (Doctrina Social de la Iglesia); TL (Teología de la Liberación); CA: Centesimus Annus; DM: Dives in Misericordia; DP: Documento de Puebla; LC: Libertatis Conscientia; LN: Libertatis Nuntius; MM: Mater et Magistra; RH: Redemptor Hominis; SRS: Sollicitudo Rei Socialis.

orden internacional), el de la TL abarca todos los contenidos (aun los sociales, pero no sólo ellos, sino *principalmente* la Revelación misma) en cuanto dichos contenidos pueden ser "divino lumine cognoscibilia" (*Summa Theologica*, I, q. 1, a. 4, c.), es decir, en cuanto son cognoscibles a la luz de la Palabra de Dios. De ahí que, mientras que la DSI "tiene una categoría propia" (SRS 41), con carácter específico, dentro del ámbito de la teología moral, especialmente social, en el caso de la TL se trata de un nuevo modo de hacer teología.

Hace unos años no era evidente para todos que el estatuto epistemológico de la DSI es teológico. Aquí no podemos ni siquiera esbozar la historia de esa cuestión y, mucho menos, de la problemática - íntimamente relacionada con ella - de las fuentes (Revelación, derecho natural...) de la DSI<sup>3</sup>. Al menos ahora, después de Juan Pablo II, está claro que la DSI - a pesar de sus distintos elementos esenciales y dimensiones constitutivas - "pertenece al ámbito... de la teología y especialmente de la teología moral" (SRS 41; CA 55). Pues "solamente la fe le revela plenamente (al hombre) su identidad verdadera, y precisamente de ella arranca la DSI, la cual, valiéndose de todas las aportaciones de las ciencias y de la filosofía, se propone ayudar al hombre en el camino de la salvación" (CA 54). Es probable que a esa acentuación teológica en la DS no haya sido ajeno el influjo de la TL<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Cfr. mi libro *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires 1987, 190-202. Las *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* (de la Congregación para la Educación Católica), aunque niegan un "cambio epistemológico" en las encíclicas de Juan XXIII, con todo reconocen que en ellas "se acentúa la motivación teológica de la DSI. Esto es tanto más evidente si se confronta con los documentos anteriores, en los que predomina la reflexión filosófica y la argumentación basada sobre principios de derecho natural" (cfr. n. 23). Sobre la comprensión teológica de la DS en Juan Pablo II cf. O. HÖFFE, "Riflessioni metodiche sulla dottrina sociale della Chiesa", en *Il Magistero Sociale della Chiesa*, Milano, 1988, p. 58 ss. Según L. ROOS (cfr. "Soziallehre, kath."), en K. SCHLAICH-W. SCHNEEMELCHER (ed.), *Evangelisches Staatslexikon* tomo 2, Stuttgart 1987, p. 3234 s. no se da en el Papa actual una refundamentación (*Umfundierung*) de la DSI, pero sí una "marcada acentuación teológica".

<sup>4</sup> Cfr. F. MONTES, *Aportes de la teología de la liberación a la doctrina social de la Iglesia*, Mensaje Nro. 406 (enero-febrero 1992) 9-17, en esp. p. 16 s.

También está clara la diferencia entre los sujetos epistémicos de ambas: el de la DSI es precisamente la *Iglesia* ("el sujeto es toda la comunidad cristiana, en unión y bajo la guía de sus legítimos pastores")<sup>5</sup>, sobre todo lo es el *magisterio*, con la autoridad doctrinal y pastoral que le compete. En cambio, el sujeto de la TL (de la TL científica y académica; no de la sapiencial y popular, de la que no trato aquí)<sup>6</sup> es el respectivo teólogo con su propia competencia y autoridad.

De ahí que el discurso de la DSI no sea científico - aunque se exponga en forma sistemática (cfr. CA 53) y suponga la contribución de las ciencias teológicas, filosóficas, humanas y sociales (cfr. LC 72), sino un discurso de *enseñanza doctrinal y pastoral*, el cual se elabora en continuidad con la tradición viva y busca el consenso eclesial, partiendo - en cuanto es posible - de dichas tradición y consenso; de ese modo se va formando "una verdadera doctrina, un corpus, que le permite (a la Iglesia) analizar las realidades sociales, pronunciarse sobre ellas y dar orientaciones para la justa solución de los problemas derivados de las mismas" (CA 5). Según Otfried Höffe lo propio de una doctrina es su pretensión a la verdad y que esa verdad puede ser fundada y demostrada de tal modo que sus afirmaciones se articulen según una relación sistemática<sup>7</sup>. Sin embargo, "lejos de constituir un sistema cerrado, queda abierto permanentemente a las cuestiones nuevas que no cesan de presentarse" (LC 72).

Por su lado la TL - por más que su raíz y su última orientación sean prácticas y pastorales - no se articula como un discurso doctrinal-pastoral, sino según la racionalidad metódica, crítica y argumentativa, propia de la ciencia teológica y de las ciencias que le sirven a ésta de mediación. Y, aunque - como toda teología - muestre líneas sistemáticas, con todo, no sólo por la criticidad y la capacidad cuestionadora de la ciencia y por tener la libertad propia

<sup>5</sup> Cfr. CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA, op. cit., 4.

<sup>6</sup> Sobre ambos tipos de TL ver el cap. 14 de mi libro: *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990. Clodovis Boff distingue tres formas de TL: profesional, pastoral y popular en su artículo: "Epistemología y método de la teología de la liberación", en I. ELLACURIA-J. SOBRINO, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*, Madrid, 1990, 91-98.

<sup>7</sup> Cfr. O. HÖFFE, art. cit. en la nota 3, p. 56 s.



del que habla en nombre propio (y no oficialmente en nombre de la Iglesia), sino también y sobre todo por la criticidad y libertad cuestionantes que nacen de su compromiso radical con el pobre, la TL afronta más fácil y riesgosamente los interrogantes nuevos, usando generalmente un discurso más histórico, incisivo y provocador, en una búsqueda pionera de soluciones teóricas o prácticas quizás todavía inéditas.

## 2. ESTRUCTURA EPISTEMOLOGICA PARTICULAR

### 2.1. Punto de partida

Según João Batista Libanio la DSI y la TL se diferencian también por su *punto de partida* y *experiencia fundante*<sup>8</sup>. La DSI surge desde una experiencia evangélica de *justicia*; la TL, desde la experiencia cristiana de *Dios* en los pobres.

Pues aunque antiguamente se reprochó a la DSI moverse según un método deductivo, actualmente cada vez ha ido quedando más claro que también ella parte de una experiencia cristiana y que su método es, según la expresión de la Congregación para la educación católica: "inductivo-deductivo", según el ritmo "ver, juzgar y actuar" (*Orientaciones* 7). Tal ritmo también es propio de la TL, pues - según ya se dijo - ambas se mueven en el círculo hermenéutico entre la realidad histórica y la Revelación.

En cuanto a la experiencia fundante de la DSI podemos afirmar que "nació del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias - comprendidas en el mandamiento supremo del amor a Dios y al prójimo y en la justicia - con los problemas que surgen en la vida de la sociedad" (LC 72). "Su única finalidad ha sido *la atención y la*

<sup>8</sup> Cfr. J. B. LIBANIO, "Reflexiones a partir de la teología de la liberación. La implicación mutua de la doctrina social de la Iglesia y la teología de la liberación", en P. HÜNERMANN-J. C. SCANNONE (comp.), op. cit. en la nota 1. Sobre la comparación entre ambas ver también C. BOFF, *Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación: ¿prácticas sociales opuestas?*, Concilium 170 (dic. 1981), 468-476; J. KARDINAL HÖFFNER, *Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?*, Bonn 1984; L. ROOS, *Befreiungstheologien und Katholische Soziallehre* I y II, Mönchengladbach 1985.

*responsabilidad hacia el hombre...* No se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de *cada hombre*, porque a cada uno llega el misterio de la redención, y con cada uno se ha unido Cristo para siempre a través de este misterio" (CA 53). Por lo tanto, aunque enraizándose en la fe y a partir de Cristo, se trata ante todo de la respuesta cristiana *al hombre*, de la exigencia ética y evangélica de amor y justicia y de la *responsabilidad* ante el hombre y la sociedad humana, todo lo cual constituye la experiencia fundante y, en ese sentido, el punto de partida de la DSI. Por consiguiente se trata "de una doctrina que debe orientar la *conducta de las personas*" y "tiene como consecuencia el 'compromiso por la justicia' según la función, vocación y circunstancias de cada uno" (SRS 41). Por todo ello es comprensible lo ya dicho en el punto anterior acerca del estatuto epistemológico de la DSI y su pertenencia al ámbito "especialmente de la teología *moral*" (SRS 41; CA 55; el subr. es mío). Sin embargo, porque es verdadera teología, "*la doctrina social... anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo*. Solamente bajo esta perspectiva se ocupa de lo demás: de los derechos humanos de cada uno y, en particular, del 'proletariado', la familia y la educación, los deberes del Estado, el ordenamiento de la sociedad nacional e internacional, la vida económica, la cultura, la guerra y la paz, así como del respeto a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte" (CA 54). Por lo tanto, aunque la perspectiva última se la da el misterio de Cristo, sin embargo la DSI no se ocupa *directamente del mismo o de Dios*, sino de la problemática humana social y de la respuesta de amor y justicia que ella exige. Se podría decir, en base a ese mismo texto de la Encíclica que la *perspectiva última* (objeto formal *quo*) está dada por "Dios y su misterio de salvación en Cristo", pero que la *perspectiva próxima* (que determina específicamente al objeto formal de toda teología) la da *el hombre* en cuanto aquel misterio "revela al hombre a sí mismo" (CA 54), pues "para conocer al hombre, el hombre verdadero, el hombre integral, hay que conocer a Dios" (CA 55, con cita de Pablo VI).

En cambio, porque la TL es un modo de hacer teología - no sólo teología moral o teología social, sino todas y cada una de las disciplinas teológicas -, ella parte como experiencia fundante de una experiencia directamente *teo-legal*: la percepción creyente de Cristo

(y en El, del Dios Trino y Uno) en los pobres. Claro está que se trata de una experiencia de Dios que al mismo tiempo es teologal, humana e histórica y que, por serlo, también necesariamente implica exigencias prácticas evangélicas, éticas y aun ético-políticas, y además también es verdad que se trata de un Dios salvador y liberador, que llama al seguimiento de Jesús, y por ello su conocimiento experiencial en los pobres es al mismo tiempo contemplativo y práctico (de una fe que opera por la caridad); pero la intencionalidad directa de la TL en cuanto es un modo de teologizar no se dirige primariamente a las exigencias éticas, sino a Dios mismo, a Cristo, en los pobres: es ante todo teología, aunque por ser teología cristiana y *teología de la liberación*, su momento sapiencial y especulativo no pueda prescindir nunca de su momento pastoral y práctico.

Tanto para la TL como para la DSI es clave la opción o amor preferencial por los pobres. Para la DSI "ésta es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia" (SRS 42; cfr. CA 11, LC 68), aún más, "el amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia" (CA 58), la cual, a su vez, tiene su culminación en el amor misericordioso (cfr. DM 12). Por su parte, todo ello va a ser afirmado por la TL en sus planteos teológico-morales y pastorales. Sin embargo para ella la opción preferencial por los pobres no sólo es respuesta y praxis, sino también fundamento *teologal* de una *óptica* teológica.

Pues como - según ya lo dijimos - no se trata solamente de una teología moral o social, sino de un modo de enfocar toda la teología, la TL va a autocomprenderse como reflexión teológica desde y sobre ese amor preferencial (simultáneamente teologal, humano e histórico), es decir, como *logos amoris e intellectus misericordiae*<sup>9</sup>. Ese

---

<sup>9</sup> Cfr. J. SOBRINO, *Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como "intellectus amoris"*, Revista Latinoamericana de Teología 5 (1988) 243-266; Id., *Hacer teología en América Latina*, Theologica Xaveriana 39 (1989) 139-156, y mis trabajos: *Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la teología de la liberación*, Stromata 46 (1990) 293-336; *Situación de la problemática del método teológico en América Latina*, Medellín 20 (1994) 255-283.

*logos* se da ante todo en el acto *primero* (contemplativo y práctico): es la "palabra" de Dios que la fe - la cual "opera por la caridad" y la misericordia - descubren y contemplan (a la luz de la Palabra de Dios) en los rostros de los pobres; la teología es acto *segundo*<sup>10</sup>, que trata de reflexionar crítica y metódicamente dicho *logos amoris*. Por consiguiente, no se trata solamente de la respuesta práctica, evangélica, ética e histórica, a las injusticias sufridas por los pobres, sino también de un nuevo modo de autocomprenderse la teología misma, modo totalmente congruente con lo específico de la revelación cristiana para quien Dios es amor, su Palabra reveladora es *Logos amoris* y su Espíritu es la fuerza del Amor que nos posibilita amar - como Dios y su Cristo - a todos y preferencialmente a los pobres, y obrar en consecuencia en el seguimiento de Jesús.

Se podría decir que, así como lo humano (y, por contraste, lo antihumano), enfocado desde Cristo, *especifica* la perspectiva formal propia de la DSI dentro del amplio campo de "la luz de la fe" considerada como objeto formal de la teología, así también lo que especifica la perspectiva formal de la TL, en cuanto modo particular de hacer teología, es el *logos amoris et misericordiae* que se contempla y practica en la experiencia cristiana del pobre (¡genitivo objetivo y subjetivo!) y que la teología reflexiona críticamente a la luz de la Palabra de Dios, la cual a su vez es reinterpretada desde esa misma experiencia, en cuanto ha sido discernida por la Palabra de Dios.

Según Clodovis Boff la TL es materialmente global y formalmente *particular*, en cuanto su perspectiva específica está dada por el pobre y su liberación<sup>11</sup>: es uno de los casos de "reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular", de los cuales habla la Congregación para la Doctrina de la fe, la cual reflexión "puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida" (LC 70). De ahí que para

<sup>10</sup> La comprensión de la teología como acto *segundo* es una idea recurrente en Gustavo Gutiérrez: cfr. *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1972, p. 35. Sobre el acto *primero* como al mismo tiempo contemplativo y práctico ver, entre otros trabajos de Gutiérrez: "Theorie und Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung", en J. B. METZ- P. ROTTLÄNDER (comp.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, München-Mainz 1988, 48-60.

<sup>11</sup> Cfr. el art. cit. en la nota 6, p. 79 ss.

dicho autor "la óptica primera y fundamental de la TL, como de cualquier otra teología, es la fe positiva; su óptica segunda y particular, como una teología entre las demás, es la experiencia del oprimido"<sup>12</sup>.

En consecuencia los *acentos* en la DSI y la TL son diferentes, aunque ambas compartan la misma comprensión cristiana del hombre y la misma preocupación evangélica por los pobres. Pues, mientras en la DSI el acento está puesto sobre todo en la *persona humana y sus derechos*, el acento propio de la TL tiene más en cuenta también el momento *estructural visto en concreto* y, por ello mismo, la confrontación de la liberación de los pobres con las estructuras de poder y el momento *conflictivo* que de allí se origina, aunque lo interprete y juzgue, y obre en consecuencia, a la luz del Evangelio.

Por esa razón el riesgo de ideologizar la teología puede ser grande, pero no por ello es ineludible: es un riesgo que va junto con el legítimo deseo de concreción histórica y eficacia práctica, y que puede ser discernido y superado a la luz de la Palabra de Dios y las enseñanzas de la Iglesia.

## 2.2. El fundamento

En relación con lo dicho de la experiencia *fundante* está la cuestión del *fundamento* de la DSI y la TL. Con respecto a la primera, está claro que éste está constituido por la *antropología cristiana*. Ya Juan XXIII había dicho: "El principio capital, sin duda alguna, de esta doctrina afirma que el hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales" (MM 219). Por su parte Juan Pablo II afirmaba en Puebla: "Esta verdad completa sobre el ser humano constituye el fundamento de la enseñanza social de la Iglesia, así como es la base de la verdadera liberación" (Disc. inaug. I. 9). Por ello, luego, cuando la instrucción *Libertatis conscientia* habla de la DSI, afirma que el "*fundamento... es la dignidad del hombre*" (LC 73), y en ese fundamento basa

<sup>12</sup> Cfr. C. BOFF, *ibid.*, p. 81 s.

los demás principios de reflexión (ibid.), los criterios de juicio (LC 74) y las orientaciones para la acción (LC 76) que de ahí se derivan. Pero la DSI no trata de la antropología cristiana por sí misma, sino como base y pauta (de principios, criterios, directivas pastorales) para interpretar y juzgar la situación histórico-social actual del hombre y así guiar la acción cristiana para transformarla según el Evangelio: "Su objetivo principal es *interpretar* esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para *orientar* en consecuencia la conducta cristiana" (SRS 41). Porque "el hombre real, concreto e histórico" "es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión..., camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la encarnación y de la redención" (CA 53; RH 14), por tal razón "es esto y solamente esto lo que inspira la doctrina social de la Iglesia" (CA 53). Claro está que "la Iglesia conoce 'el sentido del hombre' gracias a la Revelación divina... Por eso, la antropología cristiana es en realidad un capítulo de la teología y, por esa misma razón, la DSI, preocupándose del hombre, interesándose por él y por su modo de comportarse en el mundo, 'pertenece... al campo de la teología y especialmente de la teología moral'" (CA 55). A pesar del riesgo de repetirme, quise citar todos esos textos para especificar el estatuto epistemológico de la DSI a partir de la consideración de su fundamento. Aún más, esas citas no sólo muestran la actual autointerpretación de la DSI según Juan Pablo II, quien basa dicha comprensión del hombre en la cristología y en la teología de la creación, sino que también iluminan retrospectivamente aun lo afirmado por los Pontífices anteriores a Juan XXIII acerca del papel del derecho natural ("lo recto por naturaleza") en la DSI<sup>13</sup>.

En continuidad con lo dicho en el capítulo anterior, podemos considerar al ya mencionado *logos amoris et misericordiae* como *fundamento* de la TL. Pero no se trata solamente de considerarlo

---

<sup>13</sup> Sobre "lo recto por naturaleza" cfr. J. RATZINGER, "Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischer Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema", en K. VON BISMARCK-W. Dirks (comp.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart-Berlin-Mainz 1964, 24-30; así como O. HÖFFE, art. cit. en la nota 3 y mi libro citado ibid., cap. 6.

en sí mismo o sólo en su revelación en la Escritura, sino ante todo (aunque sea a la luz de la última) en su manifestación *actual* en los pobres y, por lo tanto, en su "encarnación" *histórica e inculturada* como ella puede ser reconocida y discernida en concreto a la luz del Espíritu y con la ayuda mediadora del saber humano (teológico, filosófico, científico-social e histórico-cultural).

### 2.3. Hacia una mayor especificación epistemológica

#### *Diferente grado de determinación: el problema de las mediaciones (teóricas y prácticas) y del lugar social*

Según ya queda dicho, la instrucción *Libertatis conscientia* afirma que la DSI "lejos de constituir un sistema cerrado, queda abierto permanentemente a las cuestiones nuevas que no cesan de presentarse; requiere, además, la contribución de todos los carismas, experiencias y competencias" (LC 72). Pues bien, según Clodovis Boff la DSI considerada "como sistema abierto" se podría relacionar con la TL como lo *menos determinado* con lo *más determinado*, o bien como lo determinante con lo determinado<sup>14</sup>. Claro está que en ese contexto dicho autor está considerando a la TL no en toda la amplitud de su objeto material, sino en cuanto "práctica social" que comporta tanto un *ethos* o moral social cuanto una ética social teórica propios. Sin embargo, como la mayor determinación la refiere a las *mediaciones* teóricas y prácticas de la DSI y la TL, su planteo puede ser aplicado a la cuestión más general de la diferenciación entre ambas. Así es como ese enfoque nos obligará a precisar lo dicho hasta ahora acerca de la estructura epistemológica de cada una, sobre todo con respecto a las mediaciones no teológicas que ambas utilizan<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. C. BOFF, art. cit. en la nota 8. Ver también su trabajo cit. en la nota 6, p. 111, donde afirma: "la teología de la liberación intenta, por un lado *integrar* esas orientaciones [de la DSI] en su síntesis y *quiere*, por otro, *explicitarlas* de modo creativo para el contexto concreto del Tercer Mundo". Sobre la DSI como abierta cfr. H.-J. WALRAFF, "Die katholische Soziallehre - ein Gefüge von offenen Sätzen", en *Id.*, *Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung*, Köln 1968, 9-34.

<sup>15</sup> Acerca de las mediaciones de la DSI cfr. mis trabajos: *Mediaciones teóricas y prácticas de la Doctrina Social de la Iglesia*, *Stromata* 45 (1989) 97-103; "Reflexiones epistemológicas acerca de las tres dimensiones (histórica, teórica y práctica) de la doctrina social de la Iglesia", en *América Latina y la doctrina social de la Iglesia* 1, op. cit. en la nota 1, 55-86. Sobre las mediaciones empleadas por la TL ver mi libro cit. en la nota 3, en especial cap. 2.

En esa línea está la menor o mayor determinación que, respectivamente, puede darse en una enseñanza del magisterio (aun local) o en un aporte particular de teólogos. De acuerdo a lo dicho más arriba acerca del sujeto de la DSI y la TL y sus discursos - a lo que se podrían añadir las reflexiones de Libanio sobre su respectivo *lugar social*<sup>16</sup> -, el discurso magisterial debe respetar más el pluralismo de opciones (hermenéuticas, ideológicas, políticas) legítimas entre sus destinatarios que una teología particular. Uno y otra pueden y deben descender hasta lo histórico más concreto cuando se trata de juzgarlo negativamente como contradiciendo al Evangelio y/o a su comprensión del hombre, la sociedad y la historia. Pero cuando se trata de los juicios u orientaciones positivas, el grado de determinación histórica a que pueden llegar legítimamente es distinto, aunque ambas tomen "en cuenta los aspectos técnicos de los problemas pero siempre para juzgarlos desde el punto de vista moral" (LC 72). Ese grado es distinto pues, aunque tampoco a la TL le competa descender en sus planteos positivos hasta los niveles prácticos más concretos, sustituyéndose al discernimiento de sus interlocutores, sin embargo, porque se trata del discurso de teólogos particulares y no del discurso oficial de la Iglesia, la TL puede y debe procurar una mayor concreción histórica que la DSI. A su vez tampoco ésta se queda en el mero orden de los principios o de su aplicación negativa, sino que - por su carácter pastoral - también busca orientar positivamente, desde el punto de vista evangélico y moral, la acción concreta de los cristianos; pero las mediaciones teóricas y prácticas que utilice para hacerlo deberán ser más abiertas que las que puede usar la TL.

En esto juega un importante papel el *lugar social* de cada una: el de la DSI es la autoridad de la Iglesia, necesariamente más abierta al pluralismo de posiciones legítimas, aunque esté movida por la opción preferencial por los pobres. Por su parte el lugar social de la TL no es sólo un lugar histórico y geocultural particular (pues éste también lo tiene el magisterio local), ni siquiera sólo el de la responsabilidad propia del teólogo (como se puede decir de cada teología), sino un lugar social específico: el de un compromiso cristiano y teológico con la causa de los pobres determinado por

<sup>16</sup> Cfr. art. cit. en la nota 8, p. 179 s.



opciones históricas tanto hermenéuticas como prácticas que concretan históricamente el amor general cristiano por éstos a través de determinadas mediaciones teóricas y prácticas. Estas están determinadas por el contexto histórico, social y cultural propio de la "experiencia particular" (LC 70) que - como dijimos - es fundante de la TL.

Con todo, sin negar dicho grado diferente de determinación, deben mantenerse sin embargo dos cosas: en primer lugar, que tanto la DSI como la TL hacen uso, para completar el círculo hermenéutico entre la realidad social y el Evangelio, de distintas mediaciones tanto teóricas como prácticas. Entre las primeras se dan no sólo las estrictamente teológicas y las filosóficas, sino - como ya se indicó - también el aporte analítico y hermenéutico de las distintas ciencias humanas y sociales, pues tanto la DSI como la TL, para interpretar y discernir la compleja realidad histórica a la luz de la fe, necesitan conocerla, y lo hacen según el grado de conciencia contemporánea y con la mayor verdad y certeza posibles, por lo tanto, sin prescindir del aporte de las ciencias<sup>17</sup>.

Por otro lado, como a ambas las mueve una finalidad última práctica: la de transformar dicha realidad según el Evangelio y de acuerdo a la opción preferencial por los pobres, por ello ambas también recurren a las mediaciones de la razón práctica no sólo pastoral y ética, sino también estratégica, pero en cuanto informada por el Evangelio y la ética cristiana, así como a mediaciones prácticas de carácter pastoral y social. Con todo ninguna de ellas debe pretender salirse del ámbito teológico que les corresponde y entrar en el ámbito autónomo de las mediaciones prácticas estrictamente técnicas, ideológicas (en el sentido de DP 535) o político-partidistas, aunque a todas pueden juzgarlas desde el punto de vista teológico y moral<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> C. Boff critica la pretensión de hacer una lectura meramente intuitiva de la realidad social en su obra: *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca 1980, p. 66 ss. Sobre el diálogo entre la teología y las ciencias del hombre y la sociedad cfr. mi artículo: *Teología e interdisciplinariedad: presencia del saber teológico en el ámbito de las ciencias*, *Theologica Xaveriana* 40 (1990) 63-79.

<sup>18</sup> Acerca de esas distinciones cfr. mis art. cit. en la nota 15.

De ahí que, según mi estimación, en ambos casos los límites comunes están dados por el carácter específicamente teológico de su objeto formal y su objetivo teológico-pastoral, tomados empero no en abstracto sino concreta e históricamente y, por ello, contando con todas las mediaciones humanas necesarias que les concedan eficacia histórica, con tal que hayan sido previamente criticadas a la luz de la Revelación en sus eventuales presupuestos antropológicos o éticos y que sean asumidas en el respeto de la autonomía de lo temporal y del discernimiento de cada cristiano, aunque al servicio del mismo. La diferencia, entonces, entre DSI y TL en este punto se debe a sus distintos sujetos y lugares sociales.

Por lo tanto no puede decirse - según mi opinión - que las distinga, por ejemplo, el uso de las ciencias sociales, el planteo de proyectos alternativos a la sociedad actual o el de estrategias históricas de acción, pues tales uso y planteos les competen a ambas, aunque con grados distintos de determinación concreta. Pero tanto la DSI como la TL han de distinguir claramente entre los grados de verdad y certeza de los distintos niveles de afirmación, emplear dichas mediaciones teóricas y/o prácticas después de haberlas discernido previamente como compatibles con el Evangelio y la tradición de la Iglesia, usándolas "*sub ratione salutis et peccati*", sin absolutizar ni exclusivizar ninguna de ellas, y deben además guardar de tal manera la amplitud de posibilidades válidas de interpretación y acción, que se respete el legítimo pluralismo de opciones hermenéuticas, ideológicas, políticas y técnicas que les compete a los cristianos.

Claro está que, según ya se dijo, el grado de mayor o menor apertura y determinación históricas será distinto en la DSI (aun del magisterio local) y la TL en el uso de tales mediaciones y dependerá, en último término, de la prudencia del respectivo pastor o teólogo<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Como ejemplo de concreción histórica de un magisterio social local, unido con la explícita conciencia de la controvertibilidad de sus juicios prudenciales, puede citarse la pastoral "Economic Justice for All", del episcopado norteamericano. En el n. 134 afirman: "El valor de nuestros juicios prudenciales no depende solamente de la fuerza moral de nuestros principios, sino también de la exactitud de nuestras informaciones y la validez de nuestras hipótesis". Sin embargo, como lo dijo el arzobispo de Milwaukee, presidente del comité de redacción de la pastoral: "Para ser creíbles, se debe ser suficientemente concretos" (según se cita en la introducción de J.-Y. CALVEZ a la traducción francesa, París, 1988, p. 14 s.).

En segundo lugar conviene explicitar más un punto al que ya hemos aludido: la necesidad del atento discernimiento crítico a partir de la fe por el que deben pasar esas mediaciones antes de ser empleadas teórica o prácticamente. Pues se debe tratar de mediaciones válidas, compatibles - respectivamente - con la comprensión del hombre implicada por la fe y con la praxis de esperanza y caridad que en ella se funda. Con respecto al uso de las ciencias humanas y sociales ya lo dice la instrucción *Libertatis Nuntius*: "El examen crítico de los métodos de análisis tomados de otras disciplinas se impone de modo especial al teólogo. La luz de la fe es la que provee a la teología sus principios. Por esto la utilización por la teología de aportes filosóficos o de las ciencias humanas tiene un valor 'instrumental' y debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica. Con otras palabras, el criterio último y decisivo de verdad no puede ser otro, en última instancia, que un criterio teológico. La validez o grado de validez de todo lo que las otras disciplinas proponen, a menudo por otra parte de modo conjetural, como verdades sobre el hombre, su historia y su destino, hay que juzgarla a la luz de la fe y de lo que ésta nos enseña acerca de la verdad del hombre y del sentido último de su destino" (LN VII-10).

Tengamos en cuenta que se trata de juzgar *desde la fe*, que juzga también a la teología, la cual - a su vez -, en cuanto conocimiento humano, puede ser juzgada críticamente - por ejemplo, en sus eventuales implicaciones ideológicas - por las ciencias humanas, aunque ambas lo sean desde la fe.

Este podría ser el lugar para hablar del uso, a veces no suficientemente crítico, que algunos teólogos de la liberación han hecho del instrumental analítico y estratégico del marxismo. Para ello me remito no solamente al documento de Puebla, las dos instrucciones de la Congregación para la doctrina de la fe y diversas intervenciones del Papa, sino también a varios trabajos míos sobre la materia<sup>20</sup>.

### *Diferente sensibilidad e imaginario social*

Además de los elementos cognoscitivos intelectuales, estricta-

<sup>20</sup> Me refiero, entre otros, al libro cit. en la nota 3 (en especial cap. 1, 2 y 3) y a mi art. cit. en la nota 9.

mente epistemológicos (objetos material y formal, perspectiva más específica, mediaciones conceptuales, método, etc.) también tienen un influjo epistemológico indirecto otros elementos como son la sensibilidad y el imaginario social, que están ligados a la experiencia fundante, al lugar social y a la óptica condicionada por ambos (de los cuales ya he tratado). También dichos elementos no intelectuales cuentan a la hora de comparar la DSI y la TL. Ellos no quitan autonomía interna al saber (de la DS o, respectivamente, la TL), pero lo condicionan externamente<sup>21</sup>.

Tal consideración no es de extrañar, pues, hablando de distintos momentos históricos del magisterio social Josef Ratzinger y Georges Cottier hacen notar el influjo epistemológico de lo imaginario. El primero habla - refiriéndose a la DS católica anterior a Juan XXIII - de su "vinculación demasiado estrecha con el mundo estamentado y jerarquizado de la Edad Media tomado como *base ideal* desde la cual se pensaba la idea del derecho natural"<sup>22</sup>. Cottier, por su parte, al tratar de la crítica hecha por la *Rerum Novarum* al igualitarismo, dice que la Encíclica le opone - con razón - la realidad de la condición humana, "pero - añade - aparentemente ese recuerdo no está todavía totalmente libre de fantasías ligadas a las jerarquías del Antiguo Régimen"; aún más, afirma que allí León XIII "habla de la igualdad en términos que nuestra sensibilidad intelectual y moral tiene dificultades en aceptar"<sup>23</sup>, porque respondían a otra sensibilidad histórica.

Pues bien, Libanio hace notar la sensibilidad diferente y el imaginario distinto que influyó en la elaboración de ambos saberes: DSI y TL. Según su opinión "la DSI es más sensible a los problemas de la sociedad de la primera fase del desarrollo (León XIII) o del capitalismo avanzado (los últimos documentos)", en cambio la TL "responde mucho más al *feeling* del Tercer Mundo", en cuya

<sup>21</sup> Esos elementos (sensibilidad e imaginario social) de la DSI y la TL son tratados por J. B. LIBANIO en el art. cit. en la nota 8. C. BOFF habla de los regímenes de autonomía interna y dependencia externa en su libro cit. en la nota 17.

<sup>22</sup> Cfr. J. RATZINGER, art. cit. en la nota 13, p. 29 (el subrayado es mío). Sobre este asunto ver también mi libro cit. en la nota 3, p.157 ss.

<sup>23</sup> Cfr. G. COTTIER, "Le statut épistémologique des documents du Magistère dans le domaine social", en O. HÖFFE (ed.), *L'Église et la question sociale aujourd'hui*, Fribourg (Suisse) p. 80. Los subrayados son míos.

conciencia se da fuertemente una "sensación de dependencia y de explotación"<sup>24</sup>. En cuanto al imaginario, para el mismo autor, el de la TL "se configura a partir de una realidad alternativa, utópica, de cuño participativo, que se realizará fundamentalmente a través de la toma de conciencia, la organización y la lucha popular, y no a través de reformas institucionales": por lo tanto podría llamárselo un imaginario revolucionario. En cambio - siguiendo esa opinión - el de la DSI podría ser denominado reformista, pues "trabaja más con una sociedad que básicamente permanecerá igual, pero que deberá sufrir reformas, cambios profundos, aunque no una transformación"<sup>25</sup>.

Sin embargo actualmente, después de los acontecimientos de Europa oriental en 1989 y 1991, hay teólogos de la liberación para quienes "buscar hoy el desarrollo y las reformas en función de la vida de todos en el Tercer mundo es profundamente revolucionario y liberador"<sup>26</sup>. Aún más, hay quienes propugnan, sí un imaginario social alternativo al de la sociedad vigente (capitalista neoliberal), pero también alternativo al imaginario revolucionario socialista<sup>27</sup>, prevalente cuando surgió la TL. Según pienso, también en esto se da hoy un mayor acercamiento de ésta a la DSI.

### 3. INTERRELACION ENTRE DSI Y TL

La cuestión de su interrelación la plantea el mismo Juan Pablo II a partir de cada uno de ambos términos. En la carta al episcopado brasileño en la que afirma que la TL - rectamente entendida - "no sólo es oportuna, sino útil y necesaria", la ubica en relación con la DSI expresando que la TL "debe constituir una *etapa nueva* - en estrecha conexión con las anteriores - de esa reflexión teológica iniciada con la tradición apostólica y continuada con los grandes

<sup>24</sup> Cfr. J. B. LIBANIO, op. cit. en la nota 8, p. 176.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>26</sup> Cfr. P. RICHARD, *La théologie de la libération. Thèmes et défis nouveaux pour la décennie 1990*, Foi et développement 199 (1992), p. 2.

<sup>27</sup> Ver el trabajo de P. TRIGO, "El futuro de la teología de la liberación", en J. COMBLIN J. I. GONZALEZ FAUS-J. SOBRINO (editores), *Cambio social y pensamiento Cristiano en América latina*, Madrid, 1993. También cfr. mi artículo: *Teología de la liberación y evangelización. Nuevas perspectivas*, *Seminarium* 32 (1992) 463-473.

Papas y doctores, con el magisterio ordinario y extraordinario y, en época más reciente, con el rico patrimonio de la doctrina social de la Iglesia expresada en documentos que van de la *Rerum novarum* a la *Laborem exercens*<sup>28</sup> (hoy seguramente diría: "a la *Centesimus Annus*").

Por otro lado, en esta última Encíclica el mismo Juan Pablo II, hablando esta vez de la DSI, afirma que ésta implica una cierta TL: "A quienes hoy día buscan una nueva y auténtica teoría y praxis de liberación, la Iglesia ofrece no sólo la doctrina social y, en general, sus enseñanzas sobre la persona redimida por Cristo, sino también su compromiso concreto de ayuda para combatir la marginación y el sufrimiento" (CA 26). Aún más, el Papa agrega que "el tiempo presente, a la vez que ha superado todo lo que había de caduco en estos intentos [de compromiso entre marxismo y cristianismo], lleva a reafirmar la positividad de una auténtica teología de la liberación humana integral" (ibid.). De hecho ya la instrucción *Libertatis conscientia* había ofrecido una especie de resumen o *summa* de las enseñanzas de la Iglesia sobre libertad y liberación. Es de notar que en esos textos el Papa tiene en cuenta a la TL sobre todo en sus aspectos sociales, y que plantea, en relación con éstos, su conexión con la DSI: tanto considerando a la TL como una nueva etapa de reflexión teológico-social cuanto señalando lo que la DSI aporta a una teoría y praxis de liberación nuevas y auténticas.

En la misma Encíclica el Papa, en el contexto de la afirmación recientemente citada, saluda "el encuentro entre la Iglesia y el Movimiento obrero, nacido como una reacción de orden ético y concretamente cristiano contra una vasta situación de injusticia" (CA 26). Por su lado la TL puede también saludar, en forma convergente, el encuentro de la Iglesia con los pobres de América Latina y con sus organizaciones de base, también ellas nacidas de una reacción evangélica y ética ante radicales injusticias. Ambos hechos, tomados en conjunto, plantean la articulación práctica y teórica entre DSI y TL, así como constituyen, a fines de este milenio, un nuevo gran desafío para ambas, al que cada una de ellas responde de acuerdo a su misión específica y a su propia idiosincracia epistemológica.

---

<sup>28</sup> Cf. JUAN PABLO II, "Mensaje a la Conferencia Episcopal de Brasil" (del 9 de abril de 1986), *L'Osservatore Romano* (ed. sem. en español) n. 904 (1986), n. 5.

Con respecto a la articulación deseable entre ellas, debemos tener en cuenta la que de hecho ya se ha ido dando: tanto los aportes de la TL que la DSI ha ido incorporando a sí (como son, por ejemplo, el papel relevante dado a la problemática de liberación, la explicitación de la opción preferencial de Cristo y la Iglesia por los pobres, la elaboración del concepto de pecado social y estructural<sup>29</sup>, la cada vez mayor conciencia de la necesidad del uso mediador de las ciencias sociales, una mayor "teologización" y mordiente histórica, etc.)<sup>30</sup> cuanto el mayor acercamiento - ya mencionado - de la TL a la DSI, que hoy se hace cada vez más necesario, teniendo en cuenta el fracaso de los regímenes marxistas y los nuevos hechos en América Latina (por ejemplo, el cambio de gobierno en Nicaragua; la vuelta a la democracia en la mayoría de los países; el auge cada vez mayor del "neocomunitarismo de base" y de la búsqueda de protagonismo de la sociedad civil; la brecha cada vez mayor entre ricos y pobres y el surgimiento de los "nuevos pobres"; la renovada amenaza de la ideología neoliberal, etc.). Ya desde el comienzo la DSI, tanto la pontificia (por ejemplo, *Populorum Progressio*) y conciliar (sobre todo *Gaudium et Spes*)<sup>31</sup> como la latinoamericana (especialmente Medellín) habían influido fuertemente en la TL. Estimo que los llamados de atención que la DSI ha ido luego haciendo a la TL han contribuido eficazmente a su discernimiento eclesial y a dicho acercamiento, tan recomendable para el bien de los pobres y de la Iglesia en nuestro Continente. Se puede citar como ejemplo el influjo de la Encíclica *Laborem Exercens* en Gustavo Gutiérrez<sup>32</sup>. Lo mismo se podría decir con respecto a la recepción de *Sollicitudo Rei Socialis* por la TL.

<sup>29</sup> Michael Sievernich señala entre los aportes universales de la TL, incorporados por el magisterio, la opción preferencial por los pobres y la noción de pecado social y estructural en *Konturen einer interkulturellen Theologie, Zeitschrift für katholische Theologie*, 110 (1988) 257-283.

<sup>30</sup> Cfr. F. MONTES, art. cit. en la nota 4.

<sup>31</sup> Sobre dicho influjo de *Gaudium et Spes* cfr. M. MCGRATH, "The Impact of *Gaudium et Spes*: Medellín, Puebla, and Pastoral Creativity", en J. GREMILLION (ed.), *The Church and Culture since Vatican II. The Experience of North and Latin America*, Notre Dame 1985, 61-73, y el cap. 3 de mi libro: *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires 1990.

<sup>32</sup> Para evitar malentendidos la última edición del libro de Gutiérrez *Teología de la liberación. Perspectivas*, refunde totalmente el capítulo "Fraternidad cristiana y lucha de clases", de ediciones anteriores, adoptando las formulaciones de la encíclica *Laborem Exercens* acerca del "conflicto entre capital y trabajo": cfr. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Con una nueva introducción: *Mirar lejos*, 7. ed. revisada y corregida, Lima 1990, 396-407.

Estoy de acuerdo con Libanio que el modelo para plantear dicha interrelación entre DSI y TL no es el de yuxtaposición o el de sustitución, sino el de articulación y *mutua fecundación*<sup>33</sup>, cada una guardando su misión específica, su epistemología propia y su grado de determinación distinto. Pues así como sigue siendo necesaria la guía doctrinal y pastoral de la DSI para toda la comunidad cristiana en cuestiones sociales tanto en el nivel universal como en el regional y en el local, así también conviene seguir iluminando teológicamente a la Iglesia, la praxis cristiana y la teología a partir de la opción por los pobres, la experiencia de las comunidades cristianas que la han hecho y el *logos amoris et misericordiae* que funda dichas opción y experiencia y, a la vez, es su fruto. Pues de ese modo se ofrecen a la vida, acción y pensamiento cristianos una búsqueda más pionera y un posible camino más determinado de reflexión y praxis, surgido "a partir de una experiencia particular" (LC 70), que usa mediaciones más determinadas de análisis, hermenéutica, proyección histórica y práctica pastoral y social, y cuya sensibilidad e imaginario social responden más particularmente a América Latina.

Condición para ello es que dichas mediaciones hayan sido previamente purificadas "a la luz de la fe y de lo que ésta nos enseña acerca de la verdad del hombre y del sentido último de su destino" (LN VII-10). Entonces la TL que las emplee estará, como lo desea el Papa, "en armonía y coherencia con las enseñanzas del evangelio, de la tradición viva y del perenne magisterio de la Iglesia"<sup>34</sup>.

Según Francisco Ivern, en la DSI y la TL no sólo se dan epistemologías, sino también acentuaciones y *ethoi* diferentes, debido a sus respectivos contextos sociales y culturales. Por ello mismo están llamadas a enriquecerse mutuamente. Pues, por un lado, "la teología de la liberación, siendo una 'teología', no elabora un nivel ético-doctrinal propio que le permitiría acompañar y orientar el proceso de liberación que ella suscita, a la luz, no solamente de una realidad concreta, sino también de la concepción integral del hombre que la Iglesia defiende. Por otro lado, el desarrollo integral propuesto por la Iglesia constituye una elaboración ético-doctrinal,

<sup>33</sup> Cfr. J. B. LIBANIO, op. cit., p. 195s.

<sup>34</sup> Cfr. su mensaje a los obispos del Brasil ya citado, n. 5.



fundamentada en una antropología cristiana, pero que carece de una reflexión teológica específica, hecha a la luz de una realidad concreta, y que daría a aquel enfoque una dirección y dinamismo propios, en función de los desafíos que aquella misma realidad presenta”<sup>35</sup>.

Con ese diálogo y enriquecimiento mutuo la TL podrá seguir haciendo fecundos aportes a la DSI, sobre todo en el ámbito latinoamericano, así como la DSI continuará guiando la fidelidad de la TL a la tradición eclesial en las búsquedas innovadoras y más determinadas en las que ella se embarca siguiendo en Cristo la óptica de los pobres.

También la DS lo continuará haciendo, mediante la antropología cristiana que la fundamenta y “los principios de reflexión, criterios de juicio y directivas de acción” que la Iglesia, “experta en humanidad” ofrece “para que los cambios en profundidad que exigen las situaciones de miseria e injusticia [- como las que caracterizan a América Latina -] sean llevados a cabo, de una manera tal que sirva al verdadero bien de los hombres” (LC 72).

Dirección del autor:  
Colegio Máximo San José. Mitre 3226  
1663 San Miguel, Bs. As.  
Argentina

<sup>35</sup> Cfr. F. IVERN, “paper” presentado en San Miguel (Argentina), en marzo de 1990. Por su parte Franz Furger, aunque afirma una falta de suficiente teoría ético-social en la TL, reconoce como gran aporte de la misma el hecho de pensar los problemas ético-sociales “desde la óptica de quienes, en las circunstancias sociales dadas, están directamente afectados por la carga” (cfr. *Weltgestaltung aus Glauben*, Münster 1989, p. 26). También Marciano Vidal encuentra un déficit de elaboración filosófico-ética en la TL: cfr. su artículo: *La autonomía como fundamento de la moral y la ética de la liberación*, *Concilium* 192 (1984), 285-295. Sobre ese punto ver el cap. 8 de mi libro: *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika* (Sabiduría y liberación. Teología popular en América Latina), Düsseldorf 1993.

---

**SUMARIO**

---

Teriam a doutrina social da Igreja e a teologia da libertação epistemologias diferentes? Na realidade, uma análise comparativa entre ambas atesta muitas convergências. Primeiro, os estatutos epistemológicos, tanto de uma como de outra, pertencem ao campo da teologia. Segundo, elas se movem num círculo hermenêutico que se dá entre a realidade histórico-social e a fé. Terceiro, põem seu ponto de partida na experiência. Quarto, ambas levam em conta não somente a Revelação e a mediação filosófica, como também o aporte mediador das ciências humanas e sociais. Quinto, estão constituídas por três dimensões: histórica, teórica e prática, e a finalidade última de ambas é a prática - social ou pastoral.

---

---

LA PASTORALIDAD DEL

---

---

**DERECHO**  
CANONICO

---

---

6 a 24 de febrero de 1995

## HACIA UN "ETHOS" DE LA MISERICORDIA

### Repercusiones sobre la Etica Conyugal

*J. Silvio Botero G.*

Profesor en la Academia  
Alfonstana, Roma; licenciado  
en Derecho Canónico y Teo-  
logía; doctor en Teología  
Moral; profesor del ITEPAL;  
Director del Colegio Interna-  
cional San Alfonso, Roma.  
Colombiano.

Es una sentencia de Juan Pablo II en su Carta Encíclica *Dives in misericordia*<sup>1</sup> la que nos sugiere esta reflexión. El Papa responde con su mensaje sobre la misericordia a tiempos críticos y difíciles, a las múltiples experiencias de la iglesia y del hombre contemporáneo, a las súplicas de tantos que sufren, a sus angustias y expectativas (n. 1). De otra parte, las publicaciones más recientes de los teólogos nos dan noticia de un fenómeno significativo, el empleo de términos cada vez más frecuentes como clemencia, benignidad, condescendencia... Esto revela una tendencia a la humanización de la sociedad que se va concretizando cada vez más.

<sup>1</sup> JUAN PABLO II, Carta encíclica '*Dives in misericordia*' (30 nov. 1980), n. 3, AAS 72 (1980), 1177-1232.

Porqué aparece en el panorama teológico, la misericordia como un tema que entra en sintonía con la situación del mundo actual? En una sociedad tan amiga de la eficacia no es extraño que la misericordia aparezca con una visión reductiva (DM n. 2) como conmiseración con el débil, como una ofensa a la dignidad de la persona humana; en este sentido la misericordia se convierte en una caricatura de virtud cristiana que no corresponde al genuino sentido bíblico. Nuestra sociedad moderna, educada para salvaguardar la estructura de la autoridad y del dominio, no entendió lo que es la benignidad, la conmiseración con el débil; al contrario, consideró estas actitudes como signo de debilidad, incluso de condescendencia culposa, de complicidad.

Es sintomático que el arte cristiano<sup>2</sup> haya intuído, ya en siglos pasados, que la misericordia hace parte muy importante de la revelación del Padre. Boespflug ha recogido una serie de imágenes de la Trinidad en que representa al Padre, al estilo de la "Pietà" de Miguel Angel, recibiendo en los brazos a su Hijo muerto en cruz<sup>3</sup>.

Más recientemente, el *Catecismo de la Iglesia Católica* alude al menos ocho veces al término misericordia, con lo que ofrece un signo particularmente revelador de la acogida que el Magisterio da a esta dimensión del mensaje cristiano<sup>4</sup>.

Dentro del límite autorizado nos proponemos reflexionar sobre el "ethos evangélico" de la misericordia en vista a una aplicación concreta a la ética conyugal. En tres apartados desarrollaremos tres ideas centrales: a) una mirada retrospectiva a la historia, b) un intento de redescubrir la misericordia como acontecimiento en el campo de la ética, y c) un "ethos" conyugal fundado sobre la base de la misericordia.

<sup>2</sup> F. BOESPFLUG, *La compassion de Dieu le Père dans l'art occidental* (XIII-XVII), *Le Supplém.* 172 (1990), 124-160.

<sup>3</sup> Boespflug alude a la reflexión de J. Moltmann sobre "le pathos de Dieu et la sympathie de l'homme", en *Le Dieu crucifié*, Cerf, Paris 1990, 314-319 y al "pathos divin", en *Trinité et royaume de Dieu*, Cerf, Paris 1984, 4-47. De esta forma Moltmann reacciona contra una espiritualidad y contra una teología de la impasibilidad de Dios y subraya cómo el misterio de un Dios-Amor comporta una "teo-patia", conlleva la compasión.

<sup>4</sup> CATECISMO DE LA IGLESIA UNIVERSAL, nn. 1460, 1473, 1781, 1829, 2100, 2185, 2300, 2447.

## 1. UNA MIRADA RETROSPECTIVA A LA HISTORIA

No deja de ser aleccionador dar una hojeada a la historia, así sea muy rápida, para descubrir una línea de experiencia y de reflexión progresivas que va abriendo caminos entre sombras y luces. Esto es la historia, un caminar entre sombras y luces; sobre la marcha, el hombre va llenando su morral viajero con las provisiones que va cosechando en su continuo ir y venir... Precisamente esto es también la historia de la misericordia, un conjugar sabiamente experiencia y reflexión, dos actitudes que juegan dentro de una circularidad dinámica; una y otra se corrigen, una y otra se complementan.

Tres momentos de esta historia nos darán una idea de lo que podemos llamar nuevo amanecer para la ética conyugal; son tres aspectos que no pretendemos considerarlos como "departamentos estancos", pero que realmente sí han tenido un momento de particular relieve en algún período de la historia.

### 1.1. El dominio del derecho

La iglesia primitiva vió la necesidad de usar categorías de la época y del país en que se encontraba para difundir su mensaje; al entrar en contacto con el mundo grego-romano asumió el lenguaje, la filosofía, la cultura del imperio; debió enfrentarse con una problemática concreta, sobretudo en lo que respecta al campo de la moral matrimonial.

M. Vidal señala<sup>5</sup> varios elementos a considerar como necesarios para entender la situación de la iglesia primitiva : el contexto ambiental: frente a las costumbres paganas de gran libertad sexual los cristianos presentaban el ideal del amor cristiano; el contexto de polémica: frente a algunos errores de signo rigorista y otros de signo laxista, la iglesia enseña la doctrina bebida en el evangelio; el contexto de la filosofía pagana ambiental, en especial, el neoplatonismo y el estoicismo: la iglesia asume un poco la concepción dualista y la concepción de ley natural.

<sup>5</sup> Cfr. M. VIDAL, *Moral del amor y de la sexualidad*, Sigueme, Salamanca 1971, p. 78-82.

E. Fuchs anota que para los Padres de la iglesia de finales del siglo II, con una mentalidad más estoica que bíblica, el concepto de naturaleza era triple: es natural aquello que está inserto en un proceso no contaminado, como sería por ejemplo, la siembra de un campo; es natural lo que hacen los animales; es natural lo que pertenece a la estructura del cuerpo humano<sup>6</sup>. El recurso a los principios o valores del estoicismo hizo que se fundara la moral matrimonial sobre una objetividad, el contrato matrimonial, lo que contribuyó a que se perdiera de vista la dimensión moral basada sobre el pacto de amor entre varón y mujer, ratificando así el dualismo que divide el amor espiritual y el amor carnal.

Serán pues la filosofía estoica, el dualismo neoplatónico y el lenguaje y categorías del derecho romano las que presten el ropaje de la cultura al mensaje cristiano. El estoicismo prestará el principio de "vivere secundum naturam" que posteriormente el Angélico cambiará por "vivere secundum rationem"<sup>7</sup>. El dualismo contribuirá a que se privilegie el espíritu con menoscabo del cuerpo, y así la sexualidad aparecerá necesitada de una justificación para que el uso del matrimonio sea lícito. El derecho romano será admitido como la legislación válida para regular las relaciones de la comunidad naciente; el matrimonio, por ejemplo, se realizará al modo como lo establece la costumbre del imperio; solo se urgirá a los esposos cristianos informar oportunamente al obispo sobre la celebración del matrimonio civil<sup>8</sup>. Otro ejemplo patente de este influjo del derecho romano es la acogida que se da a la definición de matrimonio según Modestino: la unión de varón y mujer y la comunidad de vida, comunicación del derecho divino y humano<sup>9</sup>.

Gradualmente la iglesia irá estructurando su propio derecho<sup>10</sup>,

<sup>6</sup> Cfr. E. FUCHS, *Desiderio e tenerezza. Una teologia della sessualità*, Claudiana, Torino 1984, p. 96.

<sup>7</sup> Cfr. S. H. PFÜRTNER, *Kirche und Sessualität*, Taschenbuch, Verlag GmbH, Hamburg 1972, p. 183-185.

<sup>8</sup> Cfr. S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Carta a Policarpo*, 5,2, en D. RUIZ B. (Traducción al español) *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1950.

<sup>9</sup> Cfr. C. CASTELLO, *La definizione di matrimonio secondo Modestino, Apollinaris* 51 (1978) 609-640; U. NAVARRETE, *Influsso del diritto romano sul diritto matrimoniale canonico, Appollinaris* 51 (1978), 64-660; O. ROBLEDA, *El matrimonio en derecho romano*, Univ. Gregoriana, Roma 1979, p. 59-72.

<sup>10</sup> U. NAVARRETE, op. cit., p. 642.

irá organizando una liturgia nupcial<sup>11</sup> e irá elaborando una reflexión ética en torno al matrimonio a partir de los códigos familiares (Efes. 5,21-32, Col. 3, 18 y I. Pedro 3,1-78)<sup>12</sup>. Tanto los Padres de la iglesia, de oriente como de occidente, contribuirán a dar base a la teología del matrimonio: Juan Crisóstomo en oriente<sup>13</sup>, Agustín en occidente<sup>14</sup>, cada uno con matices diversos: mientras la teología del matrimonio de occidente se revelará un tanto pesimista, la moral matrimonial del Crisóstomo se manifestará con un aire diverso, más positiva. Noonan escribió a este propósito que si la iglesia hubiera preferido la visión del Crisóstomo a la de Agustín, la teología moral del matrimonio hoy sería diversa<sup>15</sup>.

Un hecho muy concreto nos explica el dominio tan prolongado del derecho en el campo de la ética conyugal: la teología del matrimonio ha evolucionado más en sesenta años (1930-1990) que en los diecinueve siglos anteriores; lo demuestra la literatura existente; bastaría con observar el *Enchiridion familiae*<sup>16</sup>. La teología

<sup>11</sup> E. SCHILLEBEECKX, *El matrimonio: realidad terrestre y misterio de salvación*, Sígueme, Salamanca 1986; P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano. Alla luce della bibbia*, LDC Leumann, Torino 1984, p. 18-409: "La celebrazione matrimoniale dei cristiani".

<sup>12</sup> E. BORSETTI, *Quale etica nei codici domestici (Haustafeln) del N.T. RTM*, 72 1986, p. 9-31; Id. *Codici familiari*, *Rivista Biblica* 35 (1987), 127-179; W. SCHRAGE, *Zur Ethik del Neustestamentlichen Haustafeln*, en *NTS* 21 (1975), 1-22; S. ZEDDA, *Spiritualità e saggezza pagana nell'etica della famiglia. Affinità e differenze tra S. Paolo e I Coniugalia Praecepta di Plutarco*, *Lateranum* 48 (1982), 110-124.

<sup>13</sup> Cfr. J. M. SOTO, *El matrimonio 'in fieri' en la doctrina de S. Ambrosio y S. Juan Crisóstomo. Estudio comparativo*, Università Gregoriana, Roma 1976; C. SCAGLIONI, *Ideale coniugale e familiare*, in *S. Giovanni Crisostomo*, en R. CANTALAMESSA, (a cura), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini. Vita e pensiero*, Milano 1976, 273-422; G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri (S.G. Crisostomo)*, en C. COLOMBO, F. FESTORAZZI, (altri), *Matrimonio e verginità*, La Scuola Cattolica, Venegono 1963, p. 248-273.

<sup>14</sup> G. OGGIONI, op. cit., p. 323-405; D. RAMOS-LISSON, P. J. VILADRICH (dirigen), *Masculinidad y feminidad en la patrística*, Publicaciones de Navarra, Pamplona 1989; P. LANGA, *S. Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, Seminario Conciliar, Toledo 1984; C. BURKE, *S. Agustín y la ética conyugal*, *Augustinus* 35 (1990), 279-287; J. L. LARRABE, *Espiritualidad y castidad conyugal según S. Agustín*, *Est Aug.* 22 (1987), 235-259.

<sup>15</sup> Cfr. J. T. NOONAN, *Contraception et mariage, Evolution ou contradiction dans la pensée chrétienne?* Cerf, Paris 1969, p. 182.

<sup>16</sup> A. SARMIENTO, J. ESCRIBA I., *Enchiridion familiae. Textos del Magisterio pontificio y conciliar sobre el matrimonio y la familia*, (Siglos I a XX), Rialp, Madrid 1992. Mientras los vol. I-II cubren del siglo I a Pío XII, los vol. III-V cubren los pontificados de Pablo VI a Juan Pablo II; el vol. VI está dedicado a los índices.

del matrimonio adolecía de muchas lagunas que fueron colmadas con el recurso al derecho canónico; basta mirar la forma como los manuales tradicionales de moral matrimonial estructuraban el tratado del matrimonio: definición del matrimonio, características y fines, impedimentos, celebración, disolución del vínculo, "uso del matrimonio" (o débito conyugal), derechos y deberes de los cónyuges, separación...<sup>17</sup>.

Navarrete señala tres puntos muy concretos en que el derecho canónico se inspiró en el derecho romano: la definición (tomada de Ulpiano o de Modestino), el principio del consentimiento como causa del matrimonio, y el concepto de los impedimentos matrimoniales; estos son elementos que hemos encontrado tan frecuentemente en los manuales tradicionales; añádase a esto el tipo de vocabulario, tan marcado por la inspiración jurdicista: lícito, ilícito, válido, inválido...

Una reflexión sobre la moral matrimonial hecha en esta perspectiva jurdicista echó a perder su vinculación nata con la biblia, con la más sana reflexión teológica y con la misma vida concreta de la pareja; acentuó aspectos netamente jurídicos y olvidó elementos tan importantes como el amor humano, que hasta Vaticano II fue un verdadero desconocido. Se daba más énfasis a la ley que al amor humano. De otra parte, el derecho privilegió un cierto "androcentrismo" con lo que se justificó una visión reductiva de la mujer e incluso del hombre mismo<sup>18</sup>.

Sobre esta perspectiva androcentrista se estructuró la sociedad, y según este modelo social se organizó la familia tradicional. Dos conjuntos de binomios nos ponen de presente esta estructuración:

<sup>17</sup> I. AERTNYS, C. DAMEN, I. VISSER, *Theologia moralis*, vol. IV. Marietti, Torino 1969.

<sup>18</sup> M. T. VAN LUNEN-CHENU, R. GIBELLINI, *Donna e teologia*, Queriniana, Brescia 1988, p. 51-58; G. B. GUZZETTI, *La condizione della donna. Storia e principi*, Massimo, Milano 1991; D. ABIGNENTE, M. A. GIUSTI, (a cura), *La donna nella chiesa e nel mondo*, Dehoniane, Napoli 1988; E. SCHÜSSLER F., *In memoria di Lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990.



**Modelo tradicional**

-genitalidad =paternidad,  
 -paternidad =autoridad,  
 -autoridad =comunidad. -

**Modelo posconciliar**

-amor =relación,  
 -relación =encuentro,  
 - encuentro =comunidad.

Concibiendo al varón como detentor (único) de la paternidad, se pasó fácilmente a atribuirle el derecho de la autoridad, y a partir de esta posición se justifica el dominio del varón y el sometimiento de la mujer. Partiendo, en cambio, de una postura distinta en que el amor es el punto de arranque, por fuerza deberá cambiar la estructuración de la sociedad y de la pareja-familia: el amor explica el porqué el hombre se define como relación; y la relación es la razón de porqué el hombre (varón-mujer) busque el encuentro con el otro para hacer comunidad. No es la autoridad la que fundamenta la comunidad, es el amor el que es fuente verdadera de la comunidad conyugal, familiar y social<sup>19</sup>.

Los dos bloques de binomios nos ayudan a entender porqué la procreación fuera el fin primario del matrimonio en una visión tradicional, porque hoy con el Concilio (GS. n.48-52) demos la primacía al amor conyugal que se revela unitivo y fecundo.

Es un hecho palpable que en nuestro tiempo la estructura rígida de la ley, de la severidad, de la intolerancia, está cediendo a las presiones de una nueva cultura, la cultura de la modernidad, que pide flexibilidad, tolerancia, benignidad<sup>20</sup>. E. Fromm señala el paso de una ética autoritaria a una ética humanista desde el momento en que "bueno es aquello que es bueno para el hombre"; (...) la ética humanista es antropocéntrica..."<sup>21</sup>.

Pasamos hoy de una ética de "imperativos" a una ética del "indicativo vinculante" en la que ya no es la ley en sí la que impone la norma de obrar, sino que es la persona humana en la que

<sup>19</sup> Cfr. J. S. BOTERO G., *Comunión y participación: presupuestos para una nueva imagen de familia*, *St Mor.* 27 (1989), 159-178.

<sup>20</sup> Cfr. SANTO DOMINGO. CONCLUSIONES, IV CONFERENCIA GRAL. DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, (Octubre 12-28 de 1992), n. 252.

<sup>21</sup> E. FROMM, *Ética y psicoanálisis*. Fondo de cultura económica, México 1985, 20-50, "ética humanista vs. ética autoritaria".

descubrimos las exigencias profundas del ser a ser. Entre tantas consecuencias que se derivan de este cambio, una entre ellas, y que tiene particular significación, es el cambio de lenguaje: S. Pinckaers anota una serie de cambios en el lenguaje que se deberán llevar a cabo en nuestro tiempo: cambio de un lenguaje abstracto y analítico por un lenguaje concreto y global; cambio de un lenguaje esencialista y ahistórico por un lenguaje existencialista; cambio de un lenguaje impersonal y ontológico por un lenguaje personal y psicológico<sup>22</sup>.

### 1.2. Se abre un margen a la "tolerancia"

Es frecuente en esta segunda mitad de siglo oír hablar del signo de la permisividad. "Caminamos hacia un tipo de sociedad - dice Vidal - que en comparación con otras formas históricas, aparece como una sociedad permisiva. Esta permisividad supone, en términos generales, un planteamiento más coherente en el que no se confunde lo 'lícito' jurídico con lo 'bueno' moral"<sup>23</sup>. Paralelamente al desarrollo del derecho a lo largo de la historia se insinúa modestamente un intento de dar cabida a la tolerancia; el mismo término no parece tan válido cuando lo colocamos junto a otros términos como benignidad o clemencia. Sin embargo, a pesar del desgano que comporta el término "tolerancia", la reflexión reciente se ha ocupado de ella<sup>24</sup>, lo que indica que comienza a quebrarse la barrera rígida de la ley. Incluso, algunos autores aluden a un recargo, a una "acumulación normativa"<sup>25</sup> que desemboca en un cansancio a causa del énfasis sobre la ley.

<sup>22</sup> Cfr. S. PINCKAERS, *Il rinnovamento della morale. Studi per una morale fedele alle sue fonti e alla sua missione attuale*, Borla, Torino 1968, p. 90-102.

<sup>23</sup> M. VIDAL, *Moral de actitudes*, vol. I, Perpetuo Socorro, Madrid 1981, 28-29.

<sup>24</sup> K. DEMMER, *Tolerantia moralis et jus in ecclesia*, *Periodica* 69 (1980), 271-295; F. MOLLINARI, *Tolerancia*, en L. ROSSI, A. VALSECCHI, *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, Paulinas, Madrid 1974, 1076-1094; S. MOSSO, *Tolleranza e pluralismo*, en F. COMPAGNONI, G. PIANA, (a cura), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Paoline, Cinisello, Balsamo Milano 1990, p. 1372-1383.

<sup>25</sup> M. VIDAL, *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, *Verbo Divino*, Estella Navarra 1992, 30-32; J. M. DIAZ MORENO, *Sobre el matrimonio. Tres cuestiones abiertas a la reflexión*, *Razón y fe* 222 (1990), II, p. 153-169.

Cuando el derecho intenta humanizarse (paso de la ley del talión a la compensación, y de esta a la sanción medicinal) se abre un espacio a una cierta tolerancia, llamémosla excepción, que acepta alguna pequeña transgresión a la ley; en cambio, cuando la ley pretende hacerse absolutista, se niega a la aceptación de posibles excepciones, se hace tremendamente intolerante.

Jesús de Nazareth aparece como alguien que relativiza la ley para dar la primacía a la persona humana: el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado (Mt. 12,8; Mc. 2,28; Lc. 6,5; Jn. 5,16). Juan coloca en labios de Jesús una frase que es particularmente reveladora: *"al que viene a mí no lo echaré fuera"* (Juan 6,37). Cuando eliminaba la norma vieja del *"ojo por ojo y diente por diente"* (Mt. 5, 38) abría una nueva vía, la del amor y del perdón. No solo su palabra revela un espíritu abierto. También su actitud con la samaritana (Jn. 4,15-19), con la mujer cogida *"in fraganti"* (Jn. 8,1-12) manifiestan que ha hecho una opción clara y decidida por la benignidad. Ya Isaias en forma profética había anunciado que el Siervo de Yavé *"no partirá la caña quebrada, no apagará la mecha que aún humea..."* (Is. 42,3). Y Jesús en el N.T. dirá que su *"yugo es suave, su carga ligera"* (Mt. 11,30). Lucas en los Hechos nos ha transcrito la pregunta de Pedro a la autoridad judía: *"¿porqué queréis imponer a los discípulos un yugo que ni nosotros ni nuestros padres pudieron llevar?"* (Hechos 15,10).

No parece fácil encontrar testimonios contundentes de esta benignidad en la iglesia primitiva, salvo algunos casos concretos. Mencionemos algunos testimonios de la presencia de la indulgencia o misericordia, como el de S. Clemente Romano: *"el Padre misericordioso y benigno se porta con ternura ("habet viscera") con aquellos que lo temen y brinda su gracia con serenidad y mansedumbre a quienes se acercan a El con ánimo sincero y leal"*<sup>26</sup>. F. Molinari escribe que *"la era constantiniana marca una época y parece avalar la opinión de aquellos que reprochan a los cristianos su ambigüedad, debido a que reivindican la libertad religiosa cuando son minoría y se transforman en intolerantes cuan-*

<sup>26</sup> S. CLEMENTE ROMANO, *Primera carta*, 23; D. RUIZ B. (versión española), *Padres Apostólicos*. BAC, Madrid 1950, p. 249.

do han conquistado la mayoría"<sup>27</sup>; añade a continuación que no es históricamente exacto atribuir a Constantino la paternidad de esta involución. A nivel de teología moral, podríamos decir que la tolerancia, si bien mínima, la encontramos con el nombre de "justificación", y esto a propósito del uso del matrimonio.

S. Agustín, aludiendo al matrimonio, en teoría afirma que es bueno, pero ya en la práctica lo encuentra necesitado de alguna justificación: "*la única relación sexual necesaria tiene como razón la procreación, y a sola esta se le puede considerar como inculpable, solo esta puede ser llamada relación nupcial*"<sup>28</sup>. Cuando Agustín interpretaba el pasaje de Pablo (I Cor. 7,6) a propósito de la concesión que hace el Apóstol a los esposos de cierta continencia para dedicarse a la oración, el Obispo de Hipona lo entiende con referencia a quienes no pueden contenerse<sup>29</sup>, mientras que S. Alfonso M. de Ligorio, inspirándose en S. Juan Crisóstomo, opta por otra forma de interpretación: lo entiende como permisión de cosa lícita<sup>30</sup>.

S. Juan Crisóstomo, en una de sus homilias sobre el Génesis<sup>31</sup>, emplea algunos términos griegos particularmente significativos, como "*sinkatabasis*" (condescendencia), "*filantropía*" (humanidad, benignidad), "*filostorgos*" (amor tierno del padre), "*patrikois splangnois*" (conmovido en sus entrañas paternas). Crisóstomo interrelaciona en esta homilía el relato de la caída de los primeros padres en el paraíso con la parábola del hijo pródigo, de S. Lucas; y en un trozo breve emplea por seis veces palabras sinónimas de benignidad como clemencia, misericordia, condescendencia, etc.

Los aires de renovación, de apertura, de una cierta visión positiva y optimista que surgió con el Renacimiento y que alcanzó a imponerse con bastante fuerza durante los siglos XVI y XVII, quedaron eliminados cuando a comienzos del siglo XVIII la corriente

<sup>27</sup> F. MOLINARI, Tolerancia, en L. ROSSI, A. VALSECCHI, (Dir.) *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Paulinas, Madrid 1974, 1077.

<sup>28</sup> S. AGUSTIN, *De Bono coniug.* 10, 1, PL. 40,381.

<sup>29</sup> S. AGUSTIN, *De Bono coniug.* 10, 10, PL. 30, 281.

<sup>30</sup> S. ALFONSO M. DE LIGORIO, *Theologia moralis*, vol. II. Lib. VI, pars III, tract. IV, De matr. c. 2, dub. 2, n. 287.

<sup>31</sup> S. J. CRISOSTOMO, In Gen. 3,8, Hom. 17,1, PG. 53,134.

rigorista, patrocinada por los jansenistas se impuso en el campo de la moral católica<sup>32</sup>. Y desde entonces hasta las primeras décadas del presente siglo, cuando nuevos intentos de renovación de la moral surgen dentro y fuera de la iglesia católica, una línea de severidad y de rigor se hizo sentir. Alberigo sintetiza parte de este período (1830-1980) como "un paso del bastonazo a la misericordia"<sup>33</sup>; un primer momento lo representa con una fórmula emblemática de la Encíclica "Mirari vos" del pontificado de Gregorio XVI (1831-1846): "deberá dejar de lado la indulgencia de la benignidad y en fuerza de la autoridad divina recibida tomar el palo..." Es significativo que a la par que la autoridad de la jerarquía se va haciendo más benigna, se opera otro cambio en la teología: las alusiones cada vez más frecuentes a la mujer en los discursos del Magisterio pontificio<sup>34</sup>.

A. Bausola escribe que la justicia vindicativa no es libre, pues está dominada por el espíritu de avaricia propio de quien quiere ser fiel a un tesoro envenenado; en cambio, quien es capaz de perdonar se manifiesta progresista... (...) quien proyecta el bien pero comenzando con el odio y con un espíritu hétero-punitivo, demuestra que no posee un verdadero amor generoso y expansivo...<sup>35</sup>.

A las puertas del Vaticano II, cuando se elaboraban los esquemas preparatorios, aún sonaban voces de intransigencia: se insiste en mantener la doctrina del fin primario del matrimonio, que se repitan los decretos del Sto. Oficio; se pide la condena de ciertos errores ("errores damnentur"), e incluso se rechaza como falsa inspiración ("falsum effatum") el hecho de que se piense al amor como "único criterio de moralidad"<sup>36</sup>. Y aún podríamos ir más allá del Concilio, si miramos al (nuevo) Código de Derecho Canónico (1983); el nuevo código introduce el libro VI (De las sanciones de la iglesia) con el

<sup>32</sup> Cfr. J. S. BOTERO, *La moralidad del acto conyugal en la teología moral de los siglos XVII-XVIII. Análisis histórico-doctrinal del pensamiento de los teólogos moralistas más destacados*, Manizales 1983.

<sup>33</sup> G. ALBERIGO, *Dal bastone alla misericordia. Il Magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980)*, *Cristianesimo nella storia* 20 (1981), 487-521.

<sup>34</sup> Cfr. M. RONDEAU, *Le discours du Magistère Papal au sujet des femmes du XIX, siècle a nos jours*, *Le Supplem.* 127 (1978), 571-581.

<sup>35</sup> Cfr. A. BAUSOLA, *Giustizia, amore, misericordia*, *Vita e pensiero* 64 (1981), 21.

<sup>36</sup> Acta Synodalia S. Conc. Oec. Vat. II, vol. I, pars IV, p. 166-175; p. 707.

canon 1311 que dice: "*La iglesia tiene derecho originario y propio a castigar con sanciones penales a los fieles que cometen delitos*"<sup>37</sup>.

La iglesia posconciliar está repensando la ubicación del derecho dentro de la reflexión eclesial: el derecho dentro de la iglesia debe estar al servicio de la "*salus animarum*"<sup>38</sup>; de ahí que se llevara a cabo la revisión del código para que se "adaptase a la misión salvífica que le ha sido confiada"<sup>39</sup>. El derecho de la iglesia no puede quedarse al nivel de un código más de derecho, por cuanto su objetivo supera el de cualquier otro código.

No ha sido fácil abrir camino a la tolerancia dentro de la estructura firme, y tantas veces rígida del derecho. La tolerancia que gradualmente se fue insinuando en la sociedad (como permisividad), favoreció en primer lugar al varón, mientras que la mujer continuaba siendo víctima de la intransigencia<sup>40</sup>; una intransigencia, que no solo tuvo una base cultural, sino que, aún más, se la justificó desde la teología. Así se comprende el porqué haya existido en el campo social "una doble moral": unos son los criterios morales que regulan la moral masculina, otros los que dirigen la moral femenina.

### 1.3. De la tolerancia a la benignidad

Juan XXIII, siendo Patriarca de Venecia, en una de sus visitas pastorales decía: "Vuestro Patriarca no viene con el látigo en mano sino en forma paterna, con afecto y respeto"<sup>41</sup>. Y ya como pontífice

<sup>37</sup> El texto latino dice: "*nativum et proprium...*".

<sup>38</sup> Juan Pablo II dirigiéndose a la Rota Romana en la inauguración del año judicial de 1990, citaba unas palabras de Pablo VI en un discurso al mismo Tribunal eclesiástico, 1978: "*tened bien en cuenta que el derecho canónico en cuanto tal y por consiguiente en el derecho procesal, que forma parte del mismo, en sus motivos inspiradores penetra en el plano de la salvación, al ser la "salus animarum" la ley suprema en la iglesia*".

<sup>39</sup> JUAN PABLO II, Constitución Apostólica 'Sacrae disciplinae leges', 25 enero, 1983, AAS. 75 1983, II, VII-XIV.

<sup>40</sup> Cfr. M. GOMEZ RIOS, *Familia patriarcal, burguesa y teología moral. Iluminación histórica del tema*, *Moralia* 4 (1982), 275-288.

<sup>41</sup> A.- G. ALBERIGO, *La misericorde chez Jean XXIII, La Vie Spirituelle* 146 (1992), 201-215.

romano rechaza - dice Alberigo - la intransigencia de quienes solo ven en los tiempos modernos prevaricación y ruina; "debo disentir, decía el Papa, de tales profetas de desgracias".

Pablo VI, en su primera carta Encíclica *Ecclesiam suam* sobre el diálogo, señalaba las cuatro notas que lo deben caracterizar (claridad, mansedumbre, confianza y prudencia) para lograr así "la unión de la verdad con la caridad, de la inteligencia con el amor"<sup>42</sup>. Este integrar la verdad con el amor a que alude Pablo VI, nos hace pensar en el Salmo 85, 11 y 86, 15: "amor y verdad se han dado cita, justicia y paz se abrazan... mas, tú, Señor, Dios clemente y compasivo, tardo a la cólera, lleno de amor y de verdad..." Es de verdad sintomático que en esta segunda mitad de siglo surja la preocupación de conjugar dos realidades que parecían contrapuestas, como son la verdad y el amor. La sociedad tradicional, caracterizada en gran parte por su afán de dominación, estuvo más interesada en defender una determinada "verdad", la que imponía el varón en la familia, en la sociedad...

Una sociedad estructurada sobre categorías machistas explica porqué la desconfianza, porqué una concepción peyorativa de todo aquello que pudiera significar benignidad, clemencia, o misericordia; ser benigno parecía más una debilidad que una virtud. Una sociedad eminentemente legalista no podía aceptar tan fácilmente que la ley pasara a un segundo plano para dar la primacía a la conciencia. Los "imperativos" no aceptaban cuestionamientos contra la norma, contra la autoridad. Esto nos hace entender porqué la epiqueya tenía un espacio tan reducido en el campo de la moral, mientras hoy adquiere relieve especial.

El esfuerzo de integrar la verdad con el amor, "de hacer la verdad en el amor" (Efes. 4,15) aparece en un contexto particular: el hombre moderno descubre que él no es el único, que su condición relacional le exige reconocer la presencia del otro y su integración con él; es la reciprocidad y complementariedad humana de los sexos masculino y femenino que modernamente tanto subrayan psicólo-

<sup>42</sup> PABLO VI, Carta encíclica *Ecclesiam suam* (6 Agosto, 1964), *Enchiridion Vaticanum 2, Documenti ufficiali della Santa Sede 1963-1967*, EDB. Bologna 1981, n. 196.

gos, filósofos y teólogos. L. Boff<sup>43</sup> y G. Zuanazzi, entre otros, indican una forma de integración de los sexos desde la constitución psicológica de uno y de otra: mientras el varón se deja guiar preferentemente por principios de orden práctico, ético y jurídico, la mujer, por el contrario, actúa y se decide prevalentemente atendiendo a la situación del aquí y ahora<sup>44</sup>.

Es significativo también que a partir de esta conquista de la integración de la verdad y del amor comience a abundar la literatura sobre la equidad<sup>45</sup> como elemento integrante de la ley, como "dichosa rectificación de la justicia rigurosamente legal", como definía Aristóteles la epiqueya.

No es difícil describir el iter que está haciendo el derecho en nuestro tiempo: de la aceptación (forzosa?) de una cierta tolerancia, ha pasado a dar cabida a la equidad, a la epiqueya con un sentido nuevo<sup>46</sup>, y llega incluso a aceptar que se le relacione con la compasión<sup>47</sup>, y con la misericordia. Una reflexión en esta dirección desencadena consecuencias de cierta trascendencia.

En primer lugar, el Sínodo de obispos (1967)<sup>48</sup> hizo mención de los criterios con que se debería redactar el nuevo código de derecho canónico; pedía más atención al sentido pastoral, a la equidad; "en el derecho canónico deberá brillar el espíritu de caridad, de moderación, de humanidad... virtudes que deben distinguir las leyes de

<sup>43</sup> L. BOFF, *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Paulinas, Madrid 1979, p. 67-70.

<sup>44</sup> Cfr. G. ZUANAZZI, *Temí e simboli dell'eros*, Città nuova, Roma 1991, p. 44.

<sup>45</sup> H. GRENIER, *L'équité selon Saint Thomas*, *Studia canonica* 9 (1975), 305-308; P. FEDELE, *Aequitas canonica*, *Appollinaris* 51 (1978), 415-439; I. PARISELLA, *De equitate doctrina et praxis in Iurisprudencia Rotali*, *Periodica* 69 (1980), 219-249.

<sup>46</sup> E. HAMEL, *Epiqueya*, en L. ROSSI, A. VALSECCHI, *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, Paulinas, Madrid 1974, p. 298-306; J. FUCHS, *Epicheia circa legem moralem naturalem*, *Periodica* 69 (1980), 251-270.

<sup>47</sup> F. A. MARROCCO, *The compassion of Canon Law*, *Studia canonica* 2 (1968), 283-287; G. GHIRLANDA, *La miséricorde de Dieu dans le droit ecclésial*, *Le Supplément* 134 (1980), 407-420; G. LESAGE, *Le droit ecclésial et la miséricorde*, *Studia canonica* 14 (1980), 431-449.

<sup>48</sup> G. CAPRILE, *Il Sínodo dei Vescovi. Prima assemblea generale*, (29 sett. 29 ott. 1967.) *Civiltà cattolica*, Roma 1968.



la iglesia de cualquier otro tipo de derecho profano"<sup>49</sup>. La ciencia jurídico-canónica está tomando en serio la orientación recibida de someter el derecho a la caridad evangélica<sup>50</sup>.

El máximo tribunal de justicia de la iglesia, la Rota Romana, ha sido invitado por el Papa en varias ocasiones, a repensar la relación existente entre el trabajo judicial y la misión evangélica y eclesial que debe ser al mismo tiempo humanitaria y social<sup>51</sup>; el trabajo judicial debe saber conjugar "el ministerio de la verdad y de la caridad"<sup>52</sup>, "la juridicidad y la pastoralidad"<sup>53</sup>. Es patente la preocupación por conjugar el amor y la justicia.

En la reciente *Carta a las familias* de Juan Pablo II (7 febrero 1994) el Papa retoma el binomio "verdad y amor" en forma significativa; lo revela el hecho de aludir explícitamente a él en más de 8 ocasiones, y siempre en el contexto de la vida de pareja y de familia.

Todo este movimiento hacia la benignidad tuvo su comienzo con Juan XXIII a quien se atribuye esta afirmación: "ahora la esposa de Cristo prefiere más bien hacer uso de la medicina de la misericordia que de la severidad"<sup>54</sup>. En el ambiente eclesial se siente la necesidad de dar un vuelco al derecho que se creía solamente "vindicativo", para convertirlo en "medicinal"; de hecho el nuevo Código de

<sup>49</sup> Cfr. Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici recognoscendo. Acta Commissionis, n. 2 y 3, "*Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*", *Communicationes* 1 (1969), 78-80.

<sup>50</sup> Cfr. A. MONTAN, *La legge canonica a servizio della carità*, en PONT. IST. PAST. DELL'UNIV. LATERAN. (a cura), *La carità. Teologia e pastorale alla luce di Dio-Agape*, EDB. Bologna 1988, p. 155-70.

<sup>51</sup> M. TEROL TOLEDO, *La nulidad matrimonial canónica desde el punto de vista pastoral*, *Jus Canonium* 27 (1987), 159-179. Es un comentario al discurso del Papa a la Rota Romana (30 Enero, 1986).

<sup>52</sup> A. POLAINO-LORENTE, *Comentarios de un psiquiatra al discurso del Papa al Tribunal de la Rota Romana* (5.II. 1987), *Jus Canonium* 27 (1987), 599-607; F. LOZA, *Ministerio de verdad y de caridad*, (Comentario de un juez eclesiástico al discurso del Papa a la R. Rota, 5. II. 87), *Jus Canonium* 27 (1987), 609-617.

<sup>53</sup> T. RINCON-PEREZ, *Juridicidad y pastoralidad del Derecho Canónico*. (Reflexiones a la luz del discurso del Papa a la Rota Romana de 1990), *Jus Canonium* 31 (1991), 231-252; S. PANZO ORALLO, *Sentido pastoral de la justicia canónica*. (Reflexiones en torno al discurso del Papa a la Rota en 1990), *REDC*. 48 (1991), 169-182.

<sup>54</sup> Cfr. G. ALBERIGO, *op. cit.*, p. 508.

derecho canónico (1983) escribe en el libro de las penas (c. 1312) que las penas en la iglesia son medicinales... expiatorias... Incluso el Código de derecho canónico (antiguo) en el canon 2214, 2, recordaba a los obispos y demás ordinarios la importancia de ser pastores y no verdugos; les recomendaba no enseñorearse de ellos, sino amarlos como a hijos y hermanos.. y les recordaba, finalmente, que en muchos casos, para corregir más vale la benevolencia que la austeridad.

Este es el contexto histórico en que se desenvuelve el derecho durante tantos siglos de historia y en que comienza a insinuarse cada vez con mayor claridad la benignidad, la misericordia. Hablar del dominio del derecho, aludir al ingreso de la misericordia no es simple cuestión de lenguaje: el dominio secular de los valores ( anti-valores ? ) masculinos da paso en nuestra época a la intervención de los valores femeninos, y con ello se abre un nuevo período en la historia de la iglesia y también de la humanidad; es un esfuerzo de humanización de la ley, es hacer verdad que "el sábado fue hecho para el hombre"<sup>55</sup>.

El influjo del derecho, y con él el influjo del dominio machista en la teología moral, llevó a canonizar la figura piramidal (autoritaria) de la familia, de la sociedad... Rahner se preguntaba hace unos años el porqué de este androcentrismo<sup>56</sup>. Una concepción de la sociedad en clave machista influyó ciertamente en la concepción de Dios como detentor de valores masculinos<sup>57</sup> solamente. La revolución femenina está desencadenando una nueva visión de Dios, de la sociedad, de la iglesia, de la familia y de la pareja humana.

M. Legrain en 1978 invitaba a pensar en esta analogía: el sacramento de la penitencia ha tenido una evolución notable; desde la aplicación rigurosa de los primeros siglos del Cristianismo, pasan-

<sup>55</sup> G. DIMATTIA, *Il diritto penale canonico a misura d'uomo*, REDC. 47 (1990), 639-661.

<sup>56</sup> Cfr. K. RAHNER, *La viritá nella chiesa*, Vicenza 1962, p. 12.

<sup>57</sup> Cfr. J. MOLTSMANN, *L'unità inattuale del Dio Uno e Trino*, *Concilium* 21 (1985), 75-87; *Id.*, *Il Padre materno*, *Concilium* 17 (1981), 425-433; *Id.*, *Trinità e regno di Dio*, Queriniiana, Brescia 1983; ELIZABETH et J. MOLTSMANN, *Dieu homme et femme*, Cerf, Paris 1984; F. RAURELL, *Il mito della maschilità di Dio come problema ermeneutico*, *Laurentianum* 25 (1984), 3-77.

do por la penitencia tarifada, hasta la más reciente práctica de benignidad pastoral; porqué las normas en torno al Sacramento del matrimonio<sup>58</sup> no podrán evolucionar en forma similar?

## 2. EL RE-DESCUBRIMIENTO DEL DIOS-MISERICORDIA, UN ACONTECIMIENTO PARA LA ETICA CONYUGAL

Los documentos del Vaticano II nos han puesto en la pista de una verdadera revolución: más de 31 veces nos motivan a la "renovación", haciendo así un auténtico desafío a la teología. El Decreto de la *Optatam totius* (n.16) apremia a una especial diligencia en el estudio de la S. Escritura que es como el alma de la teología. Queriendo plantear el re-descubrimiento del Dios-Misericordia, hacemos una breve reflexión sobre el concepto de misericordia en la revelación cristiana.

### 2.1. La revelación bíblica del Dios-Misericordia

Para Israel, el pueblo elegido de Dios, la misericordia no fue la conclusión de una elucubración mental, sino el fruto de una experiencia de vida. Yavé había ofrecido a su pueblo hacer alianza bajo la imagen de una alianza sponsal; pero Israel no fue fiel al pacto. Moisés y los profetas llamarán una y otra vez al pueblo a reconsiderar su infidelidad, poniéndole de presente que "Dios es lento a la cólera y rico en misericordia", "el que hace merced a millares" (Ex. 34,6-7; Joel 2, 13; Jer. 32,17-23).

A. Sacchi, analizando la paciencia de Dios en algunos de los libros del A.T.<sup>59</sup>, observa cómo los autores sagrados, si bien destacan la ira de Dios a causa del pecado que castiga hasta la tercera y cuarta generación, sin embargo subrayan que la misericordia es

<sup>58</sup> Cfr. M. LEGRAIN, *Mariage chrétien modèle unique? Questions venues d'Afrique*, Chalet, Paris 1978, p. 15-19.

<sup>59</sup> Cfr. A. SACCHI, *Pazienza di Dio e ritardo della parusia*, *Rivista Biblica* 36 (1988), 299-326.

mucho más espléndida, pues alcanza a mil generaciones (Ex. 34,6-7); una nota que destaca Sacchi es que la ira divina aparece totalmente subordinada a la misericordia que tiene el poder de imponerle límites bien precisos a la cólera, de tal manera que la misericordia pasa decididamente a tomar el primer puesto, convirtiéndose así en la norma que inspira la actuación de Dios<sup>60</sup>.

El semita, más que definir conceptos, describe realidades históricas; el semita expresó la experiencia de alianza con Yavé sirviéndose de dos pares de términos particularmente significativos: un primer par de vocablos, los pone de presente P. Lenhardt<sup>61</sup>; son Yavé (YHWH) y Elohim; analizando estos dos nombres que aparecen en Deut. 6,4 según una tradición anterior a la destrucción del segundo templo, dice nuestro autor que el primer término aparece con el sentido de misericordia, mientras el segundo con el sentido de justicia; el segundo par de términos lo constituyen los vocablos "hesed"<sup>62</sup> y "rah-a-min"; el primero expresaba la bondad, el amor divino, que constituye el ser mismo de Dios; Yavé permaneciendo fiel a la alianza permanece fiel a sí mismo; es una palabra que conlleva una cierta connotación jurídica, ya que Yavé se comprometió a respetar la alianza; tiene también un matiz de masculinidad en cuanto hace referencia a responsabilidad. El segundo vocablo es "rah-a-min"<sup>63</sup> (vientre, entrañas) que alude al amor materno; el vocablo griego (*splagjnon*) hace referencia a interioridad, a sentimiento (ternura) y finalmente, a misericordia.

Desafortunadamente, al pasar estos términos del hebreo al griego bíblico parece que, en parte, perdieron ciertos matices de la

<sup>60</sup> A. SACCHI, op. cit., p. 306-307.

<sup>61</sup> Cfr. P. LENHARDT, *La miséricorde divine dans la tradition d'Israël, La Vie Spirituelle* 147 (1992), 149-167.

<sup>62</sup> R. BULTMANN, *Eleos*, GLNT. vol. III, p. 399-420; H. H. STOEBE, *Bontà*, en E. JENNI, C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*. vol. I. Marietti, Torino 1978, p. 520-539.

<sup>63</sup> H. KLÖSTER, *Splagjnon*, GLNT. vol. XII, p. 903-934; X. J. CAMBIER, LEON-DUFOUR, *Misericordia*, en X. LEON-DUFOUR, (Dir.) *Dizionario di teologia biblica*, Marietti, Genova 1990, p. 699-705; H. H. ESSER, (Eleos) *Misericordia*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, *Dizionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. III, Sígueme, Salamanca 1983, p. 99-106; H. J. STOEBE, *Avere misericordia*, en J. JENNI, C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. II. Marietti, Casale Monferrato 1982, col. 686-692; id., *Essere misericordioso*, ibid., vol. I, col. 509-518.

lengua semita, y con el correr del tiempo se debilitó el sentido positivo de la compasión. Pizzorni comenta cómo la compasión en el mundo griego llegó a significar "debilidad humana", como si fuera una enfermedad del espíritu que no corresponde al hombre sabio; los estoicos no la condenaban, pero la toleraban como algo propio de la gente inferior, incapaz de poseer dominio y de manifestar objetividad frente a la miseria humana<sup>64</sup>; nuestro autor concluye su estudio diciendo que la caridad, o sea el amor del otro, debe añadirse como moderadora de la justicia; el amor al otro se funda en el hecho de la igualdad de todos por naturaleza, y por tantos iguales también ante la ley.

A pesar de este debilitamiento, los términos, "*hesed*" y "*rahamin*" traducidos al griego por los LXX, mantuvieron en alguna forma el sentido de alianza por gracia y el sentido de compasión. Para el pensamiento griego justicia y amistad son dos dimensiones que van unidas para construir la verdadera comunidad humana; de hecho, Zeus fue reconocido como el padre de los hombres y de los dioses, lo que implicaba una doble consecuencia: una consanguinidad con la divinidad y una cierta hermandad entre los seres humanos; de ahí que la amistad conduzca a cultivar relaciones de amor y de concordia.

Estas dos parejas de términos, "justicia y caridad", "*hesed (emet)* y *rah-amin*", del mundo griego y semita, nos ofrecen algunos puntos de contacto: mientras el mundo griego se mantiene a un nivel horizontal, la visión semita de la biblia coloca los términos en un contexto de alianza entre Yavé y su pueblo; para el griego una justicia extrema se convierte en posible injusticia, no tiene sentido, y por esta razón abre espacio a la equidad como un correctivo muy válido; que Dios pueda amar a los hombres no alcanzó a imaginárselo el mundo pagano<sup>65</sup>, era algo inaudito. Para el griego, la verdad y la amistad no logran encontrarse; la verdad hace relación a lo

<sup>64</sup> Cfr. R. PIZZORNI, *Giustizia e "carità" nel pensiero greco-romano*, *Sapienza* 45 1992, 233-278; Id., *Giustizia e carità*, Città nuova, Roma 1980; M. NALEPA, *La concezione personalistica della misericordia nell'enciclica "Dives in misericordia" di Giovanni Paolo II*, en L. ALVAREZ V. S. MAJORANO, (a cura di), *Morale e redenzione*, Edit. Academiae Alphonsianae, Roma 1983, p. 197-216.

<sup>65</sup> Cfr. M. A. SUANCES, *Max Scheler. Principios de una ética personalista*. Herder, Barcelona 1976, p. 89-90.

divino, la amistad alude a lo humano. "*Amicus Plato, sed magis amica veritas*", decía un proverbio.

La teología feminista está dando una buena colaboración en esta tarea de re-descubrir al Dios-Misericordia. Fanuli, a este propósito, ofrece un elenco de términos que en el A.T. fueron aplicados a Dios, como "*el Sadday*" (monte, pecho), "*ruah*" (aletear sobre los pichones, encuvar), "*raham*" (vientre), "*hul*" (movimientos de la parturienta), para indicar atributos femeninos de Dios<sup>66</sup>.

Juan Pablo II, en su carta Encíclica *Dives in misericordia* (n. 4-6) y particularmente en nota (n. 52) hizo una síntesis del pensamiento bíblico sobre el concepto de misericordia en el A.T.<sup>67</sup> y recoge la analogía presente en el N.T. Cuando se ocupa el Papa de la "parábola del padre misericordioso" (n. 5-6), dice que se trata de una analogía que ayuda a comprender con mayor plenitud el misterio de la misericordia, pues pone de relieve la doble dirección que comporta la actitud de la misericordia: una dirección descendiente que hemos llamado corrientemente "condescendencia", y una dirección ascendente que co-responde a la "re-creación" que se opera en el hijo pródigo cuando recupera su condición de hijo y cuando se restablecen las relaciones padre-hijo, hermano-hermano dentro de la comunidad familiar<sup>68</sup>.

El empleo de los vocablos encontrados en el A.T. para expresar la realidad de un Dios-Misericordia, se diversifica de una parte, y de otra se hace más frecuente. Nos encontramos con términos como "*eleos*", "*oiktiro*", "*oiktirmon*", cuya exégesis nos ofrece

<sup>66</sup> Cfr. A. FANULI, *La donna nell'A.T.: Alcune considerazioni esegetico-teologiche*, en D. ABIGNENTE, M. A. GIUSTI, *La donna nella chiesa e nel mondo*, Dehoniane, Napoli 1988, p. 163-184.

<sup>67</sup> P. LENHARDT, *La miséricorde divine dans la tradition d'Israël, La Vie Spirituelle* 147 (1992), 149-167; J. SARAIVA MARTINS, (a cura di), *Dives in misericordia. Commento alla Enciclica di Giovanni Paolo II, Paideia, Brescia* 1981; Id., *Atti del Convegno Internazionale in occasione del I. Anniversario della pubblicazione dell'enciclica 'Dives in misericordia'*, (Collevalenza 26-29 nov. 1981), Collevalenza 1982; Id., *Atti del II. Convegno Internazionale sulla 'Dives in misericordia'*, (Collevalenza 24-27 Agosto 1982), Collevalenza 1983.

<sup>68</sup> Cfr. M. GOURGUES, *Le Père prodigue (Lc. 15,11-32). De l'eségese a l'actualization*, *NRTh.* 114 (1992), 3-20.

<sup>69</sup> R. BULTMANN, *GLNT.*, vol. III, p. 399-424. Id., *GLNT.* vol., VIII, 449-456.

Bultmann<sup>69</sup>. S. Pablo precisamente emplea la frase "o pa- ter ton oiktirmon" (II.Cor. 1,3) que la Biblia de Jerusalén traduce como "Padre de las misericordias"; es un versículo particularmente expresivo: *"Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de toda consolación que nos consuela en toda tribulación nuestra para poder nosotros consolar a los que están en tribulación, mediante el consuelo con que nosotros somos consolados por Dios"*.

La misma Biblia de Jerusalén en nota a este versículo, escribe: "...el cristiano unido con Cristo es consolado en el sufrimiento mismo...(...) no se recibe pasivamente esta consolación y viene a ser a la vez aliento, estímulo y exhortación. Su fuente única es Dios, y el cristiano, por el Espíritu, debe comunicarla". El Apóstol nos descubre en este versículo que la misericordia que Dios usa con nosotros se convierte en fuente de misericordia para con los otros hermanos necesitados de la benignidad del Señor. Es frecuente encontrar en Pablo y en Juan esta forma para expresar la causalidad y la eficacia de la acción divina. Juan Pablo II en alguna forma se refiere a esta causalidad y eficacia cuando escribe que la iglesia intuye en el "bienaventurados los misericordiosos" un llamado a la acción, y por eso se esfuerza en practicar la misericordia (DM. n. 14a); el Papa cita esta sentencia de Pablo un poco antes (DM. n. 13f) y casi a continuación añade que esta actuación es unificante y elevante al mismo tiempo, pues se trata de un amor misericordioso que por su misma naturaleza es amor creador. "El auténtico conocimiento del Dios-Misericordia, del Amor benigno, es una constante e inagotable fuente de conversión, no solo como acto momentáneo, sino como continuo estado de ánimo" (DM. n. 13g). De esta forma, la iglesia y cada uno de los fieles se convierte en prolongación de la acción mesiánica de Cristo.

## 2.2. La misericordia como "un signo de los tiempos"

La literatura más reciente<sup>70</sup> se está interesando seriamente en

<sup>70</sup> M. NALEPA, *La concezione personalistica della misericordia nell'enciclica di Giovanni Paolo II*, en L. ALVAREZ, S. MAJORANO, (a cura) *Morale e redenzione*. Edit. Academiae Alphonstianae, Roma 1983, p. 197-216, la nota n.1.

esta línea de reflexión que re-descubre a Dios como Verdad y como Amor unificados bajo un solo término "misericordia"; verdad y amor, vocablos que presenta el Papa interrelacionados, y esto repetidas veces en la Encíclica *Dives in misericordia*, como lo ha hecho también recientemente en la *Carta las familias* (Febr. 1994). La misericordia no es otra cosa que la síntesis de la verdad y del amor de Dios. El Apóstol invitaba a los fieles de Efeso a "hacer la verdad en el amor" (Efes. 4,15); es una expresión que se ha convertido hoy en paradigma y con la que se quiere significar el encuentro de la teoría con la praxis (ortopraxis), el encuentro del principio normativo con la aplicación concreta<sup>71</sup>.

Juan Pablo II, reflexionando sobre esta época crítica en que vivimos, se siente movido a descubrir en Cristo el rostro misericordioso del Padre; considera el Papa que la experiencia de la iglesia y del hombre moderno apuntan a la revelación del misterio del Padre que es un Dios Amor; así introduce su reflexión sobre la revelación de la misericordia, en su carta Encíclica (n. 1). El Papa emplea el término "misericordia", ya como adjetivo que califica al amor de Dios (amor misericordioso), ya como sustantivo, colocándolo a la par (amor-misericordia) : "creer en ese amor significa creer en la misericordia", escribe el Papa (DM. n. 7f). Amor y misericordia son dos atributos de Dios que se implican recíprocamente: "en el

---

ofrece un buen elenco de obras al respecto; J. CAMBIER, X. LEON-DUFOUR, "Misericordia", en X. LEON-DUFOUR. *Dizionario di teologia biblica*. Marietti, Genova 1990, p. 699-705; A. LATTUADA, *Quando la giustizia non basta. Nell'enciclica "Dives in misericordia"*, *Vita e pensiero* 64 (1981), 11-23; P. PIVA, "Misericordia", en L. ROSSI, A. VALSECCHI, (dir). *Dizionario enciclopédico de teologia moral*, Paulinas, Madrid 1974, 680-684; A. SISTI, "Misericordia", en P. ROSSANO, G. RAVASI, (a cura), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo Milano 1988, 978-984; E. HAMEL, *La misericorde, une sorte de justice superieure?* en H. BOELAARS, R. TREMBLY, (a cura), *In libertatem vocati estis*, Miscellanea B. Häring, *St Mor.* 15 (1977) 585-598; R. ANTONCICH, *Luchar por la justicia en el espíritu de la misericordia*. Reflexiones sobre la encíclica "Dives in misericordia", *Medellín* 8 (1982), 433-446; R. THEBERGE, *Une morale pour une pastorale de la miséricorde. "L'homme apostolicus"*, en J. DELUMEAU, *Alphonse de Liguori, pasteur et docteur*. Beauchesne, Paris 1987, p. 127-138; A. BANDERA, *Justicia, amor, misericordia*. Reflexiones sobre la "Dives in misericordia", *Ciencia Tomista* 108 (1981), 209-237; J. M. YANGUAS, "Dives in misericordia": el amor misericordioso, fuente y perfección de la justicia, *Scripta Theologica* 14 (1982), 601-614.

<sup>71</sup> Cfr. A. ACERBI, "Ortoprassi", *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Roma 1979, 1018-1045.



cumplimiento escatológico la misericordia se revelará como amor, mientras que en la temporalidad, en la historia del hombre, que es a la vez historia de pecado y de muerte, el amor debe revelarse ante todo como misericordia y actuarse como tal" (DM. n. 8c).

Lucas, el evangelista de la universalidad, el evangelista de la misericordia, es el preferido por el Papa en esta ocasión. Dos momentos especiales del evangelio de Lucas centran la atención del Papa: la parábola del padre misericordioso (15, 11-32) y el canto del Magnificat (1, 46-56). En el primero presenta la línea descendente de la condescendencia divina (DM. n. 5), y en el segundo (DM. n. 9) la línea recreadora del amor divino que hace maravillas en la persona de Ntra.Sra.

Son muchos los autores que se han interesado en estudiar esta parábola; mencionaremos solo algunos<sup>72</sup>. Piretti, analizando la parábola del hijo pródigo o como modernamente la llamamos, "parábola del Padre misericordioso", señala dos cosmovisiones ("*weltanschauungen*")<sup>73</sup> en que predominan dos valores distintos: en una prevalece la relación de justicia, en la otra se destaca la lógica del amor.

La lógica de la justicia se mantiene al nivel de patrimonio familiar; el muchacho no hace énfasis en la relación de "hijo-padre", sino más bien en el "dame-toma" la parte de herencia; buscando su propia independencia rompe la intersubjetividad de familia. Cuando posteriormente el joven repiensa su situación y se propone regresar a casa, aspira mediocrementemente a una relación de patrón-criado; no cree merecerse el restablecimiento de la relación padre-hijo y hermano-hermano. En esta primera cosmovisión domina el lenguaje jurídico.

<sup>72</sup> E. CATTANEO, *L'interpretazione di Luc. 15, 11-32 nei Padri della chiesa*, en G. GALLI, (a cura di), *Interpretazione e invenzione. La parabola del figliol prodigo tra interpretazioni scientifiche e invenzioni artistiche*, Genova 1987, p. 69-96; A. OBBE, *Parábolas evangélicas en S. Ireneo*, vol. I, BAC Madrid 1972, p. 154-204: "el hijo pródigo"; C. GRANADO, *Las parábolas de misericordia en Paciano de Barcelona*, *Estudios eclesiásticos* 63 (1988), 435-454.

<sup>73</sup> Cfr. A. PIRETTI, *La parabola del figliol prodigo*, *Studium* 88 (1992), 555-563; J. DUPONT, *Il padre del figliol prodigo (Luc. 15, 11-32)*, en *PSV.* 10 (1990), 120-134.

La segunda cosmovisión plantea la lógica del amor que da origen a otro tipo de relaciones. La actitud del padre constituye una verdadera sorpresa, una auténtica revelación: el padre permanece fiel al amor que lo une a su hijo desde un comienzo; el padre no se comporta según la lógica de la justicia, sino según la lógica de la misericordia<sup>74</sup>. El evangelista dice en forma gráfica que el padre "se conmovió en sus entrañas" (*esplagjnsze*), lo que nos revela que se trata de un padre que es "padre y madre al mismo tiempo", según la feliz expresión de Juan Pablo I<sup>75</sup>.

Se conjugan así maravillosamente en la parábola la "*hesed-emet*" y la "*rah-a-min*" que aluden a varón-mujer, pero sobre todo que aluden a los atributos que el A.T. reconoce en Yavé. Pero hay algo más: este padre, cuando necesita justificar ante el hermano mayor de la parábola su actitud misericordiosa, dice: debemos alegrarnos porque este hijo (15,24), porque este tu hermano (15,32) había muerto y ahora ha resucitado. El evangelista alude a un nuevo nacimiento: el amor del padre re-genera la relación de padre-hijo, re-crea al joven en su dignidad de hijo. Los detalles de vestido nuevo, de anillo, de sandalias, de fiesta, están intencionalmente pensados para acentuar hasta la saciedad el mensaje y no dejar duda de la revelación del amor misericordioso.

Presentando la línea re-creadora que mencionamos atrás, y que Juan Pablo II comenta relevando la figura de María Sma. "Madre de la misericordia" (DM. n. 9), se cumple un doble cometido: de una parte, corrige la visión reductiva de la misericordia que se creó durante el período de la manualística, empobreciéndola de tal modo que perdió la dimensión bíblica; la reducía así a la categoría de obras de misericordia; de otra parte, completa la revelación de la misericordia divina como santificación y bendición. María - dice el Papa - es quien de modo excepcional experimentó la misericordia; el amor misericordioso de Dios no solo re-crea la filiación perdida por el pecado; este amor misericordioso también potencia y lleva a plenitud la vocación humana haciendo que el hombre responda en forma plena y perfecta a la llamada divina. María precisamente supo

<sup>74</sup> Cfr. A. PIRETTI, op. cit., p. 559.

<sup>75</sup> JUAN PABLO I, *Insegnamenti di Giovanni Paolo I*, Roma 1979 (10 settembre, 1978), p. 61.

escuchar en profundidad la llamada de Dios y pudo dar una respuesta plena y auténtica en virtud del amor misericordioso de Dios que la llamó (Rom. 8,28-31).

Mérito de Juan Pablo II ha sido recuperar la bipolaridad de la misericordia como el nuevo nombre de las relaciones personales de Dios con el hombre y de este con su hermano<sup>76</sup>. La misericordia no consiste únicamente en el dinamismo del amor en una sola dirección, sino que - como dice el Papa - es un "admirable intercambio" (DM. n. 7) entre Dios y el hombre; "este maravilloso intercambio" no es otra cosa que un sinónimo de la alianza que une a Dios con el hombre, con todos los hombres; una alianza que hace al hombre partícipe de la vida divina.

En cuanto esta misericordia constituye una relación interpersonal, conlleva una estructura que alude al ser de la persona y no tanto a un acto. Por esta razón la estructura interna de la misericordia hace referencia a un amor paciente, a la reciprocidad, a la experiencia de la común dignidad humana, a la encarnación de la igualdad, a la compasión como ayuda al necesitado, a la fidelidad, a la exigencia intrínseca de "ser misericordiosos" (Luc. 6,36). Ser misericordiosos no puede significar un proceso unilateral, es decir "dar", sino que la misericordia - como anota el Papa - es una actitud que comporta dar y recibir.

Un aspecto, y muy importante que se deriva de esta bipolaridad o reciprocidad (DM. n. 14c)<sup>77</sup> de la misericordia, es que la misericordia llama a dar una respuesta, llama a saber corresponder al amor misericordioso con el esfuerzo generoso de la conversión: Dios condesciende hasta la miseria del hombre para que este se levante<sup>78</sup>. La misericordia divina no se limita a una simple compasión, sino que es amor misericordioso que perdonando re-crea la

<sup>76</sup> Cfr. M. NALEPA, op. cit., p. 205.

<sup>77</sup> Cfr. M. NALEPA, *La concezione personalistica della misericordia nell'enciclica "Dives in misericordia" di Giovanni Paolo II*, en L. ALVAREZ, S. MAJORANO, (a cura di) *Morale e redenzione*, Edit. Academiae Alphonsianae, Roma 1983, p. 207.

<sup>78</sup> Este parece ser el sentido que S. Juan Crisóstomo daba al término griego "sinkatabasis" (condescendencia = bajar para rehabilitar), en su Homilía (17,1) sobre el Génesis, PG. 53,134.

capacidad de volver a El<sup>79</sup>. Podemos aludir aquí a las palabras del evangelista a propósito del Buen Pastor: "Yo vengo para que tengan vida y la tengan en abundancia" (Juan 10, 10).

A. Bandera en su reflexión sobre la *Dives in misericordia* destaca los tres núcleos fundamentales de la Encíclica: el significado de la misericordia en Dios, la acción de esta misericordia en María, y la misión de la iglesia de difundir esta misericordia divina<sup>80</sup>. A propósito de la tercera idea-madre de la Encíclica, dice el Papa que "el programa mesiánico de Cristo, programa de misericordia, se convierte en programa de su pueblo, la iglesia" (DM. n. 8c). Actuar el amor-misericordia de Dios es la toma de conciencia que hace la iglesia hoy. El Sínodo de obispos (1980) fue particularmente explícito; la palabra "misericordia" se escuchó muchas veces en la sala sinodal<sup>81</sup>: a nivel de intervenciones individuales, a nivel de círculos de estudio, a nivel de las 43 proposiciones que la asamblea sinodal envió al Papa<sup>82</sup>.

El Sínodo de obispos invitó con un gesto de humildad a aprender de la iglesia oriental la lección de la llamada "economía eclesial" que equivale al cuidado amoroso que la iglesia dedica a aquellas personas que, habiendo infringido la disciplina de la iglesia, desean volver a participar en la comunidad cristiana. La literatura existente

<sup>79</sup> DM. n.7: "la dimensión divina de la redención no solo se actúa perdonando el pecado, sino también devolviendo al hombre la fuerza creativa del amor gracias a la cual puede nuevamente tener acceso a la plenitud de vida y de santidad que proviene de Dios".

<sup>80</sup> Cfr. A. BANDERA, op. cit., p. 209-237.

<sup>81</sup> G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Quinta Assemblea generale*, (26 settembre- 25 ottobre 1980), La Civiltà Cattolica, Roma 1982. Ver el índice temático donde aparecen las intervenciones de los muchos relatores que aludieron a una actitud de misericordia durante el sínodo.

<sup>82</sup> Sinodo dei Vescovi sulla famiglia. Le 43 proposizioni. *Il Regno-Doc.* 26 (1981), 386-397. La proposición en mención (14,6) dice: "Movido por la solicitud pastoral para con los fieles, este sínodo desea que se lleve a cabo una investigación seria sobre la misericordia, teniendo presente la práctica de la iglesia oriental, para hacer más efectiva una pastoral de la misericordia".

en relación a la misericordia se hace cada día más abundante<sup>83</sup>. Pero no olvidemos que la justicia y la misericordia no pueden separarse: sin la misericordia, la justicia se convierte en suma injusticia y en desprecio del hombre; sin la justicia la misericordia se hace desconocimiento del poder del mal<sup>84</sup>.

La iglesia no solo es objeto de misericordia de parte de Dios, en cuanto necesitada de purificación (LG. n. 8), sino que ella misma, porque experimenta la misericordia divina, debe hacer que otros la experimenten también. El Cardenal Pellegrino, escribiendo sobre la iglesia, garante de la misericordia, se preguntaba si la iglesia de verdad ha sido a lo largo de la historia testimonio de misericordia; y añadía: por un pasaje de la S. Escritura que habla de justicia, diez hacen referencia a la misericordia; desafortunadamente, la política, la diplomacia, dentro de la iglesia, han eclipsado la misión de difundir misericordia<sup>85</sup>.

Consideramos que la teología feminista, en boga actualmente, está ofreciendo una colaboración especial al desarrollo de la reflexión sobre la misericordia en la conjuntura presente. No solo corrige la visión androcentrista unilateral que privilegió los atributos masculinos en la concepción de Dios ("cultura dell'Uno"<sup>86</sup>), sino que promueve, además, la apertura a "la cultura del nosotros" que ya aparece insinuada en la primera página de la historia de la creación

<sup>83</sup> B. PETRA, *Il concetto di "economia ecclesiastica" nella chiesa ortodossa*, RTM. 56 (1982), 507-521; *Commissione preparatoria per la IV. Conferenza Panortodossa di Chambésy (Ginevra)*, *L'economia ortodossa, Il Regno-Doc.* 18 (1973), 33-37; G. CERETI, *Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive*, EDB. Bologna 1971, p. 277-307: "Indissolubilità e oikonomia nella tradizione della chiesa cristiana in oriente"; P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano. Alla luce della Bibbia*, vol. II, *Inseparabilità e monogamia*, LDC: Leumann, Torino 1988, p. 317-342; R. LEBEL, *L'Économie de l'Église orthodoxe: une solution pour l'Église catholique face à certains cas de divorce?* en AA.VV., *Le divorce. Travaux du Congrès de la Société Canadienne de théologie tenu à Montréal 1973*, 77-106.

<sup>84</sup> Cfr. F. D'AGOSTINO, *La sanzione nell'esperienza giuridica*, Giappichelli Editore, Torino 1991, p. 83-108: "Giustizia e misericordia. Fondamenti filosofici e teologici della sanzione penale".

<sup>85</sup> Cfr. M. PELLEGRINO, *L'Église garante de la miséricorde*, *Le Supplément* 134 (1980), 373-388.

<sup>86</sup> G. P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, Città Nuova, Roma 1989, p. 113-133.

(Gen. 2,24): varón y mujer han sido con-vocados para "hacer una sola carne", para crear un "nosotros conyugal"<sup>87</sup>.

La cultura oriental intuía la integración de varón-mujer como dos principios que saben conjugarse para construir un nosotros<sup>88</sup>; la psicología moderna está mostrando que mientras el varón representa la ley, la mujer simboliza la excepción<sup>89</sup>; estas diversas líneas de reflexión orientan a los teólogos a iluminar mejor el encuentro de la verdad y del amor, de la ley y de la misericordia.

El movimiento de la historia nos está revelando que con el insinuarse cada día más la necesidad de integrar la responsabilidad de varón-mujer en la construcción de la sociedad futura, está amaneciendo un día nuevo, una época nueva; con la integración de varón y mujer, que representan la verdad y el amor, la ley y la equidad, está entrando en la historia la revelación de la misericordia, una misericordia como condescendencia con la debilidad humana y como fuerza re-creadora que hace que el hombre camine hacia la meta de su vocación, hacia su realización personal y comunitaria.

### 3. HACIA UN "ETHOS" CONYUGAL EN CLAVE DE MISERICORDIA

Cuando Pablo VI escribía la *Humanae vitae* señalaba las características del amor conyugal, y entre ellas anotaba que "el amor conyugal debe ser plenamente humano" (n. 9). Pensaría entonces el Papa también en un amor misericordioso? Muy posiblemente, pues era conocedor del himno que Saulo de Tarso compuso para cantar al amor (I. Cor. 13,4-8): "el amor no toma en cuenta el mal, no se goza en la injusticia, se congratula con la verdad; el amor todo lo excusa, todo lo soportas..."<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> J. S. BOTERO, *Per una teologia della famiglia*, Borla, Roma 1992, p. 156-189.

<sup>88</sup> Cfr. G. PARRINDER, *Le sexe dans les religions du monde*, Centurion, París 1986.

<sup>89</sup> Cfr. G. ZUANAZZI, op. cit., p. 45-54.

<sup>90</sup> PONT. IST. PASTORALE DELL'UNIV. LATERAN, (a cura), *La carità. Teologia e pastorale alla luce di Dio-Agape*, EDB, Bologna 1988, p. 19-32: "Una lettura di I. Cor. 13, nella sua pluralità di senso".

Y si miramos a una figura profética que se nos presenta en clave matrimonial - el profeta Oseas - no nos cabe duda, que desde la persona del profeta, Dios está invitándonos a una reconsideración de las relaciones conyugales tradicionalmente escritas en términos de derecho-deber. También aquí se hace necesario cambiar la lógica de la justicia por la lógica del amor: *"la visitaré por los días de los Baales, cuando les quemaba incienso, cuando se adornaba con su anillo y su collar y se iba detrás de sus amantes, olvidándose de mí... Por eso yo voy a seducirla, la llevaré al desierto, le hablaré al corazón... y ella responderá allí como en los días de su juventud... me llamará marido mío. Haré en su favor un pacto... yo te desposaré conmigo para siempre... en justicia y en derecho, en amor y en compasión"* (Os. 2,15-23).

Qué quiere decir estructurar la nueva ética conyugal en clave de misericordia? Quiere decir, hacer una reflexión teórico-práctica que se esfuerce por ser fiel a Dios que es Verdad y que es Amor; quiere decir, hacer una reflexión que se esfuerce por ser fiel al hombre, reflejo creado de la Verdad y del Amor que es Dios, su Creador. No se trata de pensar una ética fiel a una verdad rígida, inflexible, porque esta no sería fiel al hombre que se manifiesta en la historia como un proceso en crecimiento, en continuo desarrollo; no se trata de una ética que pretenda ser fiel solo al amor (concebido erradamente), porque podría degenerar en sensiblería, en condescendencia fácil; sería una ética que tiene en cuenta solo una dimensión, no la doble dirección de la misericordia. Juan Pablo II en su *Carta a las Familias*, ya mencionada atrás, alude a "la capacidad de la pareja humana de vivir en la verdad y en el amor" (n. 8) alude a la existencia humana que ha sido llamada a servir la verdad en el amor" (n. 11), etc.

Nos proponemos pues esbozar una ética conyugal que sea fiel a Dios que se refleja en el hombre creado; ser fiel a Dios que se revela en el hombre, como varón y como mujer; ser fiel a Dios, que se revela como Verdad absoluta en sí mismo, pero que en el hombre se revela como verdad en creciente, como luz en la alborada, camino del cenit. Se trata de pensar una reflexión ética sobre la realidad de la pareja humana de tal forma que en esta reflexión puedan encontrarse la verdad y el amor, puedan abrazarse la justicia y la misericordia.

Podemos decir que Juan Pablo II alude expresamente a una ética conyugal inspirada en la misericordia: "el amor misericordioso es sumamente indispensable entre aquellos que viven cerca unos de otros, como son los esposos, los padres e hijos, los amigos.." (DM. n. 14f).

Punto de partida para una reformulación de la ética conyugal en clave de misericordia, es la forma como Dios-Esposo se ha comportado con su pueblo-esposa. Dice G. Baena que en la mentalidad de Israel fue criterio básico observar el modo como Yavé actuaba con su pueblo; la forma cómo Dios amaba a su pueblo, la entendieron como el modelo del amor recíproco entre ellos y sobre todo, como el modelo del amor conyugal<sup>91</sup>. La trayectoria del pueblo durante el A.T. que los profetas nos describen, es una clara muestra del amor misericordioso de Yavé para con su pueblo infiel: "*por un breve instante te abandoné, pero con gran compasión te recogeré. En un arranque de furor te oculté mi rostro por un instante, pero con amor eterno te he compadecido...*" (Is. 54, 6-9).

A partir de este modelo de amor sponsal de Yavé, marcado por la verdad y el amor que se traduce en misericordia, trataremos de plantear algunos elementos válidos en una nueva ética conyugal: la reconciliación de los sexos y la educación de la pareja humana para que aprenda a servirse de la misericordia, de la pedagogía de la paciencia.

### 3.1. La reconciliación de los sexos

A las puertas del paraíso terrenal, la concordia entre los sexos fue una realidad : no es bueno que el hombre esté solo, hagámonos una compañera que le esté cerca, que le esté de frente (como una aliada), fue la actitud del Creador ante el lamento del hombre en medio de su soledad<sup>92</sup>; y cuando Yavé presenta al hombre la mujer que ha tomado del hombre mismo, éste responde con euforia : esta

<sup>91</sup> Cfr. G. BAENA, *Fundamentos de una espiritualidad familiar según la teología de Efes. 5, 21-33*, Medellín 11 (1985), 189-212.

<sup>92</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova, Roma 1985, p. 44-47.



sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos (Gen. 2, 23). El autor sagrado hace concluir el relato diciendo que el hombre dejará a su padre y a su madre, se unirá a su mujer, y se hacen una sola carne (Gen. 2,24). Es la mejor constatación de la primitiva armonía de los sexos.

Desafortunadamente esta armonía no fue duradera. Las relaciones interpersonales que unen el hombre y la mujer, las relaciones con Dios, las relaciones entre sí y con la creación pronto se rompieron, y aparece entonces la lucha entre los sexos, como una de las consecuencias de la ruptura<sup>93</sup>. La historia de la humanidad es un testimonio de esta rivalidad varón-mujer, que se ha traducido en dominio del uno sobre el otro, dando origen al viejo pecado del machismo y, en consecuencia, a una concepción reductiva de la mujer. Muchos prejuicios de tipo científico, histórico, filosófico, e incluso teológico, han justificado una y otra posición, introduciendo así la llamada "cultura del uno". Más aún, una pedagogía familiar tradicional se ha hecho responsable de la prolongación de esta visión reductiva: la sociedad educa al varón para mandar, a la mujer para someterse<sup>94</sup>.

El documento de Puebla sale al paso de esta tradición invitando a una revisión: "la ley del amor conyugal no será más dominación sino comunión y participación" (n. 582). La figura y actuación profética de Oseas es la invitación de parte de Dios a la reconciliación; una reconciliación que debe reflejar el mismo proceder de Dios-Esposo con su pueblo la espo-sa: "Yo pasé junto a tí y te vi agitándote en tu sangre. Y te dije, cuando estabas en tu sangre, vive, y te hice crecer como la hierba de los campos... te bañé con agua, te ungué con óleo, te adorné con joyas... (...) Pero tú te pagaste de tu belleza, te aprovechaste de tu fama para prostituirte. Y en medio de todas las abominaciones y de tus prostituciones no te acordaste de los días de la juventud cuando estabas completamente desnuda, agitándote en tu sangre. Pero yo me acordaré de mi alianza contigo en los días de la juventud y estableceré en tu favor una alianza eterna" (Ez. 16, 6 - 23 y 60 -63).

<sup>93</sup> Cfr. X. THEVENOT, *Il peccato. Che cosa possiamo dirne?* LDC. Leumann Torino 1985, p. 41-48.

<sup>94</sup> Cfr. M. GOMEZ RIOS, *Familia patriarcal burguesa y teología moral*, *Moralia* 4 (1982), 275-288.

El Código de Derecho Canónico, tanto el antiguo (cc. 1129 y 1130), como el nuevo (cc. 1152 y 1153) aluden a un caso concreto de reconciliación (condenación tácita) entre los sexos. Chiappetta, comentando estos cánones, dice que la iglesia no impone ni a una u otra parte la separación (perpetua o temporal), a lo más la autoriza, y exhorta con insistencia a la parte inocente a renunciar a su derecho, y a perdonar con generoso espíritu cristiano<sup>95</sup>. El código piensa a esta reconciliación en vista de la familia; pero no es también un motivo, y muy válido, la reconciliación en vista del bien mismo de los esposos? Ciertamente, pues el bien mismo de la pareja ya está previsto como un elemento (primario?) que da sentido al matrimonio; así lo da a entender la *Gaudium et Spes*, el mismo código nuevo (c. 1055). Y si es el amor el que prevalece en el matrimonio, y no tanto la ley, con mayor razón este amor conyugal deberá recrear la energía necesaria para decir como Yavé a su pueblo: "vive" (Ez. 16,7), "*con gran compasión te recogeré... mi amor de su lado no se apartará y mi alianza de paz no se moverá*" (Is. 54, 7 y 10).

El mismo proceso creciente del amor conyugal, en sus diversas etapas<sup>96</sup>, presenta una en que la pareja llega a construir su propio proyecto común de vida: nuestro amor, nuestra vida, nuestros hijos, nuestra felicidad, nuestro futuro... todo se hace en clave de intersubjetividad conyugal, en clave de un nosotros auténtico. No es posible derrumbar el edificio de este "nosotros" pretendiendo quedar indemnes de las consecuencias. El proyecto divino de "hacer una sola carne" como un reclamo nostálgico de la armonía primigenia, como una invitación a superar el egoísmo, como una exigencia del amor auténtico<sup>97</sup> que por naturaleza comparte la vida, hace vivir, hace volver al amor joven, hace volver a los mejores tiempos.

### 3.2. La educación de la pareja humana y de la comunidad

Una reeducación se hace necesaria hoy, pues estábamos acostum-

<sup>95</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, ED. Roma 1990, p. 389.

<sup>96</sup> Cfr. G. MURARO, *Le dinamiche dell'amore*, *La Famiglia* 120 (1986), 18.

<sup>97</sup> Cfr. M. COZZOLI, *Le vie dell'amore*, en T. GOFFI, G. PIANA. (Edd.), *Corso di morale*, vol. I, Queriniana, Brescia 1991, p. 49-158. Ver sobretodo, p. 89-116: "amore coi fatti e nella verità".

brados a la rivalidad, a la dominación de uno y al sometimiento del otro. El ingreso del amor en la teología del matrimonio, refrendado por el concilio, hace que el "ethos" de la misericordia (DM. n. 3f) sea la consecuencia lógica de una nueva cosmovisión.

Que sea necesario reeducar a la pareja, es un hecho que se impone para poder crear las condiciones necesarias para que "la ley del amor conyugal sea comunión y participación". Y si el "ethos de la misericordia" debe entrar en la ética conyugal, la pareja entonces deberá aprender a usar de la misericordia, que como dice el Papa, "es la fuente más profunda de la justicia", "la más perfecta encarnación de la igualdad entre los hombres" (DM. n. 14).

Educar a la pareja humana para que sepa ejercitar la misericordia supone la creación de una nueva conciencia de pareja<sup>98</sup>, supone educar en el sentido de una sana autonomía en clave de intersubjetividad para que puedan hacer uso de la epiqueya; supone educar para la pedagogía del proceso gradual<sup>99</sup>, supone educar para vivir en un mundo pluralista<sup>100</sup>, supone educar para acometer un verdadero protagonismo dentro de la iglesia y dentro de la sociedad.

Limitémonos a reflexionar un poco sobre la formación del sentido de una justa autonomía. La *Gaudium et spes* nos habla de "la justa autonomía" de la realidad terrena (n. 36) como de algo plenamente aceptado, si con esta expresión "se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco". Mientras la sociedad vivió pacíficamente un clima de "heteronomía", no se planteó el problema de la autonomía del hombre; pero, modernamente cuando corren aires de libertad, de independencia,

---

<sup>98</sup> Cfr. J. S. BOTERO, *Per una teologia della famiglia*, Borla, Roma 1992, 256-189: "La coscienza del noi coniugale".

<sup>99</sup> Cfr. F. C. 9, 34 y 43; G. GATTI, *Morale matrimoniale e familiare*, en T. GOFFI, G. PIANA, (Edd.), *Corso di morale*, vol. III, Queriniana, Brescia 1991, p. 317-320; Y. ALAIN, *La loi de la gradualité: une nouveauté en morale? Fondements théologiques et applications*, Le Thielleux, Paris 1991; J. FUCHS, *Immagine di Dio e morale nell'agire intramondano*, *Rassegna di teologia* 25 (1984), 289-313, ver. p. 295: "Legge della gradualità e gradualità della legge".

<sup>100</sup> Cfr. P. MOREAU, *Les valeurs familiales. Essai de critique philosophique*, Cerf, Paris 1991, p. 33-44. "Apprendre a vivre dans un monde pluraliste".

cuando la conciencia humana asume un papel de tanta importancia en el campo de la responsabilidad moral, entonces la autonomía exige un puesto dentro de la reflexión moral.

Esta justa autonomía, a que aludimos, se contrapone a la ley divina? No; al contrario, la misma *Gaudium et Spes* dice que "responde a la voluntad del Creador, pues por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias..." (n. 36). M. Vidal habla de "autonomía teónoma", queriendo decir con esto que "la relación normativa de Dios con el hombre es una relación que no contradice ni suprime la normatividad autónoma del hombre sino que más bien la posibilita y le da un fundamento válido"<sup>101</sup>.

El Decreto del Concilio sobre el apostolado de los seglares alude a la autonomía que hoy se hace sentir, "como es justo", en muchos sectores de la vida humana (n. 1), y casi a renglón seguido habla de "una conciencia cada día más clara de su propia responsabilidad...". Esta justa autonomía del laico tiene un sector muy concreto en el que debe hacerse sentir hoy: es el campo de la ética conyugal. Durante el Sínodo de Obispos sobre la familia (1980) uno de ellos - Mons. Ernst, Obispo de Breda - sugería la conveniencia de dejar un mayor margen en la ética conyugal a los esposos y padres de familia, como se hace en favor de los laicos en el campo de la doctrina social<sup>102</sup>.

Qué expresiones de "justa autonomía" debe tener la pareja en ética conyugal? Podríamos señalar estas: la ética conyugal es competencia muy particular de las parejas; Y. Congar escribía hace unos años que "el hombre de hoy quiere asumir la responsabilidad personal de lo que profesa; quiere hacer uso de la palabra y hacerse escuchar en las materias en que juzga que tiene competencia activa y coactiva en relación a las determinaciones que miran a él..."<sup>103</sup>. Y que actividades miran más directamente a los esposos que las que el mismo Concilio le reconoce como misión propia? (GS. n. 49,50,5).

<sup>101</sup> M. VIDAL, *Moral de actitudes*, vol. I, Perpetuo Socorro, Madrid 1981, p. 211; D. LAFRANCONI, *Legge naturale*, en F. ARDUSSO, (otros), *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. II, Marietti, Torino 1977, 377-378: "teonomía ed autonomía".

<sup>102</sup> Cfr. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi*, 1980, *Civiltà Cattolica*, Roma 1982, p. 159-161.

No es justo que los teólogos (varones y célibes) continúen elaborando la moral matrimonial. Se hace necesario que las tres instancias (jerarquía, teólogos y laicos) unidas, deliberen y que cada instancia ofrezca su propia visión del matrimonio y de la familia y dé su contribución en vista a "hacer la verdad en el amor".

Una segunda expresión de esta justa autonomía es la posibilidad de actuar con "conciencia conyugal". Definamos brevemente con el P. Häring en qué consiste esta conciencia conyugal: es un deliberar y decidir juntos<sup>104</sup>, es la conciencia de paternidad y maternidad responsable entendidas como reflexión y decisión conjuntas, o como dice la *Gaudium et Spes*, "un común acuerdo y común esfuerzo por formarse un juicio recto, atendiendo tanto a su propio bien personal como al bien de los hijos.." (n. 50).

Este juicio recto de los esposos toma figura progresivamente en el Magisterio mismo de la iglesia; Pablo VI, por ejemplo, en la *HV*. (n. 10) enseñaba que "la paternidad responsable comporta sobre todo una vinculación más profunda con el orden moral objetivo, establecido por Dios, cuyo fiel intérprete es la recta conciencia. El ejercicio responsable de la paternidad exige, por tanto, que los cónyuges reconozcan plenamente sus propios deberes para con Dios, para consigo mismos, para con la familia y la sociedad, en una justa jerarquía de valores".

Una aplicación concreta del ejercicio de la recta conciencia en materia de ética conyugal es el campo del conflicto de valores<sup>105</sup> (de deberes) del que ya habla la *Gaudium et Spes* (n. 51) a propósito de la conflictualidad entre el cultivo del amor conyugal y la misión de prestar el servicio a la vida. La declaraciones de los episcopados<sup>106</sup>, que con posterioridad a la promulgación de la *Humanae vitae* (1968) hicieron aplicaciones del documento pontificio, aluden

<sup>103</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Un tentativo di sintesi cattolica*, *Concilium* 8 (1981), 147.

<sup>104</sup> Cfr. B. HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo*, vol. II, Herder, Barcelona 1981, p. 627.

<sup>105</sup> V. LOPEZ MILLAN, *Anticoncepción: conflictos de deberes, imposibilidad moral y mal menor*, *Miscelánea Comillas* 33 (1975), 5-42; L. ROSSI, *Coscienza e morale coniugale*, en F. FESTORAZZI, T. GOFFI, *Nuove prospettive di morale coniugale*, Queriniana, Brescia 1969, p. 113-142.

casi todas al conflicto de valores que está de por medio.. Para formarse este juicio recto y para que puedan hacer una válida deliberación y decisión conjunta y responsable frente a la realidad en que viven, la ética les brinda un cauce para el ejercicio de esta autonomía: es el "*sensus fidelium*"<sup>107</sup> y la epiqueya, a la que ya hemos aludido anteriormente.

Una tercera expresión de una justa autonomía es la capacidad de los esposos de "*no envidiar el bien ajeno*"; nos referimos con esto a la actitud inmadura de tantas parejas que gozando de salud integral en su familia (situación canónica regular), no obstante, manifiestan nostalgia (viciada) cuando la iglesia ofrece una solución a las parejas en situación irregular. Puede el sano envidiar la condición del enfermo? Tenemos derecho a reprochar a alguien porque es bueno con otros? (Mt. 20,13-17). A veces la comunidad creyente se asemeja al "siervo sin entrañas" del evangelio de Mateo (18,23-35). En este aspecto se hace necesario educar al pueblo para que comprenda porqué se prodiga la misericordia a un hermano(a), y que sea capaz de alegrarse por ello, e incluso de colaborar en la redención de las parejas en conflicto. Se hace necesaria la solidaridad en la actitud de la misericordia. "*El amor no es envidioso, no se irrita, se alegra con el bien...*" (I. Cor. 13, 4-8).

La Encíclica *Dives in misericordia* (n. 14g) dice que si en nuestras relaciones, en nuestras actuaciones y reflexiones nos limitamos a emplear la lógica del ojo por ojo, diente por diente, no lograremos hacer que la civilización del amor se difunda. A este propósito, tres Obispos de la región del Oberrhein (Alemania), distinguidos teólogos, recientemente en un carta pastoral conjunta (10 de Julio de 1993) destacaban "la responsabilidad de la comunidad cristiana" frente al hecho de las diversas situaciones irregulares de las parejas; se trata de una responsabilidad "que haga cambiar una cierta actitud de dureza y de intransigencia por una disponibilidad hacia la compasión"<sup>108</sup>.

<sup>106</sup> Entre otros, los Episcopados de Bélgica, Canadá, Francia, Usa.

<sup>107</sup> G. BIONDO, *Il sensus fidelium nel Vaticano II e nei Sinodi dei Vescovi. Interpretazione storico-genetica di LG. n.12 e delle Assemblee sinodali dal 1967 al 1988*, Pontif. Aethen. S. Anselm. Roma 1989.

Una cuarta expresión, sin pretender ser exhaustivos, es la consideración del proceso gradual que vive la persona, la pareja, la sociedad. Las 43 proposiciones que el Sínodo sobre la familia remitió al Papa para la elaboración del documento postsinodal ("*Familiaris consortio*"), alude a la gradualidad que define como un proceso dinámico que lleva a integrar gradualmente los dones de Dios y las exigencias de su amor en la dinámica de toda la vida personal y social de los hombres (Propos. n. 7). Juan Pablo II no dejó caer en el vacío esta insinuación: varios lugares de la "*Familiaris consortio*" lo demuestran: nn. 9, 34, 43, y lo nn. 77-85 en que encontramos las virtudes (generoso, paciente, fraterno, caritativo, prudente, etc.), virtudes que, entre otras, deben caracterizar a los agentes de pastoral.

En otras palabras, es la paciencia de Dios, que respeta el proceso de crecimiento gradual de la persona humana, el modelo de comportamiento para las parejas entre sí y para la comunidad eclesial. La paciencia conjuga el amor a la persona y la justicia con el hermano en cuanto tiene presentes las posibilidades, las circunstancias limitantes, las exigencias, el ritmo de crecimiento, etc. de cada individuo. G. Gatti escribe que la acción pastoral de la iglesia debe asemejarse a la condescendencia misericordiosa de Dios que se abaja hasta la miseria del hombre para levantarlo hasta Él con una paciencia respetuosa de los ritmos de crecimiento y aun de la debilidad no siempre vencible<sup>109</sup>. En el libro de la Sabiduría (15,1) el autor invoca a Dios como "*bueno, verdadero y paciente, que con su misericordia gobierna el universo*". El texto no deja de ser llamativo, pues una sociedad de tipo autoritario no entenderá cómo es posible gobernar el universo a base de misericordia; una vez más recordemos que la misericordia es la sabia traducción de la justa integración de la justicia y del amor.

Puede parecer extraño que, escribiendo sobre la misericordia, hagamos referencia a unos elementos que a primera vista no tienen

---

<sup>108</sup> VESCOVI DELL'OBERRHEIN (GERMANIA), *Accompagnamento pastorale dei divorziati, Il Regno-doc.* 19 (1993), 613-622.

<sup>109</sup> Cfr. G. GATTI, *Morale matrimoniale e familiare*, en T. GOFFI, G. PIANA, (Edd.), *Corso di morale*, vol. III, Queriniana 1991, p. 277.

nada que ver con la benignidad. Sin embargo, si recordamos que la misericordia tiene una doble dirección, entenderemos porqué la misericordia no es solo compasión por el débil, por el pecador; la misericordia tiene también el sentido de espera (Lc. 13,6-10), de respeto al proceso de desarrollo, de confianza en la capacidad de responder positivamente.

Dios, al tener misericordia del hombre pecador, porque ama de verdad re-crea el dinamismo de la relación filial con El, y porque cree y confía en este dinamismo, respeta el proceso mismo de la nueva energía y espera con ilusión su puesta en marcha. S. Pablo escribe que *"Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo... y con El nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos"* (Efes. 2,4-7). Desde esta perspectiva podemos comprender porqué el Papa relaciona la misericordia divina con el misterio pascual<sup>110</sup> de Cristo (DM. n. 7-8): *"Dios no se limita a hacer justicia al pecado, sino que restituye al amor su forma creadora en el interior del hombre, gracias a la cual él tiene acceso de nuevo a la plenitud de vida y de santidad que viene de Dios"*.

Esta doble dimensión de la misericordia divina no solo se revela en el individuo que es objeto de la benignidad del Señor; también la pareja humana está llamada a ser espacio abierto para que se manifieste la benignidad de Dios (Tito 3,4), la misericordia divina; está llamada a ser "epifanía" del amor misericordioso de Dios. En qué forma ?

Mencionamos anteriormente la figura profética de Oseas; con su conducta, un amor conyugal que perdona la infidelidad e invita a "vivir" como en los mejores tiempos el amor esponsal joven y fresco (Ez. 16,60), nos indica el modo como los esposos y padres de familia pueden ejercitar la misericordia el uno para el otro.

El relato yavista de la creación del hombre (Gen. 2, 18-24) es una buena pista para fundar una reflexión a este respecto. Cuando

---

<sup>110</sup> J. M. YANGUAS, "Dives in misericordia": el amor misericordioso, fuente y perfección de la justicia, *Scripta theologica* 14 (1982), 601-614.



el primer hombre siente la nostalgia de una compañía, porque la soledad lo angustia, Yavé le presenta a la mujer que ha creado tomándola de lo más íntimo del hombre mismo; esta ha sido creada para ser "aliada" del hombre como Yavé lo ha sido para el pueblo<sup>111</sup>; es decir, que varón y mujer serán uno para el otro "epifanía del socorro divino", serán uno para el otro "epifanía del amor de Dios"; serán uno para el otro "epifanía de la misericordia divina" para ayudarse a entender las dos dimensiones de la benignidad de Dios: el perdón y el restablecimiento de la relación amorosa y fiel; y juntos serán también "epifanía del amor misericordioso de Dios" frente a sus hijos y frente a la sociedad.

Una reflexión de este tipo, tomada de la revelación cristiana, tiene un mensaje de actualidad para la sociedad presente que concibe en forma caricaturesca la misericordia (DM. n. 6e)<sup>112</sup>. La sociedad moderna, tan amiga de lo fácil, de lo transitorio, de lo desechable, concibe las relaciones interpersonales en clave de desigualdad (de dominación), en clave reductiva; el mensaje cristiano cuestiona este tipo de relaciones y repropone el modelo de relación que ya desde la creación es connatural al ser mismo de la persona humana: igualdad y reciprocidad.

Una nueva conciencia del ser varón y del ser mujer darán a la pareja humana, a la familia, a la sociedad, y a la iglesia misma, la imagen renovada, la imagen bíblica auténtica de la misericordia. Conociendo mejor el trato amoroso, benigno, misericordioso que Dios da a su pueblo, comprenderemos mejor que este es el modelo de la relación interpersonal, y más en particular, de la relación conyugal, y familiar, que deben ser, a su vez, modelo de las demás relaciones.

<sup>111</sup> Cfr. J. L. SKA, *Je vais lui faire un allié qui soit son homologue*, (Gen. 2,18), *Biblica* 65 (1984), 223-238.

<sup>112</sup> Cfr. K. GOLSER, *La coscienza, concetto chiave di una pastorale della misericordia*, en M. NALEPA, T. KENNEDY, (a cura di), *La coscienza morale oggi*, Edit. Academiae Alphoniana, Roma 1987, p. 555.

Dirección del autor:  
Via Merulana 31  
00185 - ROMA  
ITALIA

---

## SUMÁRIO

---

A partir da encíclica *Dives In misericordia* de João Paulo II, o autor se propõe a refletir sobre o "ethos evangélico" da misericórdia, em vista de uma aplicação concreta à ética conjugal. Num primeiro momento, o estudo situa a questão em análise dentro de uma visão retrospectiva da história; em seguida, apresenta o redescobrimto da misericórdia como acontecimento no campo da ética, para desembocar, finalmente, na proposição de elementos em vista de um "ethos" conjugal alicerçado sobre a base da misericórdia.

---

---

# 3<sup>er</sup>o Simposio DE PASTORAL DE JUVENIL LATINOAMERICANO

18 DE SEPTIEMBRE  
A 20 DE OCTUBRE DE 1995

---

# CATEQUESIS LATINOAMERICANA

## Las tentaciones de un ministerio

### *Francisco Merlos A.*

Sacerdote diocesano, licenciado en Teología, Pastoral y Catequesis; asesor de la Conferencia Episcopal Mexicana; miembro del Equipo de Reflexión del CELAM; profesor del ITEPAL y de la Universidad Pontificia de México. Mexicano.

Resulta alentador comprobar que en América Latina el ministerio de la catequesis avanza entre logros y resistencias, entre certezas y búsquedas. La fidelidad al patrimonio recibido no la detiene ante el riesgo de la creatividad. Es sedentaria y nómada. Se mueve entre la continuidad indispensable y las rupturas necesarias.

Al observarla en su universo global, quienes estamos bien enterados de ella y en contacto con muchos catequistas de todos los niveles, nos sentimos re-confortados. Hay un florecimiento innegable: Enorme producción de literatura catequística, experiencias incontables en las comunidades, documentos eclesiales del Magisterio, multitud de acontecimientos celebrados, centros de formación, cursos, encuentros, etc. Todo eso habla de un evidente porvenir.

Es sin embargo saludable detenerse a mirar con ojos críticos las fuerzas que entrecruzan internamente a la catequesis a fin de diagnosticar su incidencia benéfica o disolvente. Discernir con sabiduría los ecos del Espíritu en ella es un saludable ejercicio de esperanza cristiana.

El ministerio de la catequesis, al igual que toda obra humana, vive expuesto a innumerables voces seductoras que pueden hacerle olvidar su más profunda originalidad, su plena identidad eclesial y su vocación irrenunciable en la comunidad creyente. Como actividad marcada por la historia se sabe permanentemente desafiada. Y el desafío es condición para mantenerse en el centro de gravedad. Hacia dentro y hacia fuera de la comunidad cristiana la catequesis enfrenta unas tentaciones que está llamada a superar, si de veras desea asociarse al proyecto de Dios, interpretándolo y expresándolo con fidelidad probada. Identificaremos algunas de las más sobresalientes en la actualidad.

## 1. LA CULTURA DEL SLOGAN

El mundo moderno es muy sensible a toda suerte de consignas, de frases populistas, de expresiones simplificadoras y de lemas publicitarios. Son recursos que parecen crear conciencia de grupo, estimulando una mentalidad triunfadora y sus consecuentes conductas exitosas.

En realidad esconden una trampa que consiste en la fanatización que aliena y adormece la capacidad crítica de las personas y de los grupos. El slogan es una breve frase publicitaria que exalta la bondad de un producto para que se convierta en objeto de consumo. Y allí reside su falacia. Pronto se vuelve vacío, porque además de estar ligado a la fugacidad de un momento, manipula conciencias y defiende intereses efímeros.

La catequesis puede también caer en la tentación de confundir la proclamación vital del Evangelio con estas prácticas discutibles. Prácticas que en lugar de generar conversión y testimonio maduro, se deslizan hacia un gregarismo deshumanizante, que sitúa el anuncio del Ministerio cristiano a nivel del puro consumismo. No es

razonable articular la catequesis solo en frases, sentencias, y slogans publicitarios, por muy ingeniosos que ellos sean<sup>1</sup>.

## 2. EL TEMOR A LO INEDITO

Suele ocurrir que este temor vaya acompañado de una obsesión por repetir mecánicamente expresiones o lenguajes culturales antiguos o por reproducir anacrónicamente el pasado (por ejemplo el catecumenado igual que en el siglo IV). Esta práctica se ejerce como signo de fidelidad a la tradición viva de la Fe. En efecto es más tranquilizador ser caja de resonancia que emisor, repetidor que creador. Ser imitador, reproductor y reflejo resultará siempre más confortable que abrir surcos donde nunca antes se ha lanzado la semilla. Además en algunos ambientes es mucho más rentable, no importa que se caiga en arqueologismos de todo tipo, aunque bien intencionados.

La catequesis tiene necesidad de avanzar, pero en la conciencia profunda de su irrenunciable fidelidad a las fuentes, marcadas todas ellas por el germen de la creatividad:

- a) el Espíritu del Señor que es por esencia creativo.
- b) la Fe que se vive como un seguimiento creativo de Jesús
- c) la historia donde el Señor construye el Reino en formas siempre inéditas y asombrosas. Es estimulante para la catequesis proclamar que el Señor, siendo el mismo de "ayer, de hoy y de siempre" nunca se repite ni deja de ser nuevo y lleno de sorpresas.

Por otra parte nos ha tocado vivir una historia en la que la creatividad se ha llevado hasta la obsesión. Estamos en un mundo febrilmente creativo. Quien no lo asume está condenado a la parálisis, a la desubicación y de allí a la marginación. No hay otra alternativa: O se es creativo y protagonista de la historia o se es repetitivo y simple espectador de la misma.

---

<sup>1</sup> AA.VV., A. BENITO, (Ed) *Diccionario de ciencias y técnicas de la comunicación*, Ed. Paulinas, Madrid 1991; F. SANABRIA, *Estudios sobre comunicación*, Ed. Nacional, Madrid 1975; W. FORE, *Televisión y Religión. La formación de la fe, los valores y la cultura*, Ed. CELAM Col. DECOS, Bogotá 1989.

La catequesis como actividad creativa de la fe solo podrá realizarse si responde a estos imperativos:

- a) sensibilidad para situarse lúcidamente en su momento histórico, en su realidad socio-cultural y en su contexto eclesial concreto.
- b) discernimiento permanente que persigue calidad en todo lo que hace por el Evangelio y sus interlocutores.
- c) claridad en las opciones que se encuentran en la base de sus proyectos<sup>2</sup>.

### 3. EL SINDROME DEL CONTROL

El diccionario dice del síndrome que es un conjunto de síntomas característicos de una enfermedad. Acertada afirmación que se convierte en clave para interpretar no pocos fenómenos humanos intra y extraeclesiales.

El recelo, la censura, la sospecha, la desconfianza y el miedo a la libertad de búsqueda y de opinión son los síntomas típicos de esta enfermedad. Los recursos habituales en estos casos serán el excesivo rigor en la aplicación de la ley, el hostigamiento, la marginación de los "disidentes" y en el peor de los casos el ataque frontal.

El control da la sensación de unidad cuando su efecto real es la sumisión. Pretende crear armonía aunque en realidad lo que consiga sea el avasallamiento que inhibe. Habla de comunión cuando de hecho lo que genera es la parálisis de las mentes y de los corazones.

Todo el mundo sabe que no hay Iglesia ni catequesis válida que no estén sustentadas en la columna vertebral de la fraternidad evangélica y de la libertad responsable y adulta. Son los signos inequívocos del seguimiento de Jesús. Ellos se nos dan al mismo tiempo como don y tarea: se nos entregan, pero hay que hacer los

---

<sup>2</sup> P. MATUSSEK, *La creatividad*, Ed. Herder, Barcelona 1984; E. LANDAU, *El vivir creativo*, Ed. Herder, Barcelona 1987; A. BEAUDOT, *La creatividad*, Ed. Narcea, Madrid 1990; F. MERLOS, *Lectura catequética del Documento de Santo Domingo*, Medellín 76 (1993) 557-576.

día con día. Todo el mundo sabe también que se requieren subsidios que estimulen y regulen aquella columna vertebral para no hacerle el juego a la anarquía disfrazada de respeto a los propios derechos.

La catequesis como acción profundamente eclesial no puede ciertamente tener futuro si se ligara a preferencias arbitrarias o a decisiones anticomunitarias, pero tampoco si pretendiera sacrificar la libertad sabiamente expresada en aras de un control que la reprima. Por el contrario la catequesis necesita ser presencia evangélica en la realidad de la vida teológica que brota de la libertad interior: "...cuanto digas dilo de tal modo que, aquel a quien hables oyendo crea, creyendo espere y esperando ame"<sup>3</sup>.

#### 4. LA NOSTALGIA POR EL MONOLITO

Liberada la sociedad del monolito compacto de la premodernidad y despertada a la pluralidad desafiante de la modernidad una tentación más se plantea a la catequesis y a la Iglesia entera.

El monolito es la negación de lo original, de lo irrepetible y de lo intransferible del ser humano. Es el desconocimiento de la vocación a lo específico como premisa de lo universal. Nada tiene que ver el monolito inflexible con la identidad personal o cultural. Identidad no puede ser lo mismo que "standarización". Aquella es la conciencia de la singularidad en la existencia, ésta es la tentación de igualar a las personas despojándolas de su originalidad.

De allí que la catequesis debe buscar la sana armonización entre lo que es de todos y lo que es de cada uno, entre lo particular y lo universal, entre el centro y la periferia, entre el carisma y la institución, entre lo esencial y lo secundario, entre la Verdad y las verdades, entre la persona y la comunidad, entre la antigüedad y la actualidad, etc.

Por otra parte habrá que seguir sosteniendo con toda convicción que la catequesis de la Iglesia es simultáneamente *una y plural*.

---

<sup>3</sup> SAN AGUSTIN, *De catechizandis rudibus*, Ed. Privada, Guadalajara, México 1981.

Substancialmente una (no monolítica) por ser un ministerio inherente a la comunidad cristiana. Plural (no anárquica) por estar ligada inevitablemente a "las situaciones históricas y a las aspiraciones auténticamente humanas".

La tentación reside, pues, en fomentar oposiciones irreconciliables o volver al monolito como defensa ante el riesgo de la pluralidad cultural<sup>4</sup>.

## 5. EL DESGASTE DEL CAMINO

La existencia está sujeta a un deterioro normal que llamamos decadencia. Es un fantasma que nunca se aparta de los procesos vitales. Es probable que tal desgaste se agrave por la desesperanza, la frustración o la fatiga. La lentitud con que se avanza, los escasos resultados, la pérdida de sensibilidad histórica o las resistencias al cambio pueden engendrar el sentimiento de que la catequesis y los catequistas están "arando en el mar".

De allí la urgencia de clarificar y afianzar continuamente los valores absolutos de los que se nutren las opciones que no pierden vigencia en todo tramo del camino.

Los que estamos comprometidos con el ministerio de la catequesis estamos llamados a reactivar nuestra reserva de energías espirituales para doblegar la tentación que confunde cansancio con derrota, decadencia con incapacidad y lentitud con ineficiencia.

La catequesis no es de esas realidades que se agotan en una generación. La desesperanza no puede ser hija de la sabiduría<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> H. CARRIER, *Evangelio y culturas*, Ed. CELAM, Col. Autores, Bogotá 1991; E. MOLINA, *Identidad y cultura*, Ed. Marsiega, Madrid 1975.

<sup>5</sup> R. GUARDINI, *La aceptación de sí mismo*, Ed. Librería de Clavería, México 1964; A. BASAVE, *Filosofía del hombre*, Ed. Espasa-Calpe Mexicana, México 1990; M. SCHWEFER H., *El hombre, experimento de Dios*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires 1972.



## 6. LAS UTOPIAS APLAZADAS

Las utopías han sido siempre fuente inagotable de motivaciones y generadoras de una esperanza que da sentido a la historia. Inciden en las conductas con una especie de fuerza centrípeta. Están en la base de los proyectos de los hombres y de Dios. Cada coyuntura, cada generación y cada persona, viven alimentando su existencia con sus propias utopías. Y se dan a la tarea de alcanzarlas invirtiendo lo mejor de su ilusión, de sus talentos y de sus capacidades.

Las esperanzas y las luchas solo se dan porque en las utopías se vislumbran alternativas de un futuro deseable. Por eso son de alguna forma realización anticipada de las aspiraciones que acompañan la existencia. Y cuando las utopías se mueren la vida se ve tentada por el absurdo.

La catequesis latino americana ha ido detrás de la utopía del Espíritu, deseoso de forjar en estas tierras una comunidad sacramento del Reino. Utopía que quiso ser al mismo tiempo liberadora y bíblica, comprometida con las causas de los débiles y atenta a la experiencia de Dios, histórica y trascendente, social y eclesial, situacional y católica, sistemática y ocasional, oficial y popular, aliada del Dios de la misericordia, pero sin renunciar al anuncio profético ante la iniquidad de la opresión... No siempre ha sido bien comprendida. A veces fue juzgada de reduccionista, empobrecedora e infiel ala sana tradición, sólo porque se atrevió a salirse de los esquemas gastados por los siglos. Se pensó que no era correcta porque no ofrecía la totalidad cuantitativa de las fórmulas doctrinales, aunque promoviera la dignificación de las personas. Se la criticó por ser demasiado apegada a la tierra, solo porque trataba de encontrar el equilibrio con el cielo. Se la quería más espiritual solo porque pretendía ser más humana.

La tentación para la catequesis puede consistir en querer aplazar esta utopía, retornando a sus antiguas posiciones de propuesta exclusivamente doctrinal, sin arraigo en el corazón (conversión) ni en la vida cotidiana de los discípulos de Jesús (testimonio). Kerigma, didascalía, celebración, testimonio y diaconía son realidades intrínsecamente vinculadas que no se pueden romper impunemente<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> J. A. GIMBERNART, *Utopía. Conceptos fundamentales del cristianismo*, Floristán-Tamayo (Ed.), Ed. Trotta, Madrid 1993, p. 1443-1450.

## 7. LA FASCINACION POR LA ORTODOXIA

Nadie que quiera proclamar la fe con autenticidad tiene derecho a poner en tela de juicio ninguno de sus componentes esenciales. Amenazaría la comunión con la catolicidad y por consiguiente la identidad cristiana.

Pero nadie tampoco tiene derecho a reducir a la solo ortodoxia doctrinal, a menudo subjetiva, la multiforme riqueza del Misterio cristiano. Porque ¿Qué sería de una comunidad que solo se preocupara por elaborar un bagaje de doctrinas inmodificables e intocable hasta en sus elementos no esenciales? Posiblemente perdería su frescura original, su sintonía con la historia y su fuerza de persuasión.

La ortodoxia tiene que ver con las certezas cristianas y la Verdad celosamente conservada en el seno viviente de la comunidad. Y si la ortodoxia es la recta forma de interpretar y de expresar la fe, no debe olvidarse que hay en la Iglesia muchas expresiones además de la exclusivamente doctrinal. El santo, el místico y el mártir interpretan existencialmente su fe. El pastor, el catequista y todo agente de pastoral están mostrando su interpretación a través de su modo pastoral de actual. El pueblo sencillo también interpreta la fe en su manera de seguir a Cristo (*sensus fidei*). Está naturalmente la interpretación auténtica del Magisterio, hecha en nombre de su carisma. Sostener que la ortodoxia se agota en lo exclusivamente doctrinales ceder a una fácil tentación que debe revisarse.

En la catequesis de la Iglesia la ortodoxia doctrinal tiene un sitio destacado y es necesaria en orden a la comunión universal de la fe. Pero junto a ella está también la ortopraxis, la ortocelebración, el ortotestimonio y el ortoservicio a la comunidad y al mundo. Y son inseparables<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> J.-Ma. GONZALEZ RUIZ, *Ortodoxia-ortopraxis. Conceptos fundamentales del cristianismo*, Floristán-Tamayo (Ed.), Ed. Trotta. Madrid 1993, p. 923-937.

## 8. PARA LOS CATEQUISTAS A MENUDO SOLO MIGAJAS

A lo largo de 29 años de contacto con millares de catequistas de toda América Latina una conclusión siempre me asalta: ellos, los verdaderos inculturadores de la fe, los hombres y las mujeres que soportan "el rigor del día y del calor", son los últimos comensales de la mesa. Y ya sentados reciben frecuentemente sólo migajas.

No faltan palabras de elogio y reconocimiento hacia ellos<sup>8</sup>. Se habla en su nombre y se afirma que son los beneficiarios de los proyectos catequísticos. Los expertos y las burocracias dicen servirlos. En nombre de ellos se solicitan grandes ayudas económicas.

Sin embargo la realidad de estos hombres y mujeres esforzados, que a menudo lo dan todo sin apenas esperar nada, se levanta como un reproche silencioso y acusador. Su formación no es la de mayor calidad. Sus recursos no brillan por su abundancia. Su trabajo no siempre tiene carta de ciudadanía en la comunidad. A no ser que se tenga necesidad de ellos.

He podido observar que muchas veces ellos mismos tienen que pagarse sus cursos y sus materiales de trabajo, porque los responsables no consideran a los catequistas una inversión rentable. Y ellos, no obstante, allí están con toda la dignidad de su fe, dispuestos a compartirla aún arriesgando su vida en el martirio.

Tentación frecuente de la catequesis, encarnada en muchos de sus responsables, es la burocratización de papel que la convierte en espacio de ideólogos que no se atreven a mirar el rostro de los catequistas ni menos a ensuciarse las manos y los pies con los polvos de sus caminos. No basta solo con *hablar a los catequistas*, ni siquiera *hablar de los catequistas*. Lo que se requiere es hablar con los catequistas.

En un congreso nacional de catequesis en un país latinoamericano una religiosa protestaba: "¿Por qué en esta reunión no se ha

<sup>8</sup> F. MERLOS, (comp.), *Diez documentos eclesiales de evangelización y catequesis con índice analítico*, Ed. Progreso, México 1987, p. 494-496.

*hablado de los pobres?"* Y una sencilla catequista le replicaba con la sabiduría propia del pueblo: *"porque son los pobres quienes están hablando..."*.

## UNA CONCLUSION NADA ORIGINAL

- Para afianzar lo conseguido por la catequesis latinoamericana en las tres últimas décadas;
- para mantener la esperanza creativa con raíces en nuestra identidad católica;
- para consolidar una catequesis con rostro latinoamericano;
- para que los catequistas sean algo más que simples receptores tardíos de los expertos;
- para propiciar que el Espíritu, la Palabra, la historia y la comunidad nos tracen el camino a seguir...

se vislumbra un imperativo ineludible: *que la catequesis en América Latina pase de ser un ministerio tentado a ser un ministerio tentador, es decir, una acción fascinante porque ya dejó de dar respuestas que nadie entiende a preguntas que nadie se hace.*

Dirección del Autor:  
Victoria 98, Talpan  
14.000 México, D.F.  
MEXICO

---

## SUMÁRIO

---

Na América Latina, o ministerio da catequese avança entre conquistas e resistências, caminha entre a continuidade indispensável e as rupturas necessárias. Porém, é necessário parar e olhar com olhos críticos as forças que entrecruzam internamente a catequese, a fim de diagnosticar sua incidência benéfica ou dissolvente. Como toda atividade humana, o ministerio da catequese está exposto a algumas tentações que é preciso superar: a cultura do slogan, o medo do inédito, a síndrome do controle, a nostalgia pelo monolítico, o desgaste da caminhada, as utopias esmagadas, a burocratização, a fascinação pela ortodoxia, etc.

---

---

## EDUCADORES DE FUERO INTERNO Y DE FUERO EXTERNO

*Nestor Navarro B.*

Rector del Seminario Mayor  
de Bucaramanga, Colombia;  
presidente de OSCOL. Co-  
lombiano.

Siempre que la Iglesia se refiere al seminario, lo hace en términos que nos conducen automáticamente a pensar en formación, en educación. "Un ambiente espiritual, un itinerario de vida, una atmósfera que favorezca y asegure un *proceso formativo*"<sup>1</sup>. "Un tiempo y un espacio geográfico... una *comunidad educativa en camino*"<sup>2</sup>.

Aún desde un punto de vista humano, el Seminario es "una comunidad estructurada por una profunda amistad y caridad, de modo que pueda ser considerada una verdadera *familia* que vive en la alegría"<sup>3</sup>. Ahora bien, la educación es una de las tareas propias de una familia: educadora de personas, educadora en la fe, en los valores, evangelizadora.

---

<sup>1</sup> JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Post-sinodal, Pastores Dabo Vobis*, Roma 1992, 42. En adelante citaremos PDV.

<sup>2</sup> PDV 60.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 60.

## 1. EL SEMINARIO, COMUNIDAD EDUCATIVA

Desde un punto de vista cristiano, es el Seminario una comunidad eclesial... una *comunidad de discípulos* del Señor... que celebra la liturgia... que vive la praxis de la caridad fraterna y de la justicia y que testimonia el Espíritu de Cristo y el amor a la Iglesia<sup>4</sup>.

El Seminario es *Escuela de Evangelio* en la que se revive la experiencia *formativa* del Señor con los Doce, la vida de trato íntimo y prolongando con Jesús, las exigencias del evangelio...<sup>5</sup>

De ahí que vivir en un Seminario es vivir en el *seguimiento* de Cristo, dejarse educar por El, dejarse *configurar* con Cristo, aprender a dar una respuesta personal<sup>6</sup>.

El Seminario es pues una *comunidad eclesial educativa* en la que se viven el acompañamiento vocacional, el discernimiento de la vocación, la ayuda para corresponder a ella, la preparación al Sacramento del Orden<sup>7</sup>. El acompañamiento se ofrece a personas históricas y concretas que caminan hacia la opción y adhesión al ministerio presbiteral. Por eso debe conciliar armónicamente:

- \* la propuesta clara de la meta que se quiere lograr,
- \* la exigencia de caminar con seriedad hacia ella,
- \* la atención al "caminante" empeñado en esta aventura,
- \* las diversas situaciones-problemas-dificultades, ritmos de andadura y de crecimiento,
- \* sabia elasticidad,
- \* los contextos sociales y culturales de los Seminarios,
- \* una constante renovación<sup>8</sup>.

Y el Seminario como toda comunidad se articula en torno a los formadores, porque toda la vida de un Seminario está intensamente dedicada a la formación humana, espiritual, intelectual y pastoral de los candidatos al presbiterado.

<sup>4</sup> Cfr. PDV 60.

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, 42; 60.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, 42.

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, 61.

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*, 61.

## 2. QUE ES EDUCAR

"Educar" (del latín "*educere*"): sacar afuera; hacer salir; formar; llevar de un lugar a otro, de un punto de vista a otro; avanzar; adelantar; elevar<sup>9</sup>.

"Educar": dirigir, encaminar, doctrinar, desarrollar o perfeccionar las cualidades intelectuales y morales del niño o del joven por medio de preceptos, ejercicios, ejemplos, etc<sup>10</sup>.

*La educación se refiere al carácter y a la acción. Significa acción desde fuera, sobre el hombre en devenir; es el conjunto de medidas para guiarlo.*

"Formar" es dar forma, o sea dar determinación exterior a algo o a alguien y, por tanto, moldear, adiestrar.

*La formación abarca la inteligencia de sí y del mundo que tiene el hombre. Designa el proceso de desarrollo en el que se manifiesta al exterior algo interior.*

La formación tiene lugar en un intercambio con el mundo; no es un proceso orgánico que se lleva a cabo por sí mismo, a la manera del crecimiento de una flor, sino que es inconcebible sin educación<sup>11</sup>.

En la formación sacerdotal, como vimos en el punto anterior, usamos indistintamente ambos vocablos: educación y formación, así como educadores y formadores<sup>12</sup>.

"*Educere*": intuir lo que hay dentro y sacarlo fuera. Hay que entonces, como educadores ayudarle al joven a formarse, a adquirir una forma. El será de un modo nuevo otro Cristo. Sacarle fuera eso que tiene dentro en función de una forma. Ese es nuestro papel como educadores. Por eso debemos saber que nuestra labor es profundamente pedagógica.

<sup>9</sup> Cfr. *Diccionario Ilustrado Latino-Español*, Spes-Barcelona 1960.

<sup>10</sup> REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, Educar, Madrid 1984.

<sup>11</sup> Cfr. J. SPECK, G. WHELE y Otros, *Conceptos Fundamentales de Pedagogía*, Barcelona, Ed. Herder, 1981, 267s.

<sup>12</sup> Cfr. PDV 66.

Como la forma es tan importante, de ahí el nombre de "formadores". Y como formadores estamos en un Seminario para colaborar a que este joven tome la forma de Cristo Buen Pastor. Y para eso no bastan solo las clases, las conferencias.

En todo esto, seamos conscientes de ello, debemos tener una intención claramente pedagógica. Todo, absolutamente todo, en función de la forma o modeló de Cristo. En Pablo hay una expresión paralela - formar a Jesús en nosotros - "Hasta que Cristo se forme en Ustedes" (Gal 4,19).

En los seminarios, " toda la educación de los alumnos debe tender a la formación de verdaderos pastores de las almas a ejemplo de nuestro Señor Jesucristo, Maestro, Sacerdote y Pastor"<sup>13</sup>.

El formador es pues, todo un pedagogo; ayuda a construir el hombre, el cristiano, el sacerdote; es decir, es un educador. E. Kant decía: "El hombre sólo puede llegar a ser hombre por la educación".

### 3. CAMPOS DONDE SE EJERCE LA EDUCACION

Para la Iglesia, educar es todo un proceso orgánico, sistemático y formativo en orden al perfeccionamiento de la persona humana en ella misma y en su triple relación: con Dios como hijo, con el hombre como hermano y con la naturaleza como Señor<sup>14</sup>; entonces se desarrolla en distintos estrados o campos.

Ahora bien, la pedagogía del Seminario tiene que cumplir su principal tarea como institución de la Iglesia: hacer un "acompañamiento, un discernimiento vocacional y una preparación al sacramento del Orden". Y esto tiene que ser permanente con respecto a cada candidato al sacerdocio, con miras a dictaminar, a emitir un juicio de idoneidad a la largo de todo el proceso formativo.

La potestad de juzgar que pertenece por derecho inherente y

<sup>13</sup> OT 4.

<sup>14</sup> Cfr. *Declaración sobre la Educación Cristiana de la Juventud del Concilio Vaticano II*, 1.



reconocido a la autoridad, tanto del Estado como de la Iglesia, se suele llamar "fuero" en el lenguaje jurídico. Entonces ese poder judicial y su ejercicio, en el caso del Estado se llama "fuero civil" y en el de la Iglesia "fuero eclesiástico o canónico".

El fuero civil del Estado es único y éste se ejerce siempre en el ámbito social y público que es propio de la vida estatal. Pero el fuero eclesiástico, según el Derecho Canónico es doble: *Fuero Externo* y *Fuero Interno*<sup>15</sup>.

Esta dualidad se debe en último término a que la acción de la Iglesia tiene que ser consecuente con la naturaleza misma de ella.

En efecto la Iglesia es misterio, como muy bien lo precisó el Vaticano II<sup>16</sup>. Y por eso su acción judicial hay que entenderla y debe ser practicada dentro de esa naturaleza misteriosa.

El misterio de la Iglesia, como el del Verbo encarnado, es una realidad con doble dimensión que se comprende sólo a la luz de la fe: la dimensión temporal, natural y visible y la dimensión trascendente, sobrenatural e invisible.

Así pues, la acción judicial de la Iglesia, como ejercicio de su sagrada potestad, debe moverse en dos planos que corresponden a su realidad ambivalente:

a. El plano *terrenal* o histórico, en el que la acción de la Iglesia se mueve dentro de su cuerpo social, político y visible en lo que toca a la vida exterior de los fieles cristianos: Este plano es el *fuero* o *foro externo*. O sea la potestad en la esfera externa de la Iglesia que es triple: la potestad legislativa, judicial y ejecutiva.

b. El plano *espiritual* de la fe, en el que la acción de la Iglesia se mueve dentro de su cuerpo místico, invisible pero real, en lo que toca a la vida interior de cada cristiano o sea su conciencia individual, privada y secreta: en este plano la Iglesia ejerce su poder sagrado de juzgar como *fuero* o *foro interno*.

<sup>15</sup> Cfr. Cn 130.

<sup>16</sup> Cfr. LG 8.

Este último, a su vez, puede ser *fuero Interno Sacramental*, si la acción de juzgar se ejerce dentro del Sacramento de la Penitencia; o *fuero Interno Extrasacramental* si la acción de juzgar se ejerce fuera de este sacramento.

Tanto en el fuero externo de la Iglesia como en el interno o foro de Dios, foro de la conciencia o del alma, el poder sagrado de juzgar de la Iglesia va encaminado al mismo fin: el bien total y supremo de los cristianos que es la salvación en Cristo.

Por qué es necesario el fuero interno? El hombre es esencialmente pecador y así como el Señor instituyó el Sacramento del Bautismo para quitar el pecado original, había que instituir un poder para perdonar los pecados cometidos después del Bautismo: una potestad de perdonar en el foro de Dios.

Además, como la misión y preocupación esencial de la Iglesia no es solo la comunidad de todos los fieles, sino también cada persona en particular y cada persona particular se halla muchas veces atormentada por circunstancias particulares en el foro de su conciencia, en el foro de su alma... por ello es también necesaria una potestad para resolver estos problemas en el foro de la conciencia, del alma, en el foro interior.

Por tanto, en la Iglesia al contrario que en las sociedades políticas, además de la potestad del foro externo, es necesaria otra potestad para perdonar pecados en el foro de Dios y resolver los problemas singulares en el foro de la conciencia, del alma y en el foro interno de la Iglesia.

Ahora bien, la distinción de los dos fueros tiene su aplicación, guardando cierta analogía con los procedimientos del Derecho Canónico, en el sistema pedagógico de la formación sacerdotal en el Seminario y, por tanto, en la selección de los aspirantes al sacerdocio.

Esta tarea está muy bien puntualizada en la "*Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*". Allí se habla de que hay que hacer un "examen serio"... "para poder juzgar si los candidatos son aptos para el ministerio sacerdotal o no lo son"... y de que "hay que recoger datos sobre cada candidato y comunicárselos al Obispo para que pueda juzgar con seguridad sobre la vocación de ellos"<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> SAGRADA CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, Roma 1970, Nos. 39, 40, 41. En adelante citaremos RFIS.

Por lo que allí se lee, toda esta tarea hace parte, en cierta medida, del ejercicio de la potestad sagrada de juzgar que tiene la Iglesia en orden al cumplimiento de su misión salvífica.

En efecto, el Rector del Seminario y todos los miembros del Equipo de Formadores, incluyendo al Director Espiritual (o Directores Espirituales) reciben del Obispo la "misión canónica" necesaria para ejercer en su nombre frente a los seminaristas, la potestad de discernir y, en último término, de juzgar la autenticidad de la vocación de los candidatos.

Por eso, cuando en el Seminario se discierne y se emite un juicio sobre si la vocación de un aspirante al presbiterado da signos ciertos de ser o no auténtica según la voluntad de Dios, se está poniendo en juego la potestad de juzgar que es propia de la jerarquía eclesial. Pero aquí también se deben tener en cuenta y se deben respetar los dos fueros: *externo e interno*.

#### 4. EDUCADORES DE FUERO EXTERNO

Para brindar formación a los aspirantes al sacerdocio en la esfera externa, es decir fuera del campo de la confesión y de la dirección espiritual, se han visto como necesarios: el Obispo, el Rector, los Profesores Externos y los Formadores Internos, es decir los que de tiempo completo y con carácter de residentes habituales en el Seminario, constituyen el Equipo o Consejo de Formación. De estos últimos -o sea los Formadores Internos-, todos o algunos, pueden ser también Confesores o Directores Espirituales.

Es ésta la comunidad presbiteral de los educadores que debe sentirse solidaria en la grave responsabilidad de educar a los aspirantes al sacerdocio y a ella en primer lugar y de modo especial, corresponde la misión de procurar y comprobar la idoneidad de los aspirantes en todo lo referente al ejercicio digno y eficaz del ministerio sacerdotal. Por eso se insiste tanto en la comunión y colaboración convencida entre ellos, así como en la unidad, requisitos sin los cuales el Seminario no puede, no solo desarrollar el programa, sino tampoco cumplir sus objetivos de formar los futuros presbíteros, pastores de la Iglesia.

Todo esto, respetando y salvaguardando, desde luego, la distinción entre foro interno y externo, la libertad que debe existir en escoger confesores y la suma prudencia y discreción del Director o Directores Espirituales<sup>18</sup>.

#### 4.1. El Obispo

La Iglesia con acierto lo reconoce como "el primer representante de Cristo en la formación sacerdotal"<sup>19</sup>.

Es el Obispo el que en nombre de la Iglesia escoge, llama, prepara, reconoce y certifica la autenticidad de la llamada interior del Espíritu y admite al Sacramento del Orden a los candidatos que considera idóneos. Y para ello solamente puede servirse de los datos conocidos en el fuero externo. Por eso él normalmente no confiesa, ni dirige espiritualmente aspirantes al presbiterado.

Debe ser para ellos su hermano y su amigo y para que esto sea más que un buen deseo, debe visitar con frecuencia el Seminario, seguir muy de cerca y con vivo interés su vida y desenvolvimiento, y de múltiples formas estar con ellos, sobre todo compartiendo cuanto tiene relación con la pastoral de la Iglesia particular<sup>20</sup>.

#### 4.2. El Rector del Seminario

Sobre él recae la primera y la máxima responsabilidad como representante del Obispo en la dirección del Seminario, en la unidad en su acción pastoral, en la elaboración, dirección y cumplimiento del Programa de Formación Sacerdotal, así como en la valoración del trabajo por lograr y comprobar la idoneidad de los aspirantes al sacerdocio.

---

<sup>18</sup> Cfr. PDV 66; Cn 246, 4.

<sup>19</sup> PDV 65.

<sup>20</sup> CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA, *Directrices sobre la Preparación de Los Formadores en Los Seminarios*, Roma 1993, 18. En adelante citaremos DIRECTRICES; Cfr. también PDV 65.

Por eso todos deben obedecerle en el cumplimiento de dichas tareas que le son propias. Es que él es el responsable directo del gobierno del Seminario y a él compete la administración inmediata del Seminario, así como representación ante la comunidad eclesial y ante las autoridades civiles<sup>21</sup>. Mucha prudencia, cordura y equilibrio lo deben adornar, frutos de una buena experiencia y no menor autoridad.

Por eso a un Rector le está prohibido el confesar, por el mismo hecho de que él es quien tiene la responsabilidad de certificar ante el Obispo si el aspirante a las órdenes sagradas posee las cualidades necesarias, la idoneidad para recibir dichas órdenes y la aptitud para ejercer con fruto el ministerio<sup>22</sup>.

Y desde luego no debe haber ni la más mínima suposición, de que la ciencia usada en tal caso, se obtuvo a través de la confesión o dirección espiritual. Sabiamente la expresa el Código<sup>23</sup>. Esto para evitar molestos conflictos entre el fuero interno y el fuero externo.

### 4.3. Los Profesores

Aquí nos referimos sobre todo, a los profesores que no viven en el Seminario, sino que son externos y vienen solamente por las horas de clase de sus asignaturas.

Estos profesores junto con los formadores internos, reciben esa delicada misión directamente del Obispo. No es el Rector del Seminario el que nombra los formadores; a lo sumo presenta candidatos. De ahí se desprende el que deben ejercer dicha misión de formación del clero de la diócesis en estrecha unión con el Obispo y según sus orientaciones. Es claro: ellos deben ser los colaboradores más directos del Obispo pues él en una muestra de confianza los llamó para que le formaran sus clero<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. Cns. 238, 239, 260, 261.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, 985, 1051.

<sup>23</sup> Cfr. *ibid.*, 984, 2.

<sup>24</sup> Cfr. Directrices 18.

Ellos son desde luego formadores en todo el sentido de la palabra y no pueden limitar su trabajo en el Seminario a la simple docencia. Con relación a su responsabilidad formativa la *Pastores Dabo Vobis* no duda en afirmar que "con frecuencia es más decisiva que la de los otros formadores, en el desarrollo de la personalidad presbiteral"<sup>25</sup>. Por eso se les suele y debe invitar también a las Juntas de Ordenes, con el fin de que haciendo uso de su ciencia y conocimiento en el fuero externo de los aspirantes al sacerdocio, opinen sobre su idoneidad y aptitud.

Por eso el Seminario los reúne periódicamente, no solo con relación a la formación académica, sino con el fin de que conozcan y sean ejecutores del Programa de Formación Sacerdotal del Seminario. Además de que, muchos aportes útiles, observaciones y sugerencias vienen de estos profesores, que tienen también cura de almas, jóvenes Vicarios Parroquiales a su servicio y que están al frente de las vertientes de la pastoral y de movimientos del apostolado seglar.

Ellos todos pueden ser Confesores, y aún Directores Espirituales de los futuros presbíteros, siempre y cuando tengan el visto bueno y la aprobación del obispo para ello<sup>26</sup>. En este caso cuando participan en la Junta de Ordenes o Escrutinios, o se trate de decidir sobre si un aspirante al sacerdocio posee la aptitud e idoneidad para ello, ellos no podrán sino guardar silencio y abstenerse de votar. Ni siquiera en blanco deben hacerlo. De otro lado, (nunca) tampoco se les puede pedir opinión ni a Confesores, ni a Directores Espirituales, cuando se trate de decidir sobre la admisión de los alumnos a las órdenes o sobre su salida del seminario<sup>27</sup>.

#### 4.4. Los Formadores Internos

Bajo este nombre queremos designar a aquellos presbíteros que son designados por el Obispo para que vivan de tiempo completo y en calidad de internos en el Seminario y junto con el Rector constituyen el Equipo o Consejo de Formación. La Exhortación Apostólica *Pasto-*

<sup>25</sup> PDV. 67.

<sup>26</sup> Cfr. Cns. 239, 2; 240, 1; 246, 4; PDV 66.

<sup>27</sup> Cfr. Cn. 240, 2.

res *Dabo Vobis* los designa con el nombre de "Superiores" y los distingue de los Profesores<sup>28</sup>.

Si los profesores de un Seminario se deben concientizar de que son verdaderos formadores y considerarlos el Seminario como tales, con mucha mayor razón los que de tiempo total son designados por el Obispo para que lo representen, acompañen a los aspirantes, disciernan sobre ellos y los ayuden a prepararse para recibir el Sacramento del Orden.

Es sobre estos formadores internos, en quienes recae la responsabilidad de proporcionarles a los aspirantes la forma y los medios de adquirir la idoneidad y de comprobarla y certificarla luego, con la valoración del Rector, ante el Obispo.

Especiales dotes se desea que tenga un formador hoy: gran espíritu de fe, sentido pastoral, espíritu de comunión, madurez humana y equilibrio síquico, límpida y madura capacidad de amar; pero por sobre todo, y como quiera que debe conocer muy bien a un futuro presbítero, el que tenga una especial capacidad para la escucha, el diálogo y la comunicación. Con razón sobrada La Sagrada Congregación para la Educación Católica dice que de estas tres últimas aptitudes depende en gran parte el éxito de la labor formativa<sup>29</sup>.

Por eso se exige y se desea igualmente, que dichos formadores: estén profunda e íntimamente unidos al Obispo, que vivan entre ellos la comunión y la colaboración convencida, solidaria, constructiva y cordial; que estén siempre unidos para poder llevar a cabo la realización adecuada del Programa educativo y para darles a los futuros sacerdotes el testimonio de la comunión eclesial y de una vida verdaderamente evangélica y de total entrega al Señor.

Este Espíritu de comunión, manifestado en la disposición y capacidad de colaborar fraterna y espontáneamente, se requiere de manera especial cuando tratan los asuntos del Seminario en Consejo. De especial importancia son los Consejos en que se trata lo referente al Programa Educativo, a la admisión de candidatos al Seminario y sobre

<sup>28</sup> Cfr. PDV. 66, 67.

<sup>29</sup> Cfr. Directrices, 26-40.

todo a las Ordenes Sagradas. Ahí sí que todos los miembros del Equipo de Formación o dirigente, deben sentirse corresponsables, demostrando que pueden emitir juicios ciertos, equilibrados y constructivos, como la Iglesia lo pide<sup>30</sup>.

Y como mucha parte de la eficacia formativa depende de la calidad sacerdotal de los formadores, por eso se insiste en que se les seleccione con sumo cuidado eligiéndolos de entre los mejores y de acuerdo a sus cualidades y se les ayude a hacerse cada vez más idóneos para la misión confiada. De ahí la preparación tan exigente que, se desea, acrediten los formadores.

Finalmente se insiste en la estabilidad del formador, pues esto redundará en bien de la marcha del equipo formador y por ende del mismo Seminario, así como también en que resida de manera habitual en el Seminario, es decir: haciendo presencia, acompañando a los jóvenes, atendiéndoles y caminando con ellos y junto a ellos, o sea verdaderamente consagrado a esta tarea<sup>31</sup>.

Por lo que a nuestro tema se refiere, debe quedar claro que el Rector del Seminario y el Consejo de Formadores (Superiores) representan el *fuero externo* eclesial.

Como investidos de autoridad pública eclesial, discernen la vocación de un aspirante al Presbiterado y juzgan sobre su autenticidad pero tan sólo a partir de la vida exterior del aspirante, expresada y manifestada en sus actitudes personales, comunitarias y sociales, sin penetrar, estrictamente hablando, en su conciencia individual. Ellos emiten sobre la vocación el juicio eclesial del *fuero externo*<sup>32</sup>.

## 5. EDUCADORES DE FUERO INTERNO

Entendido lo que es el fuero interno o foro de Dios, de la conciencia, del alma, es claro ver que formadores en este campo son: el Director o Directores Espirituales y el Confesor o los Confesores en un

<sup>30</sup> Cfr. Directrices 30.

<sup>31</sup> Cfr. PDV. 66, 60.

<sup>32</sup> Cfr. Cn. 984, 2.



Seminario. Por la importancia del cargo y por la gran responsabilidad que conlleva su desempeño, es el Obispo quien determina quiénes son aptos para que puedan prestar este servicio y ejercer este ministerio en un Seminario<sup>33</sup>.

Se pueden dar en este aspecto varias modalidades en los Seminarios Mayores:

a. La figura del Director Espiritual, oficial y único, es decir designado formalmente por el Obispo para la orientación espiritual de la comunidad del Seminario y para ofrecer a la comunidad y a cada persona, en esa relación tan confidencial del acompañamiento, una dirección, segura en la búsqueda de la voluntad divina y en el discernimiento de la propia vocación. Esto se puede dar en donde la comunidad no es tan numerosa y hay suficiente clero como para destinar un sacerdote exclusivamente a esa tarea. La unicidad de dirección espiritual reporta notables ventajas.

b. Donde el número de alumnos es muy grande, suele haber como mínimo dos y hasta tres Directores Espirituales, es decir para el Año Introdutorio, para Filósofos y para Teólogos.

c. Otro modelo muy común hoy en día, es el del Director de Grupo que puede o no coincidir con los alumnos del curso académico. Entonces dicho Director de Grupo o Comunidad de Vida responde por toda la formación, incluida la espiritual. De esta forma se llega a tener varios Directores Espirituales, es decir, que con excepción del Rector, todos los miembros del Equipo de Formación, son Directores Espirituales, sea de los alumnos de su curso o de otros cursos.

Desde luego que aún en este modelo, sigue existiendo la figura del Director Espiritual Oficial como el orientador de toda la vida y la actividad espiritual del Seminario, como el formador de la conciencia de los alumnos y como el coordinador de los demás Directores Espirituales o confesores de los alumnos, con el fin de salvaguardar la unidad de criterios en el desarrollo y discernimiento de la vocación<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Cfr. RFIS 188; Cns. 239, 2; 240, 1.

<sup>34</sup> CONGREGACION PARA LA EVANGELIZACION DE LOS PUEBLOS, *Algunas Normas sobre Formación en los Seminarios Mayores*, Roma 1987, 2.235.

d. Finalmente, puesto que así lo permiten las normas de la Iglesia, los alumnos están en libertad de escoger el Director Espiritual que deseen, aún por fuera del grupo de los formadores internos, siempre y cuando dicho presbítero elegido, esté dentro de la lista de los aprobados por el Obispo para tal fin<sup>35</sup>.

El Rector normalmente, presenta cada año al Obispo del lugar un número de sacerdotes, que por sus especiales virtudes y experiencia en la dirección de las almas, quieren y pueden prestar el servicio de dirigir aspirantes al sacerdocio y hace saber los nombres de esos posibles directores, a toda la comunidad.

Las cosas que a continuación se van a decir, valen para el Director Espiritual y para el Confesor de aspirantes al presbiterado, sólo en cuanto desempeñen esos oficios y con relación a sus dirigidos y penitentes.

Si son sólo tales, es decir sólo Directores Espirituales o Confesores, no hay problema.

Si fuera de estos servicios, son también profesores externos o formadores internos, se regirán en ese caso, por lo dicho anteriormente para los educadores de fuero externo.

### 5.1. El Director Espiritual

El Director Espiritual y el Confesor, que conviene sea un mismo sacerdote, en diálogo estrictamente confidencial de conciencia con el dirigido o penitente, representan el *fuero interno* de la Iglesia.

El, como padre Espiritual, responde ante Dios y ante la Iglesia por el camino espiritual de los que aspiran al sacerdocio en el fuero interno. Para el ámbito externo coordina los diversos ejercicios o prácticas de piedad dentro de la formación espiritual del Seminario y vela por la Liturgia.

<sup>35</sup> Cfr. Cn. 239, 2; RFIS. 188.

Por tan delicada, fundamental a la vez que discreta tarea, debe poseer las dotes de prudencia, madurez afectiva, sentido pedagógico, a la vez que una cultura teológica y espiritual y una particular sensibilidad para captar y sintonizar con los procesos de la vida interior de los alumnos<sup>36</sup>.

Es interesante hacer notar que el Director Espiritual es también un miembro del Equipo de Formadores. Su tarea y la de los demás formadores, se vería muy limitada y disminuida si éstos sólo vieran en él un confidente o consejero ajeno al Equipo. En cambio su labor se facilita y enriquece con el concurso de los demás formadores.

“La carencia de buenos directores espirituales y confesores, o la lejanía entre ellos y los formandos, sin duda pondría en serio peligro el éxito de la formación sacerdotal, que se reduciría así a una preparación académica o técnica que no transforma en profundidad a la persona”<sup>37</sup>.

Hay quienes sostienen que “para ser un buen maestro espiritual hay que tener ciencia, experiencia y don de discernimiento”<sup>38</sup>. Otros opinan que no se debe comprometer para el Equipo sino a sacerdotes que hayan hecho estudios superiores y que tengan ya una experiencia pastoral. Recién ordenados parece no convenir y menos confiarle candidatos para la dirección espiritual.

Lo cierto es que el Director Espiritual, antes de dar la autorización para la solicitud de Ordenes Sagradas, es quién más debe asegurarse de la vocación de los aspirantes al Sacerdocio, examinándolos para ello en diversos momentos del proceso formativo.

Aquí se discierne también la vocación y se juzga a partir de lo que el aspirante revela sobre la vida íntima de su conciencia, pero siempre en confrontación leal con los datos de su conducta social y externa. Sí, ese es el riesgo: el Director Espiritual trabaja en base a los datos.

---

<sup>36</sup> Cfr. Directrices. 44; Cfr. SAGRADA CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA, *Orientaciones para la Educación en el Celibato*, Roma 1974, n. 504, 505, 558, 559.

<sup>37</sup> G. MACIE, *La Formación Integral del Sacerdote*, BAC, Madrid 1990, 187.

<sup>38</sup> Y. RAGUIN, *Maestro y Discípulo. El Acompañamiento Espiritual*, Madrid 1986, p. 49.

aportados por el dirigido. No sería culpa del Director si el dirigido no fue sincero u omitió información. Y pretender obligar o forzar a alguien a ser sincero es, un contrasentido.

El juicio que aquí se emite, es *juicio eclesial de fuero interno* sobre la vocación del dirigido o penitente. Interno, porque él guía "desde dentro" a los alumnos en todos los ámbitos de la formación sacerdotal y porque grava la conciencia y las decisiones del candidato.

En uno y otro foro el juicio *vocacional* es diferente de un juicio jurídico.

En el caso del Rector y su Consejo de Formadores (o Superiores) se trata de un juicio *pedagógico*, formado con criterios no jurídicos sino educativos y formativos, teniendo en cuenta el bien total de la Iglesia.

El juicio del Director Espiritual (y/o Confesor), es *moral y espiritual*, hecho con criterios de fe, totalmente *ajurídicos*.

En el juicio vocacional, a diferencia del juicio *jurídico*, no se trata de hacer justicia, sino de *ayudar* prudencialmente a hacer claridad sobre la autenticidad de una vocación, para situarla en la misión salvífica de la Iglesia en concordancia con la voluntad de Dios.

No sobra traer a la memoria las sabias Normas para los Directores Espirituales y Confesores:

a. "El Director Espiritual ha de realizar su labor en secreto y retiro. Debe por tanto, permanecer absolutamente extraño a las cuestiones de disciplina. Nunca tratará con el Rector acerca de cada uno de los alumnos; mucho más deberá abstenerse de manifestar cualquier juicio. Solamente en casos excepcionales el Director Espiritual podrá o aún deberá imponer a los jóvenes la obligación de denunciar a los Superiores de disciplina, aquellas faltas graves que sean ocasión de peligro para otros.

No deberá nunca servirse de las noticias de conciencia, para intervenir en el fuero externo (por ejemplo con el Ordinario) ni siquiera en favor del alumno, aún autorizado y rogado por él..."

b. "Para la Dirección Espiritual de los alumnos el maestro espíritu se servirá principalmente de las conversaciones espirituales privadas"<sup>39</sup>.

Claro que, si bien en la teoría es clara la distinción y competencia de los dos fueros en la formación del futuro presbítero y de su juicio acerca de su aptitud e idoneidad para el Presbiterado, en la práctica no dejan de presentarse conflictos e interferencias que es necesario evitar. En estos casos las directrices de la Iglesia optan por el *absoluto respeto al fuero interno*, el cual queda inviolable e intocable, dando lugar a un juicio *únicamente* en el fuero externo. Por eso tenemos estas normas:

*Lo que no pueden hacer el Rector y los Formadores  
(o Superiores)*

"Quien está constituido en autoridad, no puede en modo alguno hacer uso, para el gobierno exterior, del conocimiento de pecados que haya adquirido por confesión en cualquier momento"<sup>40</sup>.

"El maestro de novicios y su asistente y el Rector del Seminario o de otra institución educativa no deben oír confesiones sacramentales de sus alumnos residentes en la misma casa, a no ser que los alumnos lo pidan espontáneamente en casos particulares"<sup>41</sup>.

"El Rector, sobre el que recae la principal y más grave responsabilidad en la dirección del Seminario, debe ser el coordinador de los Superiores y debe fomentar con caridad fraternal una estrecha cooperación con ellos, respetando siempre escrupulosamente el *fuero interno*, para promover la formación de los alumnos con un trabajo armónico. A esta..."<sup>42</sup>

<sup>39</sup> SAGRADA CONGREGACION DE SEMINARIOS Y UNIVERSIDADES, Prot. N<sup>o</sup> 419/43, Normas para los Directores Espirituales y Confesores, N<sup>o</sup> 1. 3.

<sup>40</sup> Cn. 984,2.

<sup>41</sup> Ibid., 985.

<sup>42</sup> RFIS, 29.

*Lo que no puede hacer el Director Espiritual (y/o Confesor)*

"Nunca se puede pedir la opinión del Director Espiritual o de los Confesores cuando se ha de decidir sobre la admisión de los alumnos a las órdenes o sobre su salida del Seminario"<sup>43</sup>.

"El Sigilo sacramental es inviolable; por lo cual está terminantemente prohibido al confesor descubrir al penitente, de palabra o de cualquier otro modo, y por ningún motivo"<sup>44</sup>.

Por tanto, si bien el fuero interno tiene importancia especialísima por cuanto se desempeña en el ámbito de la conciencia, de hecho *prevalece* el fuero externo. Y en este caso "al Director Espiritual no le queda otra cosa más que ser ciego, sordo y mudo"<sup>45</sup>. Esto en cuanto a emitir un juicio externo sobre la aptitud del candidato, conforme al Cn 984,2. Sordo no tanto, pues lo que oye acerca de un candidato en la Junta de Ordenes o en un Consejo de Formación, debe transmitirlo y dialogarlo con el dirigido, diciéndole: "Oí esto.... se dijo esto de Usted".

Por tanto, ni el Director Espiritual puede interferir el juicio de los Superiores, ni éstos el del primero. "Se trata de roles complementarios. No se pueden encarar las tareas de los diversos formadores con actitudes de interferencia o de competitividad. Eso es fundamentalmente inmaduro. El respeto de la autonomía de cada una de las áreas, la complementariedad y la no interferencia mutua, es para el bien de la unidad en la formación del alumno, para que el mismo sea cada vez mas libre y menos condicionado o presionado por nadie"<sup>46</sup>.

Teniendo en cuenta estos principios esbozados, surge una cuestión práctica: puede un Formador o Superior del Seminario ser al mismo tiempo Director Espiritual? Sobre eso hay dos tradiciones: La Una es la Jesuita y la mayoría participa de ella: Se distingue muy bien entre fuero interno y fuero externo y eso se respeta.

<sup>43</sup> Cn 240, 2.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 983, 1.

<sup>45</sup> G. RODRIGUEZ MELGAREJO, *Formación y Dirección Espiritual*, OSLAM, Bogotá 1986, p. 53.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. (44), 53.

La otra es la francesa de San Juan Eudes, Olier, Berulle. Franciscanos, Benedictinos participan de ella y hasta hace poco los Salesianos. Esta sí permite que el Superior o un Superior pueda ser el Director Espiritual, exceptuando el Rector.

Este segundo esquema normalmente funciona bien en las comunidades, que tienen como carisma la formación de aspirantes al sacerdocio: Eudistas, Sulpicianos, Vicentinos. Ellos tienen esa praxis integrada en la espiritualidad, junto con una larga experiencia que les permite hacerlo bien y sin conflictos.

Cuando uno es sacerdote diocesano, la experiencia cotidiana le enseña, que nos ofrece mas garantías y menos conflictos en la formación, la separación estricta de fueros y la autonomía respetuosa de ambos. Garantías: para el bien de la persona, para la veracidad y libertad del proceso de discernimiento, para la autonomía que debe tener un Rector y los Superiores del Seminario.

Y si se trata de prescindir de un candidato, a tenor del Cánón 242 ya citado, eso es tarea propia del sólo Rector ayudado por los Superiores. Quien tiene que informar al Obispo, al fin y al cabo, es el Rector. Y un Rector no debe quedar jamás atado por sigilo alguno, ya que de lo contrario faltaría a su misión propia: La de informar con plena sinceridad y lealtad al Obispo sobre cada uno de los candidatos. Quien en últimas decide es el Obispo pero el Rector sí debe informar todo lo que sabe acerca de un candidato.

## 5.2. El confesor

Ya prácticamente quedó todo dicho al hablar del Director Espiritual. Sólo faltaría por decir que hay confesores ordinarios y extraordinarios y a éstos parece referirse el Canon 246,4 cuando nos habla de la figura del moderador espiritual<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> Cfr. Cns. 246, 4; 254.

Si el confesor *no es formador*, no tiene ningún problema. Debe sin embargo tomar conciencia y asumir pastoralmente el papel que le asigna su ministerio como "moderador espiritual" y para el fuero interno vale lo ya ordenado por la Iglesia sobre el Sigilo Sacramental.

Si el Confesor *es formador*, sea interno o externo, debe atenerse al Sigilo Sacramental y abstenerse de manifestar en los Consejos de Formación o Juntas de Ordenes, los conocimientos adquiridos acerca del candidato en cuestión, dentro del sacramento de la Penitencia<sup>48</sup>. El se limita sólo a escuchar a los demás, pues en este caso ni habla, ni vota.

Respecto al juicio definitivo sobre la vocación de un candidato a las Sagradas Ordenes, el confesor, así sea ordinario, se abstendrá normalmente de emitir juicio alguno.

Dirección del autor:  
Apartado Aéreo: 817  
Bucaramanga - COLOMBIA

---

## SUMÁRIO

---

Sempre que a Igreja se refere ao Seminário nos leva a pensar na educação. Esta se exerce em dois campos, no fórum *externo e interno*. A formação aos aspirantes ao presbiterato, na esfera interna, diz respeito à direção espiritual, em outras palavras, à consciência do candidato, e os formadores neste campo são o diretor espiritual e o confessor. Quanto aos formadores na esfera externa, fazem-se necessários o bispo, o reitor, os professores externos e os formadores internos, ou seja, os que de tempo integral e com carácter de residentes habituais no Seminário, constituem a Equipe ou Conselho de Formação.

---

---

<sup>48</sup> Cfr *Ibid.*, 984, 2.



## DOCUMENTACION BIBLIOGRAFICA

### 1. RESEÑA/NOVEDADES BIBLIOGRAFICAS

#### 1.1. Novedades bibliográficas del Centro de Publicaciones del CELAM

##### *Colección Documentos Celam*

DEPAS, Derechos Humanos, Primer encuentro Latinoamericano y del Caribe de Pastoral de Derechos Humanos, n. 135, Santafé de Bogotá, D.C., Colombia 1994.

SEPMOV, Derechos Humanos y Migraciones en América Latina, Seminario de Derechos Humanos y Nueva Evangelización del fenómeno migratorio en América Latina, n. 137, Santafé de Bogotá D.C., Colombia 1994.

##### *Colección Prácticas de Crianza*

CELAM, UNICEF, SELACC, Los Niños del Perú, n. 2, Santafé de Bogotá, D.C. Colombia 1994.

CELAM, UNICEF, SELACC, Los Niños del Ecuador, n. 3, Santafé de Bogotá D.C., Colombia 1994.

##### *Colección DEMIS*

DEMIS/CELAM, Texto base para 5o. Congreso Misionero Latinoamericano, COMLA 5, "El Evangelio en las Culturas. Camino de vida y Esperanza", Santafé de Bogotá D.C., Colombia 1994.

##### *Colección DEVYM*

PONTIFICIA OBRA PARA LAS VOCACIONES, DEVYM/CELAM, CLAR, La Pastoral Vocacional en el Continente de la Esperanza, Primer Congreso Continental Latinoamericano de Vocaciones, n. 27, Santafé de Bogotá D.C., Colombia 1994.

*Colección de Textos Básicos para Seminarios Latinoamericanos. Colección de Moral. MELAL*

MIFSUD T., *Moral Social, Lectura Solidaria del Contiente* vol III, Santafé de Bogotá D.C., Colombia 1994.

1.2. Novedades bibliográficas de otras editoriales/libros recibidos

RATZINGER, J.-SCHONBORN C., *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Editorial Cidade Nueva, Madrid 1994, 111 p.

SÁNCHEZ-CID J. R. D. (ed.), *Niño de Ancira, Tratado Ascético*, Biblioteca Patristica 24, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1994, 243 p.

GRASSO Emilio, *El Evangelio por los caminos del hombre*, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, Biblioteca de Estudios Paraguayos, Volumen 45, Asunción 1994, 141 p.

FLOOD Carlos A., *Pastoral popular urbana, Sistematización de tres experiencias argentinas*, Observatorio del Sur, Montevideo 1994, 58 p.

FERRANDO J.-BONINO M., *Presencia Cristiana en las experiencias de promoción popular*, Observatorio del Sur, Montevideo 1994, 140 p.

BONAVIA P.-GALDONA J., *Neoliberalismo y fe cristiana*, Observatorio del Sur, Montevideo 1994, 122 p.

BONORA A., *El libro de Qohélet, Guía espiritual del antiguo Testamento*, Herder-Ciudad Nueva, Barcelona 1994, 207 p.

WEBER Helmut, *Teología moral general, Exigencias y respuestas*, Biblioteca Herder, Editorial Herder, Barcelona 1994, 462 p.

FLUSSER Vilém, *Los gestos, Fenomenología y Comunicación*, Herder Barcelona 1994, 210 p.

THIELE Johannes, *Una tierra para el placer de vivir, La salvaguardia de la creación*, Herder, Barcelona 1994, 169 p.

LOPERA E. Filadelfo, *La verdad: Jesucristo, su Iglesia y el Hombre*, Impreso del Día, Medellín 1993, 1038 p.

CABALLERO Basilio, *En las fuentes de la Palabra - Lectura, Meditación y Anuncio (Años A-B-C)*, Editorial PS, Madrid 1994, 1.168 p.

VÉLEZ Gustavo, *Fiesta y Evangelio, Comentario dominical a los tres ciclos*, Editorial PS, Madrid 1994, 384 p.

HERNANDEZ RUIZ J., *Año Litúrgico, Evangelización orgánica en tres ciclos de homilias*, Editorial PS, Madrid 1994, 704 p.

LORCA José María, *Encuentros en la Palabra*, Editorial PS, Madrid 1994, 224 p.

CEPEDAL T., *Curso de Biblia, Claves para leer el Libro Sagrado*, Editorial PS, Madrid 1994, 416 p.

SALAS G. L., *Derechos humanos y cristianos en la Iglesia*, Editorial PS, Madrid 1994, 200 p.

## 2. RESEÑA/NOVEDADES HEMEROTECA ITEPAL

### Antropología

BAENA G., Antropología cristiana y sexualidad, *Revista Javeriana* 604 (1994) 246-264.

### Catecismo Universal

ALDAZABAL J., Dimensión pascual y pedagogía mistagógica de los sacramentos según el Catecismo de la Iglesia Católica, *Phase* 201-202 (1994) 239-264.

LARRABE J., Sobre el catecismo de la Iglesia católica, *Studium* 3 (1993) 411-436.

### Catequesis

AA.VV., Índice de orientaciones pastorales sobre catequesis de adultos, *Actualidad Catequética* 144 (1989) 33-41.

AA.VV., La catequesis de adultos en la comunidad cristiana. Consejo internacional para la catequesis, *Actualidad Catequética* 147 (1990) 9-48.

AA.VV., La catequesis en España después del Concilio, *Actualidad Catequética* 147 (1990) 57-82.

ALBERICH E., Hacia una comunidad de adultos en la fe, *Actualidad Catequética* 146 (1990) 43-63.

BINZ A., Condiciones para desarrollar la dimensión catequética de las comunidades intergeneracional, *Actualidad Catequética* 146 (1990) 87-106.

BLAZQUEZ R., Dimensiones y elementos básicos del catecumenado de los primeros siglos de la Iglesia. Su valor e interés para la actual catequesis de adultos de inspiración catecumenal, *Actualidad Catequética* 156 (1992) 67-84.

DELICADO J., Catequesis de adultos, *Actualidad Catequética* 144 (1989) 33-41.

ESTEPA J., El derecho al crecimiento espiritual del niño con minusvalía en un contexto de integración, *Actualidad Catequética* 147 (1990) 83-112.

GIL M., Identidad del catequista de hoy y su formación. Una catequesis para una nueva evangelización, *Actualidad Catequética* 148 (1990) 31-52.)

GINEL A., Arte y Fe: Imaginal nuevas formas de evangelización en Europa, *Actualidad Catequética* 148 (1990) 66-74.

GONZALEZ D., Lenguaje audiovisual para una triple fidelidad a Dios, a los hombres de hoy a la tradición, *Actualidad Catequética* 149 (1991) 99-160.

JONCHERAY J., Comunidades, organizaciones, grupos, asambleas. ¿Cómo crecer juntos en la fe?, *Actualidad Catequética* 146 (1990) 43-64.

KRATZ H., Unidos en el camino hacia una fe adulta, *Actualidad Catequética* 146 (1990) 65-86.

LABORDA L., Catequesis de adultos en la diócesis, *Actualidad Catequética* 150 (1991) 134-137.

MATEZANZ A., El principio de encarnación en catequesis de adultos, *Actualidad Catequética* 150 (1991) 147-162.

PEDROSA V., Lo audiovisual en la formación de los catequistas, hoy, *Actualidad Catequética* 147 (1990) 113-154.

PUJOL J., Una nueva evangelización de Europa, *Actualidad Catequética* 148 (1990) 53-65.

#### Cristología

ARMENDARIZ L., ¿Quién es Cristo?, *Encuentro* 67 (1994) 124-134.

MILLAN F., La intervención de la teología española en la controversia sobre la autoconciencia de Jesús, *Estudios Eclesiásticos* 268 (1994) 3-40.

SANCHEZ M., Jesús pone el tiempo de Dios al servicio del mundo, *Sal Terrae* 963 (1994) 857-870.

#### Derecho Canónico

MARTINEZ A., Significado y función de la sinodalidad en la Iglesia desde el sacramento del Bautismo, *Carthaginensia* 17 (1994) 93-112.

MUGUIRO I., La buena fama y la privacidad en la Iglesia, *Revista Teológica Limense* 1 (1994) 50-77.

REHUEL E., Conjugal love: its nature, characteristics and finality in the light of contemporary Church's magisterium, *Mayéutica* 49 (1994) 79-120.

URRESTI T., El Ius Divinum: II. Su naturaleza e identificación por la lógica formal, *Salmanticensis* 3 (1993) 299-342.

#### Doctrina Social

AGANZO A., El paro: fenómeno estructural de nuestras sociedades, *Caritas* 340 (1994) 15-32.

#### Educación

ALASTRUE P., Enseñanza religiosa y literatura infantil y juvenil, *Actualidad Catequética* 143 (1989) 75-202.

DELICADO J., Decálogo del profesor católico, *Actualidad Catequética* 151 (1991) 143-148.

GUILARTE M., Naturaleza, finalidad y contenidos de la enseñanza de la religión católica en la escuela pública europea, *Actualidad Catequética* 151 (1991) 149-170.

LAZARO R., Acotaciones a la catequesis con alejados, *Actualidad Catequética* 141 (1989) 21-30.

ROMERO M., Presencia actual y retos de la enseñanza de la religión y moral católica en la escuela, *Actualidad Catequética* 151 (1991) 171-183.

#### Escatología

BUSTO J., ¿Se salvará como atravesando fuego?, *Estudios Eclesiásticos* 266 (1993) 333-338.

CASTRO B., La vida como muerte y la muerte como vida. Una psicología de la muerte, *Univa* 20 (1993) 21-25.

ENRIQUEZ R. y LLAMAS A., La educación para la muerte. Un estudio exploratorio con asistentes a talleres sobre el tema, *Univa* 20 (1993) 4-20.

### Espiritualidad

BARREDA J., El subjetivismo y la espiritualidad prêt-à-porter, *Studium* 3 (1993) 483-494.

BONNIN E., Diez reflexiones sobre lo fundamental cristiano, *Testimonio (MCC)* 15 (1994) 67-72.

CASTAÑO H., Lo fundamental cristiano es el reino de Dios, *Testimonio (MCC)* 15 (1994) 73-90.

ESPEJA J., Espiritualidad para el cristiano en la vida pública, *Corintios XIII* 69 (1994) 293-324.

JUSTE R., El nuevo concepto de lo fundamental cristiano: consecuencias para el MCC, *Testimonio (MCC)* 15 (1994) 91-100.

MARTINEZ A., La devoción mariana y la renovación interior: del Vaticano II a la encíclica *Redemptoris Mater*, *Estudios Eclesiásticos* 266 (1993) 317-332.

RUIZ F., Pedagogía mística y pastoral cristiana, *Revista de Espiritualidad* 210-211 (1994) 9-41.

### Ética

SANABRIA J., Ética y Postmodernidad, *Revista de Filosofía* 79 (1994) 51-98.

VALLAEYS F., La fundamentación de la ética del discurso: de Apel a Kant, *Revista Teológica Limense* 1 (1994) 88-106.

### Exégesis

ALVARES M., Valoración deuteronomística de la praxis cultural del comienzo de la Monarquía, *Carthaginensia* 17 (1994) 1-18.

MARIN F., La otra cara del Cantar, *Carthaginensia* 17 (1994) 19-26.

## Familia

INFANTE P., La familia: ayer, hoy y siempre, *Revista Católica* 1.103 (1994) 242-254.

MORENO A., La familia: aportes desde la antropología, *ITER. Revista de Teología* 1 (1994) 15-32.

## Filosofía

BARBOURD H. y PRAEM O., Tra lectio" e disputatio" negli studi monastici del XIII secolo, *Angelicum* 1 (1994) 65-76.

CATURELLI A., Desarrollo y crisis de la filosofía moral en occidente (continuación), *Revista de Filosofía* 79 (1994) 1-34.

GALAN F., La naturaleza de la conciencia en una perspectiva filosófica, *Revista de Filosofía* 80 (1994) 258-281.

LARRE O., La teoría de la materia en la metafísica, *Revista de Filosofía* 80 (1994) 223-257.

\_\_\_\_\_, La teoría de la materia en la obra física de Aristóteles (II), *Revista de Filosofía* 79 (1994) 97-119.

LOBATO A., Filosofía y Sacra Doctrina" en la escuela dominicana del s. XIII, *Angelicum* 1 (1994) 3-37.

MERINO J., Filosofía y teología en la escuela franciscana medieval, *Angelicum* 1 (1994) 43-64.

## Fundamentalismo

AA.VV., Documentación: la declaración islámica universal de los derechos humanos, *Concilium* (Esp) 253 (1994) 107-118.)

ABDULAZIZ S., ¿Implica la revelación islámica una abrogación de la revelación judeocristiana? Autoconciencia islámica en las épocas clásica y moderna, *Concilium* (Esp) 253 (1994) 145-154.

AD-DIN-MAHMUD G., Los derechos humanos en el islam, *Concilium* (Esp) 253 (1994) 119-132.

ARKOUN M., ¿Es el cristianismo una amenaza para el islam?, *Concilium* (Esp) 253 (1994) 69-86.

BIELEFELDT H., La declaración islámica universal de los derechos humanos de 1981: una actitud cristiana, *Concilium* (Esp) 253 (1994) 133-144.

CORNELL V., Tawhid: la proclamación del Uno en el islam, *Concilium* (Esp) 253 (1994) 87-94.

ESPOSITO J., La amenaza islámica: ¿un mito o realidad?, *Concilium* (Esp) 253 (1994) 57-68.

GONZALEZ A., El desafío del monoteísmo islámico. Una actitud cristiana, *Concilium* (Esp) 253 (1994) 95-106.

#### Historia de la Iglesia

GARCIA J., Cuando el tiempo es oportunidad, *Sal Terrae* 963 (1994) 839-846.

MELLONI J., Los acentos del tiempo. Una cruz inscrita sobre el año, *Sal Terrae* 963 (1994) 839-846.

PANNENBER W., Las Iglesias y la naciente unidad de Europa, *Communio* (Esp) 2 (1994) 118-129.

TAMAYO J., Movimientos proféticos en el siglo XIV. Desafío a la Iglesia y a la sociedad, *Carthaginensia* 17 (1994) 27-50.

TORNOSA A., Correr detrás, correr delante del tiempo, *Sal Terrae* 963 (1994) 831-839.

#### Inculturación

BOROBIO D., Matrimonio e inculturación en la liturgia de la Iglesia occidental, *Salmanticensis* 3 (1993) 299-297.

#### Moral

BENNASAR B., La razón moral es también teológica, *Moralia* 61 (1994) 51-66.

BLAZQUEZ N., Veritatis splendoro código deontológico para moralistas, *Studium* 3 (1993) 369-388.

CIERVA M., La educación moral, como tarea e interés social, *Corintios XIII* 69 (1994) 227-274.



FERRER V., Verdad y Autonomía, *Revista Teológica Limense* 1 (1994) 5-28.

GONZALEZ C., Amor Trinitario y moral cristiana, *Revista Teológica Limense* 1 (1994) 29-49.

LARRABE J., A los veinticinco años de la encíclica *Humanae Vitae*, *Estudios Eclesiásticos* 266 (1993) 339-358.

LOBO J., La *Veritatis splendor*' y la ética civil, *Moralia* 61 (1994) 93-106.

LOPEZ J., Libertad y autonomía moral. Contexto y texto en la *Veritatis splendor*, *Moralia* 61 (1994) 31-50.

MARTIN J., La conciencia moral en la política, *Corintios XIII* 69 (1994) 131-156.

PEINADO J., Ética y magisterio en la *Veritatis splendor*, *Moralia* 61 (1994) 67-21.

POSSENTI V., Cristianismo y derechos del hombre, *Revista Teológica Limense* 1 (1994) 78-87.

ROMAN J., Moral en la vida privada y moral en la vida pública. Deformaciones en la conciencia moral, *Corintios XIII* 69 (1994) 201-226.

RUIZ J., La verdad, el bien y el ser. Un paseo por la ética de la mano de la *Veritatis Splendor*, *Salmanticensis* 1 (1994) 37-65.

VIDAL M., Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*, *Moralia* 61 (1994) 5-30.

YAÑES E., Moral cristiana en una sociedad democrática, *Corintios XIII* 69 (1994) 25-96.

#### Mujer Sacerdocio

ALCALA M., El sacerdocio femenino en la comunión anglicana. Historia de un proceso, *Estudios Eclesiásticos* 268 (1994) 63-86.

#### Nuevo Testamento

TORIBIO F., Evangelio, obra abierta, *Mayéutica* 49 (1994) 8-78.

646

## Sacramentos

AA.VV., Nuestro matrimonio va bien. Este es el secreto. Tres testimonios, *Sal Terrae* 965 (1994) 135-148.

BOROBIO D., Familia e itinerario sacramental, *Phase* 201-202 (1994) 201-218.

MARTIN J., Situación socio-cultural y práctica de los sacramentos, *Phase* 201-202 (1994) 171-200.

TENA P., Los sacramentos como verificación y construcción de la Iglesia, *Phase* 201-202 (1994) 297-316.

## Sociedad

CAMACHO L., La apoteosis del capitalismo, *Sal Terrae* 964 (1994) 19-30.

GONZALEZ L., El fracaso del colectivismo, *Sal Terrae* 964 (1994) 3-18.

IMIZCOZ J., Del misterio al ministerio (III), *Surge* 557-58-59 (1994) 83-116.)

MARTIN F., Ideas de democracia en la baja Edad Media. De Juan de París a Guillermo de Ockam, *Carthaginensia* 17 (1994) 51-72.

VITORIA J., La pobreza de un mundo sin utopías, *Sal Terrae* 964 (1994) 31-42.

## Teología

GONZALEZ A., Dios y la realidad del mal desde el pensamiento de Zubiri, *Estudios Eclesiásticos* 266 (1993) 273-315.

MANZANEDO M., Relaciones y moralidad de la esperanza, *Studium* 3 (1993) 389-410.

## REVISTAS EN CANJE CON MEDELLIN(\*)

### ALEMANIA

*Diaconia Christi* - Internationales Diakonatszentrum Zum Studium und zur Forderung des Diakonates, IDZ Rottenburg, Postfach 9, D 72101 ROTTENBURG-FREIBURG - No. 4/74...1-2/94.

*Herder Korrespondenz* - Monatshefte Für Gesellschaft Und Religion, Hermann Straße 4, D79104 FREIBURG - No. 1/68... 8/94

*Theologie In Kontext* - Institute of Missiology Missio, Bergdriesch 27, D-5100 AACHEN - No. 1/82... 1/94

*Theologie und Philosophie* - Hochschule Sankt George, Offenbacher Landstr, 224, D-6000 FRANKFUR - No. 1/88... 1/94

*Zeitschrift für Katholische Theologie* - Theologisches Fakultät Innsbruck, A-6020 INNSBRUCK, SILLGASSE 6 - No. 108/86... 1/94

(total canjes: 5)

### ARGENTINA

*Actualidad Pastoral* - Vicente Oscar Vetrano , Abel Costa 261 (Ex.Rams) C.C.140, 1708 MORON, Bs. As. - No.1/68... 203/94

*Cias* - Centro de Investigación y Acción Social, O'Higgins, 1331, 1426 BUENOS AIRES - No. 171/68... 432/94

*Cuadernos Monásticos* - Monasterio Nuestra Señora de los Angeles, Abadía Sta. Escolástica Martín Rodríguez 547 Casilla Correo 34, 7300 AZUL, Bs. As. - No. 35/69... 153/94

(\*)La numeración que aparece al final de la cita de la revista en canje indica el primero y el último número de la misma, disponibles en la Hemeroteca del ITEPAL.

*Didascalía* - Institución Salesiana, Puente Roca 150, ROSARIO - No. 1/65... 7/94

*Estudios Migratorios Latinoamericanos* - Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos CEMLA, Necochea 330, 1158 BUENOS AIRES - No. 1/85... 24/93

*Migración Noticias* - Laprida 930, 1187 BUENOS AIRES - No. 1/81... 42/92

*Nuevas Propuestas* - Universidad Católica de Santiago del Estero, Av. Alsina y Nuñez del Prado, 4200 SANTIAGO - No. 12/92... 13/93

*Nuevo Mundo* - Revista de Teología Latinoamericana, Centenario 1399, 1718 SAN ANTONIO - No. 1/71... 46/94

*Paideia Cristiana* - Instituto Privado Don Bosco, Puente Roca 150, 2000 ROSARIO - No. 2/85... 219/93

*Revista Bíblica* - Editorial Guadalupe, Casilla Postal 33, 1425 BUENOS AIRES - No. 1/76... 54/94

*Revista Misión* - Orientación Cristiana, José Mármol 1734, 1602 FLORIDA, Bs. As. - No. 1/82... 6/87

*Sedoi* - Instituto de Cultura Religiosa, Rodríguez Peña 1054, 1020 BUENOS AIRES - No. 73/84... 124/94

*Stromata* - Universidad del Salvador, Casilla 10, 1663 SAN MIGUEL - No. 4/73... 3-4/93

*Teología* - Pontificia Universidad Católica, José Cubas 3543, 1419 BUENOS AIRES - No. 21-22/72... 61/93

*Vida Pastoral* - Sociedad de San Pablo, Av. San Martín 4350, 1602 FLORIDA, Bs. As. - No. 36/68... 190/94

(total canjes: 15)

#### BELGICA

*Coeli* - Centre Ecuménique de Liaisons Internationales, Rue du Boulet 31, B-1000 BRUSELAS - No. 55/75... 68/94

*Espérance des pauvres, espérance des peuples* - P. Marcel Gerard 52, Rue Haute, B-1348 LOUVAIN LA NEUVE - No. 343/94

*Irenikon* - Monastere de Chevetogne, B-5395 CHEVETOGNE - No. 1/75... 2/94

*Louvain Studies* - The Faculty of Theology, Saint Michielsstraat 6, B-300 LEUVEN - No. 1/91... 3/94

*Lumen Vitae* - Revue Internationale de Catéchese et de Pastorale, Institut Lumen Vitae, 186, rue Washington, B- 1050 BRUSELAS - No. 1/63... 3/94

*Nouvelle Revue Theologique* - Robert Vangeneberg, Rue de Bruxelles 61, B-5000 NAMUR - No. 8/62... 5/94

(total canjes: 6)

#### BOLIVIA

*Yachay* - Universidad Católica Boliviana, Calle Oruro E-0492, COCHABAMBA - No. 251/79... 397/94

(total canjes: 1)

#### BRASIL

*Atualização* - Missionários Sacramentinos, Praça Pe. Julio Maria, 1-Planalto, 31740-240 BELO HORIZONTE - No. 23/71... 247/94

*Bibliografia Bíblica Latinoamericana* - Instituto Ecuménico de Pós-graduação em Ciências Religiosas, Rua do Sacramento 230, 09731-970 SÃO PAULO - No. 1/88... 5/92

*Cadernos da Estef* - Escola Superior de Teologia, Rua Paulino Chaves 291, 90640-200 PORTO ALEGRE - No. 4/90... 11/94

*Cadernos do Ceas* - Centro de Estudos e Ação Social, Rua Aristides Novis, 101 Federação, 40210-630 SALVADOR - No. 35/74... 153/94

*Communio* - Órgão da Instituição Communio do Brasil, Rua Benjamin Constant, 23 - 6o. andar, CEP20001-970 RIO DE JANEIRO - No. 7/83... 64/94

*Comunicado Mensual* - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, SE/Sul Quadra 801 - Cj. B, 70000 BRASILIA - No. 136/64... A. 41-467/92

*Convergência* - Conferência dos Religiosos do Brasil, Rua Alcindo Guanabara, 24/4o. andar, Cinelândia, 20038-900 RIO DE JANEIRO - No. 6/68...275/94

*Cultura e Fé* - Instituto de Desenvolvimento Cultural, Av. Alberto Bins, 467, 90003 PORTO ALEGRE - No. 1/78... 2/94

*Encontros Teológicos* - Instituto Teológico de Santa Catarina, Rua Dep. Antônio Edú Vieira, 476, Caixa Postal 5.041, ITESC, 88040-970 SANTA CATARINA - No. 1/86...16/94

*Estudos Teológicos* - Escola Superior de Teologia Instituto, Rua Martin Lutero, 291, 93001- 970 SÃO PAULO - No. 15/75... 4/94

*Leopoldianum* - Universidade Católica de Santos, Rua Euclides da Cunha, 241, 11065 SANTOS - No. 31/94... 57/94

*Perspectiva Teológica* - Centro de Estudios Superiores Companhia de Jesús, Caixa Postal 5047-Venda Nova, 30000 BELO HORIZONTE - No. 10/74... 69/94

*Proposta* - Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional - FASE, Rua Bento Lisboa, Catete 22221-011 RIO DE JANEIRO - No. 1/76... 61/94

*Renovação* - Regional Sul 3 da CNBB, Avenida Crist. Colombo, 147/101 90560-003, PORTO ALEGRE - No. 94/76... 276/94

*Revista A.E.C.* - Associação da Educação Católica do Brasil, Quadra 01-Bloco H-Loja 40, 70040.000 BRASÍLIA - No. 94/76... 276/94

*Revista Eclesiástica Brasileira* - Instituto Teológico Franciscano, Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, Caixa postal 90023, 25600 PETROPOLIS - No. 1/55... 215/94

*Revista Estudos* - Universidad Católica da Goiás, Rua 226c/235 Setor Universitário, GOIANIA - No. 2/84... 1-2/94

*Revista PJ A Caminho* - Casa da Juventude, Caixa postal 358, 90.001-970 PORTO ALEGRE - 1994

*Revista de Catequese* - Instituto Teológico Pio XI, rua Dom Bosco 441, 03105 03105 SÃO PAULO - No. 1/78... 59/92

*Revista de Cultura Bíblica* - Instituto Teológico Pio XI, (Edicoes Loyola), Rua 1822 - Nº347, Ipiranga, SÃO PAULO - No. 28/83... 70/94

*Revista de Cultura Teológica* - Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, av. Nazaré, 993-04263-100, IPIRANGA- SÃO PAULO - No. 1/92... 8/94

*Revista de Espiritualidad Inaciana/Itaici* - Centro de Espiritualidad Inaciana, Rua 1822, Caixa Postal 09, 13300-00 INDAIATUBA - No. 5/91... 17/94

*Teo Comunicação* - Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Av. Ipiranga, 6681-Predio 33, 90001-970 PORTO ALEGRE - No. 6/76... 105/94

*Veritas* - Pontificia Universidade Católica, Av. Ipiranga, Caixa Postal 1429, 90001-970 PORTO ALEGRE - No. 81/76... 155/94

(total canjes: 24)

## CHILE

*Anuario de Historia de la Iglesia* - Seminario Pontificio Mayor, Arzobispado de Santiago de Chile, SANTIAGO - No. 1/83...v. II/94

*Cuadernos Franciscanos* - CEFEPAL, Correo 3, SANTIAGO 9 - No. 57/82... 107/94

*DOCLA* - ILADES, Almirante Barroso 6 SANTIAGO - No. 1/72... 100/90

*Mensaje* - Ernesto Spindola (ed.), Almirante Barroso, casilla 10445, SANTIAGO - No. 176/69... 428/94

*Noticia* - Centro de Estudios y Experiencias Catequísticas, Alameda B. O'Higgins 2363, SANTIAGO - No. 1/73... 57/94

*Pastoral Popular* - Aníbal S. Pastor Niñez (ed.), Casilla 390-V, Argomedo 40, SANTIAGO, 21 - No. 52/60... 244/94

*Persona y Sociedad* - ILADES, Almirante Barroso No. 6, SANTIAGO - No. 1/88... 3/94

*Revista Católica (La)* - Seminario Pontificio Mayor, Walker Martínez 2020, SANTIAGO - No. 1.036/76... 1.103/94

*Revista de la Cepal* - ONU, Casilla 179-D, SANTIAGO - No. 1/76... 46/94

*Servicio* - Conferencia Episcopal Chilena, Avenida Brasil, 94, SANTIAGO - No. 1/76... 46/94

*Solidaridad* - Vicaría de la Solidaridad, Arzobispado de Santiago, Plaza de Armas 444, Piso 2, SANTIAGO - No. 10/78... 128/91

652

*Teología y Vida* - Pontificia Universidad Católica, Jaime Guzmán, 3300, SANTIAGO, 22 - No. 1/64... 1-2/94

*Testimonio* - Conferencia de Religiosos - Conferre, Casilla 9501, SANTIAGO - No. 15/72... 145/94

*Tierra Nueva* - Cedral, Correo 35 Las Condes, SANTIAGO - No. 1/72... 88/94

(total canjes: 14)

#### COLOMBIA

*Apuntes Ignacianos* - Centro Ignaciano de Reflexión, carrera 10 No. 65-48, SANTAFE DE BOGOTA - No. 2/79... 10/94

*CLAR* - Confederación Latinoamericana de Religiosos, Calle 64 N° 10-45 Piso 5, SANTAFE DE BOGOTA - No. 1/63... 5/94

*CIV/Cursos de Iglesia y Vocación* - Casa de la Juventud, Carrera 17 No. 37-41, SANTAFE DE BOGOTA - No. 7/66...177/94

*Catolicismo (El)* - Arquidiócesis de Bogotá, Paseo Bolívar Estación del Funicular, SANTAFE DE BOGOTA - No. 3.036/94

*Cuestiones Teológicas y Filosóficas* - Escuela de Ciencias Eclesiásticas Universidad Pontificia Bolivariana, A.A. 1178, MEDELLIN - No. 1/74...53/94

*Documentación de Pastoral Social* - Secretariado Nal. de Pastoral Social, SANTAFE DE BOGOTA - No. 1/70...162/94

*Franciscanum* - Universidad de San Buenaventura, Transv. 26 No. 172-08, SANTAFE DE BOGOTA - No.42/72...105/94

*Iglesia sin Fronteras* - Misioneros Combonianos, CALI - No.80/87...114/90

*Palabra Hoy (La)* - Federación Bíblica Católica Febic, calle 65 No. 7-68, SANTAFE DE BOGOTA - No.40/86...73-74/94

*Revista de Espiritualidad Latinoamericana* - Instituto Franciscano de Espiritualidad para América Latina-Ifeal, Apartado Aéreo 51488, SANTAFE DE BOGOTA - No. 0/93...5/94

*Theologica Xaveriana* - Pontificia Universidad Javeriana, Carrera 10 N° 65-48, SANTAFE DE BOGOTA - No. 1/75...110/94



*Vida Espiritual* - Orden Carmelitas Descalzos, Calle 44 No. 17-63.  
P. 3, SANTAFE DE BOGOTA - No. 1/62...112/94

*Vida Pastoral* - Sociedad de San Pablo, Calle. 170 No. 23-31,  
SANTAFE DE BOGOTA - No. 37/85...76/94

(total canjes: 13)

#### COSTA RICA

*Senderos* - Instituto Teológico de América, 2050 S. PEDRO - No.4/  
79...46-94

(total canjes:1)

#### ECUADOR

*Iglesias, Pueblos y Culturas* - Ediciones Abya-Yala, Av. 12 de  
Octubre 14-30, QUITO - No. 1/86/...32/94

(total canjes: 1)

#### EL SALVADOR

*Búsqueda* - Arzobispado, SAN SALVADOR - No.16/72...591/94

*ECA* - Universidad Centroamericana, SAN SALVADOR - No.315/  
75...548/94

(total canjes 2)

#### ESPAÑA

*Actualidad Catequética* - Secretariado Nacional de Catequesis, C/  
Tomás Redondo S/N, 28033 MADRID - No. 43/69...162/94

*Analecta Calasanciana* - Colegio-Teologado Padre Felipe, Canalejas  
129, 37080 SALAMANCA - No.37/77...72/94

*Archivo Ibero-Americano* - Padres Franciscanos, Joaquín Costa  
36 B, 28002 MADRID - v. 41/81...208/92

*Archivo Teológico Granandino* - Facultad de Teología Compañía  
de E- 18080 GRANADA - v. 38/75...54/91

*Carthaginensia* - Instituto Teológico de Murcia, Plaza Bto. Andrés  
Hibernón 4, 30003 MURCIA - No. 0/85...17/94

*Catequética* - Revista de Pastoral, Editorial Sal Terrae, 39080  
SANTANDER - No. 7/62...3/94

*Ciencia Tomista* - Estudios Teológicos de San Estero, Plaza del Concilio de Trento S/N Apartado 17, 37080 SALAMANCA - No. 102-75...376/88

*Communio* - Estudio General Dominicano de la Provincia Bética, 41080 SEVILLA - No. 16/58...3.451/94

*Corintios XIII* - Cáritas Española, San Bernardo, 99 Bis, 28015 MADRID - No. 9/79...69/94

*Cuadernos Hispanoamericanos* - Instituto de Cooperación Iberoamericana, Avenida de los Reyes Católicos, 28040 MADRID - No. 409/84...528/94

*Delta/Cuadernos de Orientación Familiar* - Instituto Católico de Estudios Sociales de Barcelona, Enrique Granados 2, 08007 BARCELONA - No. 1/61...120/90

*Estudio Agustiniiano* - Pio de Luis, Paseo de Filipinos 7, 47007 VALLADOLID - No. 3/93

*Estudios Eclesiásticos* - Facultades de Teología Compañía, Pablo Aranda 3, 28006 MADRID - No. 192/75...269/94

*Homilética* - Editorial Sal Terrae, Guevara 20, 39080 SANTANDER - No.20/61...5/94

*Iglesia Viva* - Asociación Iglesia Viva, P. Esteban Pernet, 3, 46080 VALENCIA - No.157/92...167/93

*Isidorianum* - Centro de Estudios Teológicos de Sevilla, Palacio San Telmo, Apartado 84, 41004 SEVILLA - No.4/93...51/94

*Koinonia* - Servicios de la Renovación Carismática, P1 de la caserna 9, 08400 GRANOLLERS BARNA, BARCELONA - 79/90

*Mayéutica* - Padres Agustinos Recoletos, 31340 MARCILLA, NAVARRA - No. 16/80...48/94

*Misiones Extranjeras* - Instituto Español de Misiones, C-Ferrer del Río 17, 28028 MADRID - No. 3/71...140/94

*Misión Abierta* - Padres Claretianos, Juan Alvarez Mendizábal 65 Bajo, 28008 MADRID - No. 1/72...9/94

*Moralia* - Instituto Superior de Ciencias, Félix Boix 13, 28036  
MADRID - No. 1/81...63/94

*Palabra* - Ediciones Palabra, General Diaz Porlier 14 Bajo, 28001  
MADRID - No. 17/67...309/91

*Pastoral Juvenil* - Instituto Calasanz de Ciencias Eraso, 3, 28028  
MADRID - No. 78/67...319/94

*Phase* - Centro de Pastoral Litúrgica, Rivadeneyra 6-7, 08002  
BARCELONA - No. 13/63...201-202/94

*Razón y Fe* - Compañía de Jesús, Pablo Aranda 3, 28006 MADRID,  
- No. 1/65...1.149/94

*Revista Agustiniiana* - Rafael Lazcano (ed.), Ramonet 3, 28033  
MADRID - No. 1/75...106/94

*Revista Religión y Cultura* - Padres Agustinos, Columena 12,  
28400 COLLADO VILLALBA - No. 68/72...189/94

*Revista de Espiritualidad* - Carmelitas Descalzos, C Triana 9,  
28016 MADRID, - No. 142/77...210-211/94

*Sal Terrae* - Revista de Teología, Editorial Sal Terrae, Guevara 20,  
39080 SANTANDER - No. 1/61...967/94

*Salmanticenses* - Universidad Pontificia de Salamanca, Compañía  
5, 37008 SALAMANCA - No.1/75...2/94

*Scripta Teológica* - Universidad de Navarra, Edificio de Humanida-  
des, 31080 PAMPLONA - No.41/80...1/94

*Selecciones de Franciscanismo* - Provincia Franciscana de Valen-  
cia, 46080 VALENCIA - v. 1/72...68/94

*Selecciones de Teología* - Instituto de Teología Fundamental,  
Roger de Llúria 13, 08010 BARCELONA - No. 1/68...131/94

*Seminarios* - Instituto Vocacional, Fonseca 29-31, 37007  
SALAMANCA - No. 1/55...130/93

*Sinite* - Instituto Superior de Ciencias, Marqués de Mondejar 32,  
28028 MADRID - No. 1/76...105/94

656

*Studium* - Institutos Pontificios de Teología, Avda. de Burgos, 204,  
20080 MADRID - v. 27/87...1/94

*Surge* - Revista Sacerdotal de Espiritualidad y Apostolado, Saturnino  
Gamarrá-Mayor, 01080 VITORIA - No. 259/67...559/94

*Teología y Catequesis* - Instituto Superior de Ciencias, Calle San  
Buenaventura, 9, 28005 MADRID - No. 1/82...49/94

*Vida Religiosa* - Misioneros Hijos del Corazón de María Buen  
Suceso 22, 28008 MADRID - No. 145/68...5/94

(total canjes: 38)

## ESTADOS UNIDOS

*Americas (The)* - Academy of American Franciscan History  
BERKELEY, CALIFORNIA - 1/87...4/94

*Interpretation* - Unión Theological Seminary in Virginia, 3401  
Brook Road, RICHMOND, VIRGINIA - No. 1/83...3/94

*Old Testament Abstracts* - The Catholic University of America,  
WASHINGTON, - No. 1/83...2/94

(total canjes: 3)

## FILIPINAS

*DIWA* - Graduate Schools Divine Word Seminary, 1916 Oroquieta.  
Sta. Cruz, TAGAYTAY CITY - No. 1/86...2/93

*East Asian Pastoral Review* - East Asian Pastoral Institute, 1101  
U.P. CAMPUS - QUEZON CITY - No. 1/80...3/92

(total canjes: 2)

## FRANCIA

*Aide a L'Eglise en Detresse* - Ayuda a la Iglesia Necesitada, B.P.  
1, rue du Louvre), 78750 MAREIL-MARLY - No. 30/81...72/91

*Cahiers pour Croire Aujourd'Hui* - Compagnie de Jesús, 14 rue  
d'Assas, 75006 PARIS - No. 35/82...151/94

*Etudes* - Compagnie de Jesús, 14 rue d'Assas, F-75006 PARIS - No.  
1/90...4/94

*Foi et Developpement* - Centre Lebre, 43Ter, Rue de la Glacière,  
75013 PARIS - 146/87...221/94

Mes de la Unesco (El) - Centre Catholique International, 9 Rue Cler,  
75007 PARIS - No. 1/73...11/94

SPES - Secretariado Latinoamericano Miec-Jeci, 171, Rue de Rennes,  
75006 PARIS - No. 74-75/91 y 84/94

(total canjes: 6)

#### INDIA

*Vidyajyoti* - Institut of Religious Studies, 4-A Raj Niwas Marg.,  
DELHI 110054 - No. 1/74...4/74

(total canjes: 1)

#### ITALIA

*Aggiornamenti Sociali* - Mario Reguzzoni sj (ed.), Piazza S. Fedele  
4, 20121 MILANO - v. 26/75...3/94

*Angelicum* - Pontificia Università S. Tomaso, Largo Angelicum 1,  
00184 ROMA - v. 52/75...1/94

*Annales Theologici* - Ateneo Romano della Santa Croce, Via San  
Girolano della Carità, 6 00186 ROMA - v.1/88...2/93

*Apollinaris* - Pontificae Universitatis Latera, Piazza S. Giovanni in  
Laterano,, 00120 ROMA - No. 1-2/75...4/94

*Camillianum* - Istituto Internazionale di Teologia Pastorale Sanita-  
ria, Piazza della Magdalena 53; 00136 ROMA - No. 1/90...9/94

*Catechesi* - Centro Catechistico Salesiano, 10096 LEUMAMN - No.  
1/81...3/94

*Catechesi Missionaria* - Pontificia Università Urbaniana, 00040  
Castelgandolfo Viale Pio X, 00165 ROMA - No. 1/85...1/94

*Catechisti Parrocchiali* - Centro Catechistico Paolino, Via Antonio  
Pio 75, I-00145 ROMA - No. 1/72...9/94

*Civiltà Cattolica (La)* - Gianpaolo Salvini sj (ed.), Via di Porta  
Pinciana, 1, 00187 ROMA - No. 15/58...3.451/94

*Commentarium pro Religiosis et Missionariis* - P. Giuseppe Matteocci, Via Giacomo Medici, 5, 00153 ROMA - f. 1/75...4/93

*Cristianesimo nella Storia* - Istituto per la Scienze Religio, Via S. Vitale 114, 40125 BOLOGNA - f. 2/80...2/94

*Ephemerides Liturgicae* - Centro Litúrgico Vincenziano, Via Pompeo Magno 21, 00192 ROMA - No. 1/75...3/94

*Gen's* - Revista di Vita Ecclesiale, Via della Pedica 28, 28-00046 GROTTAFERRATA, ROMA - No. 1/93...2/94

*Laicos Hoy* - Pontificio Consejo para los Laicos, Piazza San Calisto, 16 I 00153 ROMA - No. 1/68...37/94

*Marianum* - Pontificia Facultas Theologica Marianum, Ephemerides Mariologiae, Viale Trenta Aprile, 6, 00153 ROMA - No. 130/78...1/94

*Mondo e Missione* - Pontificio Istituto Missioni, Via Mose Bianchi 94, 20149 MILANO - No. 2/75...8/94

*Orientamenti Pedagogici* - Piazza Dell'Ateneo Salesiano. 1, 00139 ROMA - No. 127/75...1/94

*Quaderni di Diritto Ecclesial* - Editrice Ancora, Via G.B. Niccolini 8, 20154 MILANO 2/94

*Rassegna di Teologia* - Facoltà Teologica dell'Italia M, Via Petrarca 115, 80122 NAPOLIS - 1/74...3/94

*Regno (II)* - Centro Editoriale Dehoniano, Via Nosadella 6, 40123 BOLOGNA - No. 1/75...730/94

*Rinnovamento Nello Spirito Santo* - Comitato Nazionale di Servizio, Via Degli Olmi, 62, 00172 ROMA - No. 10-89...10/94

*Rivista Liturgica* - P. Pelagio Visentin osd, Editrice Elle di Ci. 10096, LEUMANN, TO - No. 4-5/58...6/94

*Rivista di Scienze dell' Educazione* - Pontificio Ateneo Salesiano, Via Cremolino, 141, 00166 ROMA - No. 1/76...1/94

*Rivista di Vita Spirituale* - Luigi Recchia (ed.), Via Anagnina, 662/ B, 00040 MORENA ROMA - No. 1/79...6/93

*Salesianum* - Pontificio Ateneo Salesiano, Piazza dell' Ateneo Salesiano 1, 00139 ROMA - No. 1/78...4/93

*Scuola Cattolica (La)* - Istituto Pavoaniano Artigianell, Via G.B. Niccolini, 8, 20154 MILANO - No. 1/75...3/94

*Scuola Dominicale (La)* - Servizio Istruzione ed Educazione, Porro Lambertentighi, 28, 20159 MILANO - No. 1/80...3/94

*Societa (La)* - Centro Editoriale Dohoniano, Via Nosadella, 6 - 40123, 40123 BOLOGNA - No. 1/91...1/94

*Studia Moralia* - Editiones Academiae Alphonsiana, Via Merulana 31, 00100 ROMA - No. 1/79...2/93

*Teresianum* - Ephemerides Carmeliticiae, Piazza S. Pancrazio 5/A, 00152 ROMA - No. 1/75....2/94

*Via Verita e Vita* - Centro Catequístico Paolino, Via Antonio Pio 75, I-00145 ROMA - No. 46-72...149/94

(total canjes: 31)

#### KENIA

*African Christian Studies* - The Catholic University of East, NAIROBI- v. 3-1/87...9/94

(total canjes: 1)

#### MALTA

*Melita Theologica* - Foundation For Theological Stud, Tal-Virtú, RBT 09, RABAT - No. 1/92...2/92

(total canjes: 1)

#### MEXICO

*América Indígena* - Instituto Indigenista Americano, Nubes 232, Colonia Pedregal de San Angel, 01900 MEXICO DF - v. 30/70...v.52-4/92

*Analogía Filosófica* - Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores, 16000 MEXICO DF - No. 1-5/91...2/93

*Aná Mnesis* - Frailes Dominicos de la Provincia de Santiago de México, 16000 MEXICO DF - No. 2/93

660

*Christus* - Centro de Reflexión Teológica, A.C., Plaza Comercial Villa de Guadalupe, 04021 MEXICO DF - No. 400/69...794/94

*Efemérides Mexicana* - Profesores de la Universidad Pontificia de México, Victoria 98, 14000 MEXICO DF - No. 1/83...34/94

*Koinonia* - Arquidiócesis de Puebla, 33 Ote. 1625 CP. 72540, Col. El Mirador,  
PUEBLA - No. 47/84...35/94

*Revista de Filosofía* - Universidad Iberoamericana, A.C, Av. Prolong. Paseo de la Reforma, MEXICO DF - No. 3/76...80/94

*Signo de los Tiempos* - Instituto Cristiano de Doctrina Social, Pedro Luis Ogazón 56, Col. Guadalupe, 01020 MEXICO DF - No. 51/74...58/94

*Voces* - Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, 1400 MEXICO DF - No. 2/93...4/94

(total canjes: 9)

## NICARAGUA

*Diakonia* - Centro Ignaciano de Centroamérica, MANAGUA, 13 - No. 48/88...71/94

(total canje: 1)

## PARAGUAY

*Acción* - Centro de Estudios Paraguayos , ASUNCION - No. 23/74...148/94

(total canje: 1)

## PERU

*Misión sin Fronteras* - Misioneros Combonianos, Prolong. Arenelas, 796. CDRA. 41, LIMA, 18 - No. 53/84...157/94

*Pastoral Andina* - Instituto de Pastoral Andina. I, Jr. José Carlos Mariátegui. B-11, CUSCO - No. 2/74...97/94

*Páginas* - Centro de Estudios y Publicaciones, Apartado 11-0107, 11 LIMA - No. 1/76..129/94

*SELAT* - Servicios Latinoamericanos, ACI Prensa, Apartado Postal 040062, LIMA - No. 1/80...17/94



*Vida y Espiritualidad* - Asociación Centro Cultural de Investigaciones, Ap. Postal 17-0077, LIMA, 17 - No. 1/85...25/93

(total canjes: 5)

PORTUGAL

*Alem-Mar* - Missionários Combonianos, Calçada, Eng. Miguel País 9, 1261 LISBOA - No. 232/77...421/94

*Humanística e Teologia* - Universidade Católica Portuguesa, Rua Diogo Botelho, 1327, 4100 PORTO - No. 1/85...4/94

*Voz da Catequese* - Secretariado Diocesano de Catequese, Ed. Campo Santana 40, P-1100 LISBOA - No. 1/84...400/94

(total canjes: 3)

REPUBLICA DOMINICANA

*Espíritu y Vida* - Padres Carmelitas Descalzos del, SANTO DOMINGO - v.1 0-1-2-3/93/94

(total canjes: 1)

SUIZA

*Trabajo* - Organización Internacional del Trabajo, CH-1211, GINEBRA - No. 1/92...8/94

(total canjes: 1)

URUGUAY

*Cuadernos del Claeh* - Centro Latinoamericano de Economía Humana, Zelmar Michelini 1220, 11100 MONTEVIDEO - No. 63/92...68/93

*Digesto Familiar* - Centro Nacional de Planificación, Pablo de María, 1362, MONTEVIDEO - No. 103/79...203/94

*Multiversidad* - Revista de Multiversidad Franciscana de María, Canelones 1164, MONTEVIDEO - 1994

*Prisma* - Universidad Católica del Uruguay, Av. 8 de Octubre 2738, MONTEVIDEO - No. 1/94

(total canjes: 4)

662

## VATICANO

*Culturas y Fe* - Pontificium Consilium de Cultura, CIUDAD DEL VATICANO - 2/70...65/94

*Seminarium* - Librería Editrice Vaticana, C.P. 774000, CIUDAD DEL VATICANO - 3/61...2/94

*Bibliographia Missionaria* - Pontificia Universita Urbaniana, Via Urbano VIII 16, CIUDAD DEL VATICANO - No. 25/62...42/92

(total canjes: 3)

## VENEZUELA

*Anthropos* - Instituto Superior Salesiano de, Filosofía y Educación, Avenida El Liceo, 1201- A LOS TEQUES - V. 121-80...27/93

*Aripo* - Vicaría Episcopal Derecho y Justicia, Calle Bolívar, Qta. Niñoska, CUMANÁ - No. 1/94

*Comunicación* - Centro Gumilla, Edif. Centro Valores. L. 2. Esq., CARACAS 1010-A - No. 1/75...87/94

*Fe y Cultura* - Instituto Diocesano de Estudios, 4101 CORO - No. 1/86...3/92

*Nuevo Mundo* - Apartado de Correo 51608 (Sabana Grande), CARACAS 1050-A - No. 1/65...166/94

*Revista de Teología* - Instituto de Teología para Religiosos/ITER 3, Avda. con 6 transv. (E. Benaim Pinto), Apdo. Aéreo 68865 (Alamira), CARACAS - No. 1-90...1/94

*SIC* - Centro Gumilla, Edif. Centro Valores, L. 2. Esq. de la Libertad Altigracia, Apdo. 4838 CARACAS 1010-A - No. 501/88...568/94

*Teología IUSI* - Instituto Universitario Seminario Interdiocesano Santa Rosa de Lima, CARACAS 1010-A - No. 2/88...10/92

*Testimonio* - (MCC) - Cursillos de Cristiandad, Calle Mosén Sol El Marqués, CARACAS 1070/A - No. 1/87...145/94

(total canjes: 9)

Número total de revistas en canje con Medellín: 203

---

# ITEPAL - AÑO ACADÉMICO

## PROGRAMA DE FORMACION

### "TEOLOGIA Y PASTORAL PARA AMERICA LATINA"

#### CURSOS 1995

## I - NATURALEZA Y OBJETIVOS DEL ITEPAL

### NATURALEZA

El Instituto Teológico-pastoral para América Latina (ITEPAL) es un organismo que funciona en el ámbito de la Secretaría General del CELAM. Fue creado por resolución de la XIV Asamblea General, celebrada en Sucre, Bolivia, en noviembre de 1972.

### OBJETIVO

Su objetivo es servir a las Conferencias Episcopales de América Latina en la actualización de los agentes de pastoral y en la reflexión, investigación e iluminación teológico-pastoral de los grandes temas que la realidad plantea a la Iglesia, para lograr una evangelización nueva del Continente, con sus exigencias de inculturación y de auténtica promoción humana.

## II- CRITERIOS PARA LOS CURSOS QUE REALIZA EL ITEPAL

1. Los cursos que ofrece el Instituto están destinados a agentes de pastoral, sacerdotes, religiosos (as) y laicos (as), que desean actualizarse teológica y pastoralmente para responder mejor a los desafíos planteados por la realidad social y eclesial de América Latina.

2. Los cursos del Módulo Básico procuran analizar la realidad en sus diversos aspectos y la experiencia pastoral de los participantes, iluminarlas con una sólida reflexión teológica a partir de la Palabra de Dios, del Concilio Vaticano II y de las Conferencias Generales de Medellín, Puebla y Santo Domingo y ofrecer pistas para asumir los diversos compromisos pastorales con el hombre latinoamericano en su contexto histórico.

3. Los cursos del Módulo de Especialización buscan complementar la formación ofrecida en el Módulo Básico, y preparar agentes o formadores de agentes de pastoral en respuesta a las necesidades de los diferentes campos de la acción pastoral de la Iglesia en América Latina.

4. La metodología incluye la exposición académica, a cargo de profesores de diversos países latinoamericanos 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.

5. El Instituto promueve también una vivencia de espiritualidad centrada en la fraternidad, en la responsabilidad personal y en la mutua comprensión y una actitud de apertura y conversión que lleve a una renovación personal y de la acción pastoral.

### III - EL PROGRAMA "TEOLOGIA Y PASTORAL PARA AMERICA LATINA"

Los cursos del ITEPAL hacen parte de un Programa de Formación que el Instituto ofrece para el año académico de 1995.

El programa completo de "Teología y Pastoral para América Latina" comprende dos módulos, uno básico y otro de especialización, dividido en dos partes. Cada módulo se compone de varios cursos, que pueden seguirse separadamente.

Esto ofrece a los participantes múltiples posibilidades:

a. Seguir el programa completo, que comprende los tres cursos del Módulo Básico y otros tres cursos del Módulo de Especialización, seleccionados de entre los propuestos, de acuerdo con los intereses de cada participante.

b. Participar sólo en los tres cursos del Módulo Básico.

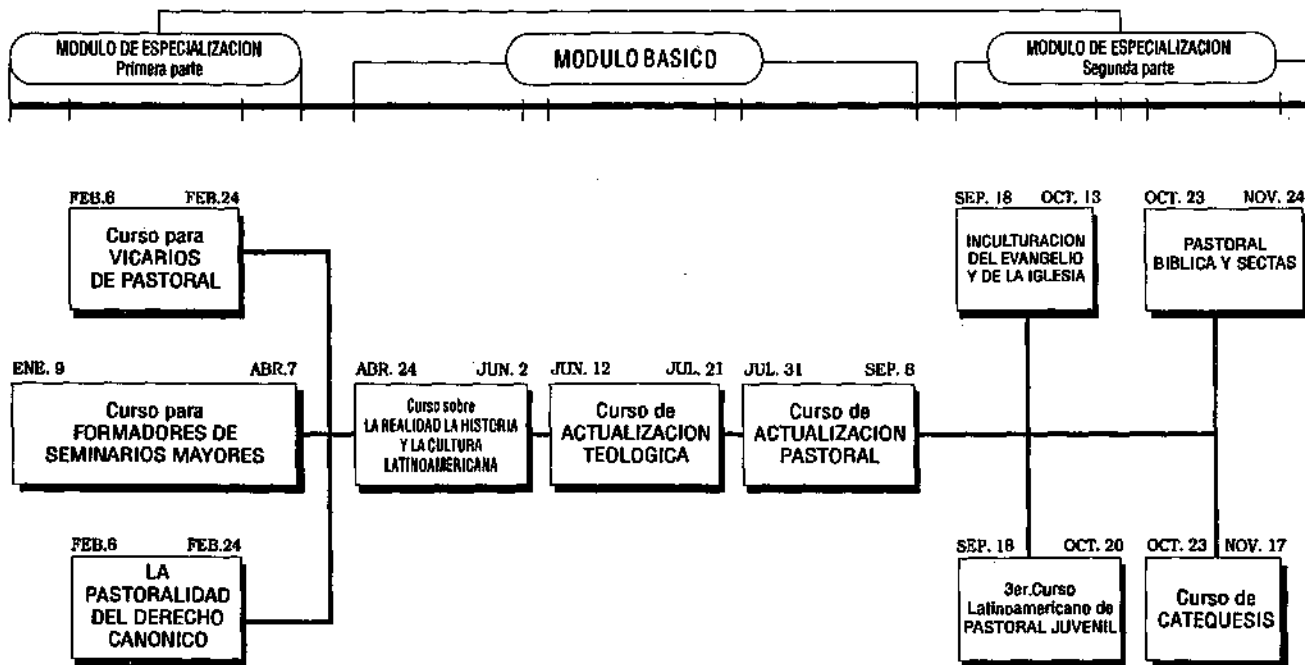
c. Participar en un curso del Módulo Básico y en uno del Módulo de Especialización.

d. Participar sólo en un curso, sea del Módulo Básico o del Módulo de Especialización.

Los alumnos que participen en los tres cursos del Módulo Básico, tendrán la orientación y el seguimiento de los directivos del ITEPAL para la redacción de una monografía.

# AÑO ACADÉMICO 1995

## CURSOS Y CRONOGRAMA



Año Académico IEPAL 1995 Cursos y Cronograma

## IV - LOS TRES CURSOS DEL MODULO BASICO

### JUSTIFICACION

El ITEPAL, desde su creación en noviembre de 1972, además de los diversos cursos de especialización, ofrece un curso de *Actualización Teológico-pastoral* que a lo largo de los años, tanto por su demanda como por sus resultados, se ha ido constituyendo en la espina dorsal del programa académico del Instituto.

A partir de 1995, como ya se hizo en un pasado reciente, para facilitar la participación de quienes difícilmente podrían ausentarse de sus responsabilidades pastorales por un período de cinco meses, los tres ya tradicionales bloques de este curso- el *Histórico-situacional*, el *Teológico* y el *Pastoral* - se constituirán en tres cursos que se pueden seguir separadamente.

Cada curso tiene la duración de seis semanas, separados por una semana de vacaciones entre uno y otro. Dado que los tres cursos obedecen a una cierta secuencia y son complementarios entre sí, la participación en los tres es una buena opción para los agentes de pastoral que buscan responder a los retos de la nueva evangelización hoy en el continente, a partir de los desafíos planteados ya por la realidad en donde se encuentran insertados, ya por su trabajo pastoral.

### CURSO SOBRE LA REALIDAD, LA HISTORIA Y LA CULTURA LATINOAMERICANA

(Abril 24 a junio 2 de 1995)

### OBJETIVO

Facilitar elementos que permitan revisar, valorar y evaluar la experiencia pastoral de cada uno de los participantes y la realidad económica, política, social y cultural de América Latina, poniéndolas en relación con la historia de la primera evangelización y una visión particular y de conjunto de las grandes líneas teológicas y pastorales del Concilio Vaticano II y de las Conferencias Generales de Río, Medellín, Puebla y Santo Domingo, con miras a los retos

planteados por la Nueva Evangelización.

#### TEMARIO Y CALENDARIO DEL CURSO

Del 24 al 28 de abril - Revisión, evaluación e intercambio de las experiencias pastorales

Del 01 al 05 de mayo - Revisión, evaluación e intercambio de las experiencias pastorales (continuación)

Del 08 al 12 de mayo - Visión socio-económica de la realidad latinoamericana

Del 15 al 19 de mayo - Visión cultural de la realidad latinoamericana

Del 29 de mayo al 02 de junio - El Concilio Vaticano II y el Magisterio Latinoamericano.

#### CURSO DE ACTUALIZACION TEOLOGICA *(Junio 21 a julio 21 de 1995)*

#### OBJETIVO

Promover, a la luz de los aportes y de los límites de la teología latinoamericana, una actualización de los participantes en los principales tratados de la Teología que les permita redimensionar la acción pastoral de acuerdo con las exigencias del tiempo presente.

#### TEMARIO Y CALENDARIO DEL CURSO

Del 12 al 16 de junio - Teología Latinoamericana

Del 19 al 23 de junio - Cristología

Del 26 al 30 de junio - Antropología Teológica

Del 3 al 7 de julio - Eclesiología

Del 10 al 14 de julio - Teología Bíblica

Del 7 al 21 de julio - Escatología.

CURSO DE  
ACTUALIZACIÓN PASTORAL  
(Julio 31 a septiembre 8 de 1995)

OBJETIVO

Presentar los fundamentos de la Teología Pastoral y, a partir de ellos, abordar los desafíos pastorales planteados por la realidad latinoamericana y las respuestas que puede dar la Iglesia frente a los mismos.

TEMARIO Y CALENDARIO

Del 31 de julio al 04 de agosto - Teología Pastoral  
Del 07 al 11 de agosto - Inculturación de la Fe y de la Iglesia  
Del 14 al 18 de agosto - Planeación Pastoral  
Del 21 al 25 de agosto - Nvos. Mitos. Religiosos y Catolicismo Popular  
Del 28 de agosto al 01 de septiembre - Comunicación Social  
Del 04 al 08/ de septiembre - Pastoral Social.

DESTINATARIOS DE LOS TRES CURSOS

Los cursos están destinados a Presbíteros, diáconos, religiosos (as) y laicos (as) comprometidos en la acción pastoral en América Latina y que buscan una actualización teológico-pastoral.

V - LOS CURSOS DEL MODULO  
DE ESPECIALIZACION

CURSO PARA VICARIOS DE PASTORAL  
(Febrero 6 a febrero 24 de 1995)

JUSTIFICACION

El imperativo de una pastoral orgánica y de conjunto, como respuesta al desafío de una eclesología de comunión, planteado por el Concilio Vaticano II, impulsó en América Latina la creación de Organismos de globalización de los diversos servicios pastorales e hizo posible la institucionalización del ministerio de la Coordinación Pastoral.