

INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL DEL CELAM

**ME
DE
LLIN**

**teología y pastoral
para américa latina**

**Bogotá, Colombia
Junio - 1990**

© Instituto Teológico Pastoral del CELAM

Transversal 67 No. 173-71 A.A. 253353

ISBN - 958-625-179-9

Edición No. 62, 1.500 ejemplares

Bogotá, junio - 1990

Impreso en Colombia - Printed in Colombia.

PRESENTACION

El tema central de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: "Una nueva evangelización para una nueva cultura", se constituye en un reto para toda la Iglesia de nuestro continente que quiere estar presente y decir su palabra, de una manera creíble, ante las nuevas realidades históricas que nos toca vivir y afrontar.

Todos los artículos que aparecen en la presente entrega quieren ser un acercamiento, desde diversas perspectivas, a algunas de las grandes cuestiones teológico-pastorales que tienen que ver con el tema central de la IV Conferencia.

El tercer capítulo del Documento de Puebla sobre la evangelización de la cultura es, sin lugar a dudas el mayor aporte de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano para la misión de la Iglesia, en la perspectiva de la nueva evangelización. Don Antonio Do Carmo Cheuiche, especialista en el tema, se aproxima al contenido de ese capítulo para mostrar las grandes perspectivas abiertas por el documento, a la vez que señala también sus límites.

¿Cómo pensar una cristología que responda al proyecto de una nueva evangelización en América Latina? Es cierto que el Evangelio no se identifica con ninguna cultura en particular; pero también es cierto, que si no llega a inculturarse no es plenamente acogido. En América Latina la evangelización de la cultura tiene que ser puesta en relación con la opción preferencial por los pobres, pues éste sigue siendo el presupuesto más importante de la nueva evangelización. Con este marco de referencia, el Padre Cadavid introduce la presentación del modelo cristológico que, basado en el Jesús histórico, propone la cristología de la liberación como respuesta a la necesidad de una cristología inculturada en América Latina.

La nueva evangelización supone e impulsa la necesidad de una renovación eclesial. Monseñor Esquerda Bifet nos traza las líneas de esta renovación, a nivel de la comunidad y de los agentes de pastoral.

Alberto Methol Ferré, partiendo de la revolución religiosa efectuada por el Concilio Vaticano II en el contexto de la historia moderna, presenta a Cristo como la única revolución permanente en la historia y a la Iglesia como el lugar histórico por antonomasia de esa revolución.

La formación de los sacerdotes es un tema que toca de frente uno de los aspectos más importantes del proyecto de la nueva evangelización para el tercer milenio. El próximo Sínodo, a efectuarse en Roma en el mes de octubre, se refiere precisamente a esta cuestión. El P. Alvaro Jiménez C., en su artículo sobre la madurez integral del sacerdote latinoamericano para el próximo milenio, nos propone una interesante reflexión al respecto.

Se ha dicho, con razón, que *Christifideles Laici* es uno de los más importantes documentos producidos por el magisterio de Juan Pablo II. El Padre Antoncich hace un comentario a los números 42-44 sobre los aspectos sociales del compromiso de los laicos. Los laicos y su compromiso social son cuestiones también centrales en el proyecto de la nueva evangelización.

Cerramos nuestra entrega con una sección, que queremos hacer permanente, sobre documentación bibliográfica, en colaboración con la Biblioteca del ITEPAL y el Centro de Publicaciones del CELAM.

L.A.C.D.

Bogotá, 15 de junio de 1990

LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA EN PUEBLA: PERSPECTIVAS Y LIMITES

*Dom Antônio do Carmo Cheuiche o.c.d.
Obispo auxiliar de Porto Alegre . Brasil*

Introducción

El capítulo sobre la Evangelización de la Cultura, del documento de Puebla, constituye el mayor aporte de la 3a. Conferencia del Episcopado Latinoamericano para la misión fundamental de la Iglesia, dentro de la perspectiva de la "Nueva Evangelización", que se abre con el "aggiornamento" del Vaticano II, Pablo VI la formula en términos culturales, en general, y Juan Pablo II la propone concretamente para este fin de milenio, en su renovado ardor y en sus métodos y expresiones nuevas.

En él, el abordaje del tema y del problema de la cultura, además de incorporar los avances de la filosofía y de la sociología de la cultura, presenta una lógica interna entre conceptos, principios y criterios, atendiendo al proceso evangelizador, que puede pasar desapercibido en una lectura superficial del texto.

Aunque no aparezca en la secuencia de los números, si aparece a lo largo del texto, como intentaremos demostrar; a cada elemento que configura los contenidos de la cultura, como de sus características esenciales, corresponde a una estrategia concreta. Así, lo que en principio pudiera parecer conceptualismo teórico o simple erudición, pasa después a ocupar un espacio funcional, dentro de la perspectiva de una visión orgánica y de una acción de conjunto que consiga tornar afectiva la "opción pastoral" de las iglesias latinoamericanas a través de la evangelización de la cultura de nuestros pueblos. (D.P. 395).

En Puebla, la "opción pastoral" para la evangelización de la cultura, parte de la constatación sugerida por "Evangelii Nuntiandi", de la "ruptura entre fe y cultura" (EN 20), consecuencia de incoherencias internas de nuestra cultura y de añadiduras externas a nuestra identidad cultural (D.P. 437, 414), que sólo pueden superarse mediante "la constan-

te renovación y transformación evangélica de nuestra cultura” (D.P. 434).

Es igualmente en esta enorme perspectiva, de la cual Puebla fue pionera, hace ya diez años, que, como siempre sucede ante cualquier innovación, se retocan los límites de la 3a. Conferencia en relación con la evangelización de la cultura.

1. Perspectivas de la Evangelización de la Cultura

1.1. *En la perspectiva del alma cultural latinoamericana*

Afirma el Documento que, para poder desarrollar una evangelización profunda de nuestro estilo común de vida, a la iglesia del Continente se le impone el deber de conocer la cultura latinoamericana, discernir sus modalidades propias, sus desafíos y crisis (D.P. 397), así como estar atenta para saber para dónde se orienta el actual movimiento cultural y cuáles las expresiones que lo manifiestan (D.P. 398). A partir de datos concretos y de la capacidad de “comprensión afectiva” que el amor proporciona (D.P. 397), el documento traza el perfil cultural de los pueblos latinoamericanos. En él, aparece un estilo común de vida, impregnada de fe y penetrado por un profundo sentido de la trascendencia y, al mismo tiempo, de la proximidad de Dios; se manifiesta a través de una sabiduría popular, de rasgos contemplativos, que orienta el modo peculiar con que las personas cultivan sus relaciones con la naturaleza, entre sí, y con Dios; esto se ve en el significado que dan al trabajo y a la fiesta, al parentesco y al padrinzago (D.P. 413).

Indicador exacto de nuestra alma colectiva, la religiosidad popular contiene y expresa un conjunto de valores que responden, con sabiduría cristiana, a los profundos interrogantes de la existencia. (D.P. 448). Sellada por las razones del corazón y por la intuición, más que por la intuición, más que por las categorías y por esquemas mentales de las ciencias, nuestra cultura se manifiesta principalmente a través de la expresión artística, de la religiosidad hecha vida, de la convivencia solidaria (D.P. 414).

Esta cultura, para cuya configuración la fe contribuyó como núcleo esencial de su ser y de su identidad propia, esta cultura de “substrato católico” (D.P. 412), comienza, desde el siglo XVIII, a sufrir el impacto de la cultura urbano-industrial, dominada por los principios físico-matemáticos y por la mentalidad de la eficacia (D.P. 415). Desde ese momento, viene acentuándose la “ruptura entre Evangelio y cultura”, en-

tre conciencia personal y existencia social, entre cultura privada y cultura pública, entre valores de inspiración cristiana y estructuras de convivencia social y económica, generadores de injusticias.

1.2. Dentro de las perspectivas de los desafíos

1.2.1. *La "Adveniente cultura"*: No se trata, evidentemente, de un salto cualitativo de la propia cultura latinoamericana, ni de una inminente realización de sus posibilidades internas. Tal y como la entiende Puebla, la expresión "Adveniente cultura" indica, en primer lugar, un cambio o transformación que "Ad-viene", que está llegando, y que se anuncia como la forma cultural del futuro; pero que, en segundo lugar, no brota del "ethos" cultural latinoamericano, no constituye una respuesta creadora para los retos que nuestra propia realidad articula.

De hecho, ella "ad-viene", viene de fuera, llega hasta nosotros y se instala con la marca registrada de otras latitudes culturales. Así, "Adveniente cultura" indica la cultura que contiene el doble sentido de "futura" y "foránea", mejor dicho, es la cultura foránea, advenediza, que intenta imponerse como el estilo de vida de nuestro mañana.

Conforme Puebla, la "Adveniente cultura" nos llega en su real proceso histórico, impregnado de racionalismo" (D.P. 418), inspirada por la mentalidad científico-técnica, impulsada por las grandes potencias, marcada por las ideologías imperantes; de este modo, contribuye para agudizar todavía más la situación de "dependencia de nuestros pueblos, ya que está "controlada por las grandes potencias, poseedoras de la ciencia y de la técnica (D.P. 412). En nombre de la "eficacia", valor que no se les puede negar, y de la "universalidad", que lejos de significar unidad, aparece como sinónimo de uniformidad y nivelación, la cual, por otra parte, no "respeto las diferentes culturas, debilitándolas, absorbiéndolas y eliminándolas", sirve de instrumento de dominación de unos pueblos por los otros (D.P. 417).

Presionadas por esto, las culturas periféricas son "constreñidas a integrarse en la cultura universal" (D.P. 421). La racionalidad que esta cultura entraña, se manifiesta en tres niveles: Primero, "a nivel de los elementos técnico-científicos como instrumento de desarrollo"; segundo, a nivel "de los valores que son acentuados", y, tercero, "a nivel de de vida del hombre religioso, de los fieles y de la comunidad cristiana (D.P. 431).

Paradójicamente, la ciudad moderna se revela, al mismo tiempo, hábitat de una convivencia más asociada, interdependiente y, al mismo tiempo, espacio inhumano del pecado (D.P. 429).

1.2.3. *El secularismo.* Dentro de la perspectiva de Puebla, el secularismo representa otro grande desafío para la evangelización de la cultura. De acuerdo con la 3a. Conferencia, se trata de la radicalización de un proceso histórico innegable, que, a su vez, la Iglesia reconoce y asume, en el sentido de una justa autonomía de lo secular. Pero la radicalización de esa autonomía, particularmente en su versión occidental, ofrece las características de una ideología (D.P. 434). Si no niega explícitamente la existencia de Dios, prescinde, de hecho, totalmente de ella; desarrolla una cosmovisión y un concepto de la historia, según las cuales el mundo se “explica por sí mismo, sin que sea necesario recurrir a Dios”, el cual “resultaría superfluo y hasta un obstáculo”, una vez que la historia se atribuye exclusivamente al hombre.

Debido a esta separación y hasta oposición del hombre respecto de Dios, del secularismo, no sólo se desprende un “ateísmo antropológico, militante y práctico”, sino también formas de organizar la vida dominadas por el consumismo y hedonismo, y presididas por el deseo del poder y de la dominación (D.P. 435).

1.2.4. *Las estructuras de la convivencia social y económico.* Conforme Puebla, la incoherencia y contradicción entre los valores del pueblo latinoamericano, inspirados en la fe cristiana, y las estructuras de convivencia social y económica que le fueron impuestas, constituye otro grande desafío para la evangelización de la cultura en nuestro Continente. Se trata de estructuras engendradoras de injusticias, de pobreza y de miseria dentro de las cuales permanece todavía la mayoría de nuestra población. Esta situación de injusticia y de pobreza aguda es la mejor señal de que, entre nosotros, la “fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones” de la organización y de la convivencia social y económica en nuestros pueblos (D.P. 437), y que la religiosidad popular de nuestra gente “no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestra sociedad y estados”. En estos, las “estructuras de pecado”, y sus consecuencias, tales como la “brecha entre ricos y pobres, la situación de amenaza en que viven los más débiles, las injusticias, las postergaciones y sometimiento indigno que sufren, contradicen radicalmente los valores de la dignidad personal y de la humanidad solidaria” (D.P. 452).

2.2. *Perspectiva de respuestas*

La respuesta de Puebla a los desafíos para la evangelización de la cultura aparece como la contribución más original de la 3a. Conferencia al proyecto de la Nueva Evangelización

2.2.1. *Hacia un Plan de Pastoral de la Cultura.* Esta situación desafiante para la fe y la cultura de nuestros pueblos “lleva a la Iglesia latinoamericana a comprometerse con la evangelización, o sea, con la “renovación y transformación evangélica de la cultura” de nuestro Continente (D.P. 395), mediante una acción concreta y organizada. Manifestándose, así, aculturada para las exigencias de la eficacia racional, Puebla siente la necesidad de comprometerse con una “pastoral orgánica de la cultura”, para asegurar la presencia más decidida de la iglesia continental “en los centros donde se engendran las vigencias culturales y los nuevos protagonismos” (D.P. 1125).

Dentro de las perspectivas de Puebla, un Plan de Pastoral para la Cultura, debe tener como objetivo general la renovación y la transformación evangélica de la cultura de nuestros pueblos (D.P. 395). Dentro del documento, el término cultural va siempre unido al concepto de pueblo, cuando se trata de evangelización de nuestro estilo común de vida. Es que el sujeto de la cultura es siempre un pueblo. Por lo tanto, evangelizar la cultura consiste en anunciar la Buena Nueva del Evangelio a la cultura de un pueblo, o, como dice la “*Evangelii Nuntiandi*”, evangelizar un pueblo “alcanzando su cultura”.

Hay que tener en cuenta que el hombre, el pueblo, sujeto de la evangelización, vive siempre dentro de una determinada cultura, que es, al fin y al cabo, el modo propio de su ser, vivir y convivir. En último caso, evangelizar una cultura consiste en alcanzar con la fuerza de la Palabra de Dios, ese modo propio del hombre en sociedad, ese proceso de auto-realización de un pueblo, penetrando la zona más profunda de las razones de vivir y de su actuar, que surgen bajo formas culturales e inspiran la organización de la convivencia social.

2.2.1.1. *El proceso de la evangelización de la cultura*

En el plan de pastoral de la cultura que Puebla sugiere, se desenvuelve un proceso evangelizador englobante, que envuelve todos sus componentes. La proximidad de varios numerales del texto, facilita obtener una visión de conjunto, en una perspectiva panorámica, del proceso de

la evangelización de la cultura, a partir de los elementos con que Puebla define la cultura, tanto en sus aspectos subjetivos como objetivos.

2.2.1.2. La evangelización de la cultura como conjunto de valores

En su intento de conceptualizar descriptivamente la obra del hombre, el proceso de auto-realización de la humanidad, la cultura aparece como un “conjunto de valores” que la animan o los antivalores que la debilitan, y que, por participar todos en ella, los reúne en una misma “conciencia colectiva” (D.P. 387). En su concepto subjetivo, los valores configuran el núcleo interno de la cultura, su raíz más profunda. Es aquello a lo que un pueblo atribuye importancia y dedica estima, las razones últimas y decisivas de su actuar. El conjunto de valores de una cultura no forma, a pesar de eso, un conjunto confuso, sino que hay entre los elementos de ese conjunto, una cierta gradualidad estimativa, o, como se dice, una escala. Más que conceptos, lógicamente definidos, los valores se descubren, surgen en la conciencia colectiva, y en ella actúan, bajo formas de inclinamiento, actitudes de valor, que determinan decididamente las preferencias y los juicios que caracterizan una determinada cultura.

Partiendo de la verdad, hoy irrecusable, del pluralismo cultural, Puebla reconoce que las culturas no ocupan “terrenos vacíos, carentes de auténticos valores”. Por eso es obligación de la evangelización consolidar y fortalecer los valores de cada cultura, así como contribuir para el crecimiento “de los gérmenes del Verbo presentes en las culturas” (D.P. 401). Tratando de alcanzar la totalidad del hombre y su estilo común de vida, el proceso de la evangelización de la cultura debe llegar inicialmente al valor religioso y, a partir de él, al universo de sus predisposiciones axiológicas (D.P. 390). Eso porque los valores religiosos tienen relación con el sentido último de la existencia y “radican en aquella zona más profunda, donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan”. Por eso la religión o la irreligiosidad aparece como “inspiradora de los restantes órdenes de la cultura”, una vez que los abre para la trascendencia, o los conserva dentro de la propia inmanencia (D.P. 389).

Conforme a la situación concreta de la cultura con relación a la religión, la evangelización o parte de las “simientes esparcidas por el Verbo”, o de los valores específicamente cristianos de los pueblos ya evangelizados, “vividos por éstos según su propia modalidad cultural” (D.P. 402), sin dejar de denunciar la inversión de valores (D.P. 54), que atentan contra la comunión y la participación e impiden la solidaridad (D.P. 55).

2.2.2. La evangelización de la cultura como conjunto de valores y estructuras.

En el proceso de la evangelización de la cultura postulado por Puebla, la fuerza de la Palabra de Dios debe penetrar la totalidad del estilo común de vida de un pueblo, el ámbito de sus valores fundamentales y sus estructuras de convivencia social. La conversión que la acogida del mensaje evangélico suscita puede y debe ser "base y garantía de la transformación de las estructuras y del ambiente social" (D.P. 388). La penetración del Evangelio en los valores y criterios que inspiran una cultura exige, como afirma textualmente el documento, "el cambio que, para ser más plenamente humanos, requieren las estructuras en que aquellos viven y se expresan" (D.P. 396).

Este compromiso con la acción transformadora de las estructuras, urgido por la conversión de los valores obedece al hecho de que las estructuras están inspiradas en los valores, de los cuales son, al mismo tiempo, expresión (D.P. 387).

2.3.3. La evangelización de la cultura como realidad social

Las estructuras de la convivencia social, bien sean políticas o económicas, nos llevan, conforme Puebla, a un aspecto esencial de la cultura, cuyo proceso evangelizador debe tenerlo en cuenta. Si, por su parte, las estructuras aparecen originalmente vinculadas a los valores, de los cuales son expresión, por otra parte, a partir del momento en que ellas son organizadas, se objetivan fuera del hombre, pasan a tener existencia y consistencia propias, comienzan a ejercer una influencia decisiva en la vida del hombre y a condicionarla.

Las estructuras, afirma el documento de Puebla, "están llamadas por su misma naturaleza a contener el mal que nace en el corazón del hombre y se manifiesta también en su forma social y a servir como condiciones pedagógicas para una conversión interior en el plano de los valores" (D.P. 438). Así, entre valores y estructuras se establece una corriente que fluye y refluye.

De hecho, la cultura se forma y se transforma con relación a la experiencia histórica y vital de los pueblos. Se transmite de una generación a otra, que la recibe y la modifica y, al mismo tiempo, la transmite (D.P. 392). En este proceso de transmisión dinámica de la cultura, la encarnación de los valores cristianos en las estructuras de convivencia social, dada la influencia condicionante que éstas ejercen sobre aquellas,

asegura la sobrevivencia de los valores evangélicos y la conversión interior dentro del plan de los mismos.

2.2.4. La evangelización de la cultura como realidad histórica

La cultura, tal y como aparece en la historia de la humanidad, es una realidad dinámica, que tiene su punto de partida en la primera respuesta que el hombre formula a los desafíos de la naturaleza que le rodea. Al concretizar, así, desde su naturaleza racional y libre, el acto cultural básico, al realizarlo, al tornarlo realidad, le abre un sinnúmero de posibilidades delante de la lucha por adaptar la naturaleza a sí mismo, y así sucesivamente. “Siempre sometido a nuevos desarrollos, al recíproco encuentro e interpretación —afirma Puebla— las culturas pasan, en su proceso histórico, por períodos en que se ven desfiladas por nuevos valores o desvalores”. Se trata de “períodos en que decaen y mueren viejas formas según las cuales el hombre ha organizado sus valores y sus convivencias para dar lugar a otras síntesis vitales” (D.P. 393).

En esos momentos, marcados por crisis culturales, como sucede en nuestro tiempo, el proceso de evangelización exige una presencia muy especial de la Iglesia junto a la cultura, como postula Puebla (D.P. 393). En nuestro caso concreto, la iglesia latinoamericana se siente llamada a desarrollar movimientos especializados que reúnan a los constructores de la sociedad, dentro de los modelos de la evangelización ambiental (D.P. 1234), llevando el estímulo y la orientación de la Palabra de Dios a aquellos que elaboran, difunden y realizan ideas, valores y decisiones (D.P. 1237).

3. Límites de la propuesta de Puebla sobre la evangelización de la cultura

A pesar de la enorme aportación para la solución práctica del problema de la evangelización de la cultura, Puebla ofrece también algunas limitaciones, algunas de ellas propias de cualquier iniciativa pionera. Algunas ya fueron subsanadas por la reflexión posterior teológico-pastoral sobre la evangelización de la cultura, en tanto que otras deberán ser superadas cuando se celebre la 4a. Conferencia del Episcopado Latinoamericano, a ser celebrada en 1992, como todo parece indicar, tendrá como tema “Una nueva evangelización para una nueva cultura”.

Nos vamos a limitar, aquí, a consignar los límites de Puebla que puedan afectar a una adecuada y realista evangelización de la cultura en nuestro Continente.

3.1. *El concepto de cultura*

En Puebla, no sólo se constata una supervaloración de la cultura humanista y, consecuentemente, una minimización de la cultura científico-técnica, o más exactamente, una supervaloración de los aspectos humanistas y una minimización de los aspectos científico-técnicos de la cultura, pero siempre que se refiere a la segunda no consigue esconder cierta dificultad en atribuirle el término cultura, prefiriendo la palabra civilización. Además de tratarse de una distinción de términos, hoy ya superada, tal diferencia choca con el concepto globalizante de cultura que asume, de modo acertado, el documento (D.P. 387). Si la cultura abarca la "totalidad de la vida de un pueblo", debe abarcar también, entre otros, su modo de pensar y su sistema de actuar. Y, como nos dice Ladrière, la tecnología contemporánea representa la simbiosis dinámica de ambos. Con relación a la tecnología, no se tuvo en cuenta la reflexión teológica que, sobre la misma, se está haciendo a partir de Thils y de Chenu. En su concepto descriptivo de cultura, el documento se refiere a su modalidad fundamental, como triple relación de los hombres con la naturaleza, entre sí y con Dios; se omite, sin embargo, cualquier referencia a la técnica vinculada con la naturaleza, donde se ubica, por otra parte, la dimensión económica de la cultura, factor decisivo dentro del proceso de auto-realización del grupo cultural. Vinculada, en su mayor parte, con la naturaleza, la idea de "cosmovisión" y lo que ésta significa, constituye una fuerza configuradora de la cultura, cosa que, en el documento, ni siquiera se cita. Sobre este tema, sería bueno tener en cuenta un artículo de Guardini, titulado "La cosmovisión católica".

3.2. *Las formas culturales*

Las "formas" expresivas, de carácter significativo, ocupan un lugar predominante dentro del proceso objetivo de la cultura. Por eso mismo, el documento, al ofrecer un concepto englobante sobre cultura, afirma que ésta, además de los valores o antivalores, comprende también las "formas", a través de las cuales aquellos valores o antivalores se expresan y configuran (D.P. 387). De los ejemplos de que hacen mención, apenas uno entra dentro de la categoría de "forma", en cuanto los otros podrían encuadrarse mucho mejor dentro del concepto de estructura. Esta alusión al binomio "valores-formas", del no. 387, es la primera y última que el documento registra. A partir de ahí, es sistemáticamente substituído por las relaciones "valores-estructuras", como si las "formas" expresivas, significativas, de la cultura nada tuviesen que ver con

el proceso de la evangelización, y, sobre todo, con la evangelización de la cultura.

La importancia que el documento da a las "formas" culturales, tales como lenguaje, arte, símbolos, y que añade a las estructuras, no parece compaginarse con el perfil de la cultura latinoamericana trazado por él, y que se caracterizaría precisamente por la "plasmación artística" (D.P. 414). Con toda certeza, al abordar el principio de la "encarnación" como criterio para la evangelización de la cultura, existe una indirecta y pasajera alusión a las "formas" culturales, pero dentro de otra perspectiva, y ahí podemos constatar otro límite en el documento de Puebla.

3.3. El proceso de inculturación del Evangelio

La índole transcultural del mensaje salvador de Cristo, el hecho de no ser producto de ninguna cultura, sino motivo de escándalo inicial para ellas, hace posible al Evangelio encontrarse en todas las culturas, para las cuales se destina. Se trata de la revelación de Dios, en la persona del Señor Jesús, que entra en la historia de los hombres.

Después de la afirmación de Pablo VI de que lo que importa es evangelizar la cultura y las culturas del hombre (EN 20), la cuestión de la evangelización de la cultura se resumió en "cómo" hacerlo. De acuerdo con el método que la Iglesia venía practicando, a partir de la Edad Moderna, la evangelización de la cultura fue entendida, en un primer momento, como un proceso de adaptación y de acomodamiento del mensaje y de la vida cristiana en otras latitudes culturales, según los estilos comunes de vida que pasaban a hacer parte del Pueblo de Dios. Como entonces dijeron los obispos africanos, eso era el resultado de un trasplante de formas culturales en las cuales el Evangelio ya llegaba encarnado. Por eso, el éxito del término, del neologismo "inculturación", consagrado por Juan Pablo II, pero que ya había sido aplicado a la evangelización de la cultura en el Sínodo de 1977.

Al proceso de inculturación del Evangelio, como forma de evangelizar la cultura, el documento se refiere apenas una vez, cuando pide que las iglesias particulares "se esmeren en adaptarse, realizando un esfuerzo de transvaciamento del mensaje al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta" (D.P. 404). Con esto indica solamente el primer paso que debe ser dado para el anuncio, dentro de un proceso mediante el cual la verdad debe ser asimilada para poder ser re-expresada, de acuerdo con las categorías mentales y la sensibilidad expresiva de la cultura que se abre al Evangelio.

3.4. Los agentes de la evangelización de la cultura

La evangelización de la cultura, según Puebla, consiste en anunciar al Señor Jesús y a "invitar las culturas no a quedarse bajo un marco eclesialístico, sino a acoger por la fe el señorío espiritual de Cristo" (D.P. 407). De hecho, el Señor Jesús no vino para interrumpir el proceso de auto-realización de la comunidad, sino para revelar el verdadero ideal que, sin conocerlo, todavía así, busca; para darle el sentido último de esa tarea; para ofrecerle los medios que llevan a la realización total y plena.

Por eso, como acentúa Puebla, la necesidad de la presencia de la Iglesia en un medio de la sociedad, en el campo de la cultura, donde los laicos aparecen como los agentes privilegiados de la evangelización. Es éste otro punto que la 3a. Conferencia podría haber desarrollado en función del Plan de Pastoral de la Cultura, que así lo pedía. En él, la proximidad de los tres elementos de la cultura, indicados por el documento, con la triple función del laico, daría como resultado lo siguiente: un proyecto de evangelización de las líneas de pensamiento y de los valores dominantes, mediante la función profética del laico en el mundo; un proyecto de evangelización de las "formas" culturales, del mundo artístico, de los medios de comunicación, a través de la acción sacerdotal del laico dentro del universo secular; un proyecto de evangelización de las estructuras de convivencia social, políticas y económicas, mediante el compromiso del laico en el ejercicio del oficio real.

Finalmente, entre los desafíos que Puebla omite, conviene destacar el "cosmocentrismo" de los ecologistas, y las llamadas "culturas de la muerte", de dolorosa vigencia en nuestro Continente.

Como se puede ver, hay muchas más luces que sombras en la perspectiva de Puebla en aquello que se refiere a la cultura y a la evangelización de la cultura.

EVANGELIZACION DE LA CULTURA - OPCION POR LOS POBRES Y CRISTOLOGIA. LA PROPUESTA DE LA CRISTOLOGIA DE LA LIBERACION

Luis Alvaro Cadavid Duque, Pbro.

Nuestra reflexión está dividida en dos partes. En la primera "Algunas consideraciones en torno a la Evangelización de la Cultura e Inculturación del Evangelio", nos proponemos retomar un contexto amplio de presupuestos y opciones que ayudarán a poner en evidencia el objetivo que perseguimos al presentar la segunda parte sobre la Cristología de la Liberación y su propuesta.

1. Algunas consideraciones en torno a la Evangelización de la Cultura e Inculturación del Evangelio

La Iglesia de América Latina tiene entre manos un don y una tarea: el proyecto de una nueva evangelización y la creación de una nueva cultura, que posibilite la construcción de la civilización del amor y la cultura de la solidaridad. Proyecto que desde su seno de América Latina alcanza dimensiones universales¹.

Este proyecto con sus "ambiciosos" objetivos ha hecho plantear de nuevo, con una urgencia grande, el tema que ya había tocado, aunque con otros términos, el Concilio Vaticano II, de la Evangelización de la Cultura y la Inculturación del Evangelio². Este tema no es algo nuevo,

1. Creemos, así, interpretar correctamente la mentalidad del Papa Juan Pablo II cuando desde Haití, el 9 de marzo de 1983, ante la XIX Asamblea Plenaria del CELAM y luego en Santo Domingo, el 12 de Octubre de 1984, lanzó el proyecto y la proclama, y hasta el "Programa" de la llamada Nueva Evangelización. Esta interpretación se verifica en el impulso que el Papa le ha ido dando al proyecto de una nueva evangelización en sus constantes visitas por los cinco continentes. Es claro que Juan Pablo II tiene en cuenta sus constantes visitas por los cinco continentes. Es claro que Juan Pablo II tiene en cuenta tanto la variedad de los contextos humanos como la interdependencia planetaria en la que vive hoy la humanidad y es por esto que, aunque el proyecto sea lanzado en y desde América Latina, es un proyecto para toda la Iglesia. En el pensamiento del Papa, el proyecto de la Nueva Evangelización, propio de América Latina, alcanza pues una vital importancia para toda la Iglesia y para la humanidad.

2. Cfr. G.S. 53-62; AG 19 y 22.

ya que la relación entre fe cristiana y cultura es tan antigua como la misma Iglesia. Tampoco es cuestión de moda o un oportunismo pastoral, sino que se trata de la necesidad de una Iglesia que quiere alcanzar su identidad y su misión de frente a las nuevas condiciones históricas de la humanidad y de cada cultura en particular. Y es que la cultura y las culturas son precisamente el lugar en el que ella, la Iglesia, debe anunciar el Evangelio, cumpliendo así su vocación universal.

Desde cuando la Iglesia ha reconocido la existencia e importancia de la cultura y las culturas, como el lugar del anuncio del Evangelio, no ha hecho otra cosa que reconocer, respetar y valorar las Iglesias locales en su concreción histórica; a la vez, que se está reconociendo la validez de una seria reflexión teológica elaborada a partir de la vivencia de la fe eclesial dentro de cada cultura particular³.

Ciertamente que a cada Iglesia local le corresponde recurrir a la fuente inagotable de la Revelación para de ahí sacar la manera concreta de hablar de Dios en cada situación histórica. Es a cada Iglesia local a quien le corresponde hacer operante y eficaz la salvación al interior de su propia cultura. Si esto no fuera posible, se estaría negando el principio de la universalidad de Jesucristo, que sin identificarse con ninguna cultura llega hasta los hombres de cada cultura para hacerle el ofrecimiento de su salvación; Se perdería también el carácter provocativo de la Revelación que quiere invitar al hombre de cada época y de cada cultura a llevar a feliz término todos aquellos elementos y estilos de vida que favorecen el crecimiento humano de acuerdo al proyecto de Dios. La Revelación perdería, así, su carácter cuestionante de todo aquello que en las culturas impide o retrasa el crecimiento del Reino como don y tarea. En fin, el Evangelio perdería credibilidad al no permitir al cristiano de cada cultura vivir la novedad del Evangelio como Buena Noticia, precisamente, a través de la mediación de cada cultura.

Podemos entonces, afirmar, sin lugar a dudas, que el Evangelio seguirá siendo Buena Noticia sólo y en la medida en que sea percibido como tal al interior de las expectativas de salvación que vive cada grupo

3. En el proceso que va desde el uso del término "adaptación", pasando por "encarnación", hasta llegar al hoy conocido uso de "Evangelización de la Cultura e Inculturación del Evangelio" en los documentos del Magisterio Eclesial, algunos piensan que la mayor originalidad del término "inculturación" se sitúa, sin duda, en la creación nueva de una Iglesia local que puede contribuir al enriquecimiento de la Iglesia universal; lo cual supone una continua actitud de acogida de las culturas. Cfr. el interesante artículo de N. Standaert "L'histoire d'un néologisme, le terme "inculturation" dans les documents romains" en *Nouvelle revue Théologique*, 4 (1988) 555-570.

humano en su realidad. Sólo, de esta manera, Jesucristo seguirá siendo respuesta permanente al hombre de cada época y de cada cultura y a sus problemas concretos. En otras palabras, sólo cuando la revelación se encarna y se configura en formas socio-culturales particulares, es decir, se convierte de cierta manera en un "hecho cultural", podrá seguir reclamando para sí el carácter de universal.

En este proceso de inculturación del Evangelio y acogida de las culturas, se enriquecen mutuamente la fe y las culturas. La fe recibe elementos valiosísimos de las riquezas culturales del hombre, a la vez, que las culturas reciben de las múltiples riquezas humanas contenidas en el Evangelio.

Lo anterior es, precisamente, lo que la Revelación de Dios al hombre ha querido ser desde su inicio: La autocomunicación y auto-entrega del Dios Trinitario se ha hecho creíble al hombre, desde su mismo interior, inculturándose.

La Revelación de Dios en el Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento y la misma Historia de la Iglesia, diríamos, en este sentido, que es el proceso de inculturación de Dios en la cultura humana para transformarla y salvarla.

Concluimos, entonces, que el acontecimiento salvífico, por exigencia de su misma dinámica interna y no por algo externo, sólo se produce y es realmente salvación, cuando se incultura⁴.

La Iglesia, desde el Vaticano II ha tomado, pues, una nueva conciencia de esta necesidad de la inculturación y de la evangelización de las culturas. Es esta una opción del Vaticano II que Paulo VI y Juan Pablo II explicitan en sus documentos magisteriales y que luego, Medellín y Puebla adoptan para la Iglesia Latinoamericana⁵.

4. Cfr. A.G. 10; G.S. 22. También, COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL "La Fe y la Inculturación" II, 1-30. Ya son bastantes los estudios realizados sobre el proceso de inculturación en la Historia de la Salvación y en la Historia de la Iglesia. El mismo Juan Pablo II afirma sin ambages que la encarnación del Verbo es un hecho cultural. Cfr. JUAN PABLO II, *Carta autógrafa de la Fundación del Consejo Pontificio para la Cultura*, Mayo 20 de 1982, en AAS 74 (1983) 483-688.

5. Sería dispendioso enumerar las múltiples ocasiones en las que Pablo VI y Juan Pablo II han hablado sobre el tema, desde muy diversas perspectivas, en distintos lugares y ante diversos grupos humanos.

Decíamos que cuando la Iglesia reconoce la cultura y las culturas como el lugar en que ella anuncia el Evangelio, no sólo reconoce y valora las Iglesias locales, sino que también reconoce la validez del pluralismo teológico. Si hay pluralidad de culturas hay también pluralidad de reflexiones teológicas, cuyo cometido es repensar, reformular y volver a vivir la Revelación en el seno de cada cultura. Es, pues, el pluralismo teológico la consecuencia lógica de la inculturación, que busca hacer lecturas de la Revelación que sean significativas y creíbles en los diversos contextos ocasionados por los cambios históricos⁶.

La Iglesia de América Latina es una porción de Iglesia universal con unas características especiales. Nuestro continente ha sido, con razón, llamado el continente de la esperanza. El proyecto de la Nueva Evangelización adquiere en nuestro continente unas características que hacen de él algo más que un proyecto o un simple tema. Es una vida y un compromiso que ya está en marcha. De ahí que el Papa Juan Pablo II, en varias ocasiones, haya denominado la Nueva Evangelización en América Latina como una evangelización renovada y esperanzada "para revitalizar la propia riqueza de la fe y suscitar vigorosas energías de profunda raíz cristiana para que sea capaz de construir una nueva América Latina confirmada en su vocación cristiana, libre y fraterna, justa y pacífica, fiel a Cristo y al hombre latinoamericano".

Pues bien, una evangelización que tenga siempre como criterio teológico anunciar el Evangelio, en cualquier circunstancia humana, tiene que ser propuesta de fidelidad a Cristo y al hombre, y en nuestro caso, al hombre latinoamericano. Por eso nos preguntamos: ¿qué significa evangelizar la cultura latinoamericana? Muchos documentos eclesiales de América Latina y entre ellos, el Documento de Puebla, han subrayado la conflictividad que se da como un hecho comprobado en América Latina. Son muchos y muy graves los conflictos que aquejan a nuestros países latinoamericanos. Como bien lo afirma el actual "instrumento preparatorio" de la IV Conferencia general de Episcopado Latinoamericano en el numeral 897. "La actual situación del continente se ve cargada de conflictos que se traducen en antagonismos irreconcili-

6. Ya Juan Pablo II cuando hablaba a los Cardenales el 22 de Diciembre de 1984 sobre la Iglesia frente a las diversas culturas, reconocía la legitimidad del pluralismo en el contexto socio-cultural de las iglesias locales, a la vez, que, resaltaba la lectura de la Palabra de Dios en el contexto propio de cada cultura y sociedad. También decía, que la liturgia y la reflexión teológica debe ser celebrada y elaborada, respectivamente, en el contexto socio-cultural donde se vive. Y luego añadía que el verdadero pluralismo no es motivo de división, sino más bien de unidad y comunión. Una teología contextualizada no debe dañar la unidad, sino que debe fomentarla.

liables y en posturas disgregantes, que socavan las bases de la convivencia y propician la descomposición del tejido social. Muchos hechos lo demuestran. A la raíz de tal situación se constata el misterio de iniquidad presente en el mundo y en el corazón del hombre”.

No podemos hablar en América Latina de una “cultura latinoamericana”, pues las sociedades de América Latina no son homogéneas, ni tampoco las culturas. Cultura y sociedad no son realidades equivalentes ni intercambiables en América Latina, pues en nuestro continente se dan cita, originariamente, el encuentro de la raza hispano-lusitana con las culturas pre-colombinas y las africanas con el mestizaje racial y cultural que tal encuentro provocó y sigue vigente hoy en día, como bien lo señala el Documento de Puebla (P. 409-410).

Es esta cultura, mestiza, en un primer momento, y luego la de los enclaves indígenas y afro-americanos la que comienza a sufrir el impacto, a partir del siglo XVIII, del advenimiento de la cultura urbano-industrial, dominada por lo físico-matemático y por la mentalidad de eficiencia (Puebla 415).

Hoy en día nos encontramos en América Latina esta gama de culturas con el agravante de la brecha y el conflicto que se ha abierto entre ellas. Al lado de una cultura urbano-industrial con sus intereses propios y su mentalidad de bienestar, a costa de personas y grupos enteros, se da la cultura de grupos sociales marginados: indígenas, mestizos afro-americanos, campesinos, obreros, colonos, etc. Estos últimos constituyen la llamada “cultura de la pobreza”, todavía vigente hoy en América Latina. Es imposible ocultar la conflictividad y la dinámica del carácter social e histórico de esta “cultura de la pobreza” en medio de estratos sociales opulentos.

Cada una de estas culturas presenta sus características propias. La cultura urbano-industrial, llamada por el documento de Puebla “Adveniente cultura”, controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y la técnica, con su fuerte carga de racionalismo e inspirada en las dos ideologías dominantes: el liberalismo capitalista y el colectivismo marxista, ha creado la proletarización de sectores sociales y de pueblos enteros, además de su afán de imponerse construyendo a los diversos grupos a integrarse a ella. Esta cultura no solo ha postergado, sino que parece interesada en eliminar nuestras culturas; más aún, al marginarlas, las ha sumido en la terrible pobreza que el mismo Documento de Puebla descubre y denuncia en rostros muy concretos (Pue-

bla 32-39). Esta cultura con su "estilo de vida", ha dejado en mucha de nuestra gente un remanente de indiferentismo, secularismo y ateísmo que desafía el contenido de la fe. Pero aún así, esta cultura urbano-industrial no es el ejemplo ni el criterio de la cultura de América Latina.

Las diferentes culturas que conforman en América Latina "la cultura de la pobreza", a pesar de verse sojuzgadas, se han mantenido impregnadas de la fe que se manifiesta en las actitudes propias de la religión de nuestro pueblo, como bien lo expresa Puebla: "Es una cultura que, conservada de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres, está sellada particularmente por el corazón y su intuición. Se expresa, no tanto en las categorías y organización mental características de las ciencias, cuanto en la plasmación artística, en la piedad hecha vida y en los espacios de convivencia solidaria". (Puebla, 414).

Es claro, entonces, que no podemos hablar indiferenciadamente de una cultura "latinoamericana" y menos integrarla, ni pretender asimilarla en una llamada "cultura universal", así sin más. Ya Puebla nos denunciaba esta pretensión: "la Iglesia no acepta aquella instrumentación de la universalidad que equivale a la unificación de la humanidad por vía de una injusta e hiriente supremacía y dominación de unos pueblos o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores. La Iglesia pone en cuestión esa "universalidad" sinónimo de nivelación y uniformidad, que no respeta las diferentes culturas, debilitándolas, absorbiéndolas o eliminándolas" (Puebla 427). No podemos, según esto, basar nuestra evangelización en un concepto abstracto de cultura, sin diferenciarla, pues corremos el riesgo de ideologizar la cultura dominante y ponerla encima de la cultura de los pobres. Es esta "cultura de la pobreza" la que, por lo tanto, sigue siendo el ejemplo y el criterio de la cultura en América Latina.

De cara a la nueva evangelización nos volvemos a repetir la pregunta: ¿qué significa la Evangelización de la Cultura en América Latina? Para la respuesta es necesario tener en cuenta esos dos pilares de la evangelización que condensan hoy aspectos importantes de nuestra realidad latinoamericana: la cultura y los pobres. No hay evangelización sin integrar estos dos elementos. El eje cultural latinoamericano pasa por la fusión entre la cultura ilustrada de la dirigencia y la cultura popular de la mayoría. Esto lleva a una opción por la cultura de las mayorías. La opción por los pobres. Opción que no es exclusivización⁷.

7. G. FARRELL, "Problemática socio-cultural de América Latina", en *la dimensión Social de la Pastoral. Desafíos y Respuesta en América Latina*. CELAM, Bogotá, 1989. p. 90.

En este mismo sentido apuntan las palabras de Monseñor Castrillón: "Al buscar la construcción del hombre nuevo latinoamericano no pueden desaparecer de nuestras pupilas los trágicos rostros de Puebla, que reflejan miseria y abandono, fruto del pecado radical de no extinguidas injusticias, de no erradicados egoísmos, de no corregidas miopías en el análisis de las realidades. Evangelización de la Cultura en América Latina es un término de relación obligada, dentro de una óptica totalizante, con la opción preferencial por los pobres⁸".

En América Latina la opción preferencial por los pobres con miras a su liberación integral, sigue siendo, pues, el presupuesto más importante de la Nueva Evangelización. La palabra "integral" no debe hacernos perder de vista que se trata de una liberación concreta, situada en unos aspectos determinados que entorpecen la creación de una cultura de la vida y solidaria. Desde la opción preferencial por los pobres y su liberación, es posible lograr que los sectores dominantes sean liberados de esa cultura vana que sojuzga sectores de la población y pueblos enteros en aras del tener y el poder y que sólo ha dejado desilusión en unos y otros. Desde la opción por los pobres y su liberación, es posible lograr que los sectores marginados y pobres, dentro de un proceso de nueva evangelización que supone la evangelización de su cultura, creen circunstancias y ambientes favorables donde se promueva la creación y recreación de una nueva cultura solidaria en la que la vida tenga prioridad sobre la muerte, la explotación y la miseria humana.

En América Latina se hace, por lo tanto, necesaria la liberación de esas dos realidades culturales, pero teniendo siempre delante que la Evangelización de la Cultura en nuestro Continente reclama su interpretación crítica desde Cristo crucificado y desde el hombre, pero, especialmente, desde la óptica de los pobres, reconociéndolos como sujeto histórico y con el deseo de responder a su llamamiento y a su proyecto histórico de liberación. Desde ahí se dará respuesta a la amenaza de la fe misma que representa el secularismo de algunos, como fruto de la cultura urbano-industrial; a la vez que se darán aportes muy valiosos a la integración de América Latina a la "cultura universal".

Todo lo anterior nos permite hablar, todavía hoy, en América Latina, de cara a la nueva evangelización y con miras a crear la civilización del amor y la nueva cultura solidaria, de una evangelización para la cual

8. D. CASTRILLON, "Ante el reto de una Nueva Evangelización", en *Scripta Theologica*, Fasc. 2 (1989) P. 585.

sigue siendo un reto la liberación de los hombres que participa de esta cultura de la pobreza.

Es precisamente desde este contexto y exigencias de liberación y evangelización de los pobres que surgió, hace ya veinte años y dentro del pluralismo teológico reconocido y admitido por la Iglesia cuando se incultura el Evangelio, el proyecto de la teología de la liberación.

El interrogante que suscita esta nueva reflexión es el siguiente: ¿Cómo hablar de Jesucristo y su mensaje salvífico, de una manera creíble, en este contexto de opresión y miseria a la que son sometidas las grandes mayorías de nuestro continente? Para responder esta decisiva cuestión, la cristología de la liberación, propone un nuevo modelo cristológico que tiene como punto de partida metodológico y centro de su reflexión al Jesús histórico, presentándolo bajo el título del libertador, en el cual los pobres de América Latina pueden encontrar fuerzas e iluminación para transformar su realidad según los proyectos de Dios.

II. La opción por el Jesús histórico en la cristología de la liberación. Un intento de cristología inculturada⁹

En esta segunda parte de nuestro artículo nos proponemos presentar, de una manera sistematizada, el modelo cristológico que propone la teología de la liberación. Esta cristología, a pesar de sus limitaciones y ambigüedades (¿qué teología no las tiene!) es un intento válido por articular una reflexión a partir de la situación socio-cultural de los pobres en América Latina y por lo tanto, un valioso aporte al proyecto de la nueva evangelización.

1. Algunos presupuestos y pretensiones de la cristología de la liberación

La CL es muy consciente que no es lo mismo hacer cristología desde un lugar en donde la situación de miseria y dependencia de su población niega la dignidad de la persona en sus principios más elementales, que hacerla en lugares donde no se da semejante situación. Ella es una respuesta a la indignación ética producida ante tal ultraje al hombre, y por eso se presenta con características y pretensiones completamente nuevas frente a la manera tradicional de elaboración teológica. Vamos

9. La relación entre Cristología y Cultura ha sido tratada, en el curso de la historia, de diversas maneras: "Cristo contra la cultura"; "Cristo por encima de la cultura"; "Cristo y cultura en conflicto"; "El Cristo de la cultura", "Cristo transformador de la cultura". La cristología de la liberación se ubica entre los dos últimos modelos. En adelante, utilizamos CI para designar la cristología de liberación.

No desconocemos las reservas y sospechas que ha ocasionado la opción por el Jesús histórico en la CL, pero ante las pertinentes aclaraciones, tanto de J. Sobrino como de L. Boff, las consideramos ya superadas.

en un primer momento, a presentar el origen, principios hermenéuticos y metodológicos de esta nueva forma de construir el discurso cristológico.

1.1. Caracterización

1.1.1. Punto de partida

El continente latinoamericano lleva casi 5 siglos de opresión y colonialismo. Este hecho no ha dejado nunca de preocupar la conciencia de aquellos que en la Iglesia quieren ser fieles al llamado del Señor en su evangelio. Siempre en A.L. ha habido profetas y mártires que han sabido defender el derecho de los más pobres. Pero hoy esta situación de injusticia y opresión ha ido adquiriendo niveles y dimensiones cada vez más alarmantes¹⁰.

Frente a esta situación fueron surgiendo una serie de interrogantes entre los cristianos de A.L.: ¿Cómo ser cristianos en una situación de miseria e injusticia? ¿Cómo decir y mostrar que Jesucristo libera? ¿Qué hacer desde la propia fe en Jesucristo? Y así muchos cristianos dieron una respuesta práctica: ser solidarios con los pobres en sus luchas contra la pobreza, pues se ve en ellos a Jesucristo y su llamado. Esto desata todo un movimiento de liberación inspirado en la fe. Es a esta vivencia de reconocer la presencia de la opresión y este impulso ético urgente a transformarla mediante un proceso liberador, lo que Boff ha llamado "articulación sacramental" de la cristología de la liberación¹¹. De hecho esta vivencia y esta praxis de liberación son ya, de alguna manera, teología y cristología, puesto que es desde la fe que los cristianos han visto esta situación como contraria a lo que Dios quiere y ha revelado en Jesucristo y es por esto que se han comprometido en dicha praxis.

Es pues esta praxis de fe vivida ya por los cristianos de A.L. como respuesta interpelante al grito del pobre, lo que constituye el momento originario y previo de la elaboración cristológica.

"El punto de partida de la teología de la liberación no son las verdades de fe tomadas en sí mismas —a cuya luz ella interpretará teológicamente la praxis— ni siquiera la praxis de liberación movida por

10. CELAM, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Bogotá 1979, 15-71.

11. L. BOFF, *Una cristología desde la periferia, en Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid 1981, p. 18.

la caridad— lugar y objeto de la elaboración teológica, sino una instancia que le es previa, al menos lógicamente. Pues la misma praxis liberadora ya es respuesta a una palabra interpelante; esa palabra, en la que la fe percibe un llamado del Señor y un sentido crístico que sólo ella puede interpretar, surge de los pobres y oprimidos en los que la fe reconoce a Cristo¹²”.

A partir de esta praxis en favor de los pobres, articulada sacramentalmente, es que la CL comienza su elaboración estructurada de manera crítica y sistemática como segundo paso.

“Contemplar, vivir y poner en práctica el Reino es acto primero. Pensar la fe, hacer teología es acto segundo”¹³.

Para esta elaboración recurre a varias mediaciones —socioanalítica, hermenéutica y práctica— que le ayudan a hacerlo de manera profesional y científica. Es en este momento segundo cuando la teología de la liberación se autodefine como:

“Reflexión a partir de la praxis, dentro del inmenso esfuerzo de los pobres, junto con sus aliados, buscando inspiración en la fe y en el evangelio para el compromiso contra su pobreza en favor de la liberación integral de todo hombre y del hombre entero”¹⁴.

Y específicamente, la CL proclama a Jesucristo como liberador de toda esa situación y va al Jesús histórico para buscar en sus gestos, palabras, actitudes y praxis todas aquellas dimensiones liberadoras que favorezcan una praxis liberadora de este mundo injusto y opresivo¹⁵.

1.2.2. Características generales

Algunas particularidades distintivas de la CL son:

- El sujeto teológico es siempre la comunidad eclesial. Todo el pueblo de Dios cuando piensa y pone en práctica su fe, en el contexto de la

12. J.C. SCANNONE, *El método de la Teología de la Liberación*, en *Theológica Xaveriana*, 73 (1984), p. 376.

13. G. GUTIERREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca 1986, p. 17.

14. L. BOFF - C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, Madrid 1986, p. 17. También, G. GUTIERREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca 1982, p. 81. Id., *Teología de la liberación*, p. 38.

15. L. BOFF, *Una cristología desde la periferia*, pp. 13-18.

Iglesia, está haciendo teología. Pero la articulación más científica, conceptual y rigurosa de esta praxis de fe la hace el teólogo profesional¹⁶.

- Los teólogos de la liberación hacen notar la influencia y condicionamientos que el medio político, socio-cultural ejerce sobre el teólogo en su manera de plantear los problemas, mirar la realidad, interpretar la Escritura, la Tradición y expresar su fe cristológica. La elaboración cristológica no es neutra ni indiferente, sino que está comprometida en una determinada visión de la realidad y sirve a ella¹⁷.
- La CL reconoce abiertamente su precomprensión: la opción preferencial por los pobres a quienes quiere servir en su praxis de liberación, según el seguimiento de Jesús histórico. Para realizar esta opción tiene motivaciones de tipo teológico, cristológico, escatológico y eclesiológico¹⁸.
- La hermenéutica de la CL se mueve en dos polos básicos: Contexto de pobreza y praxis de liberación por una parte y el Evangelio por la otra. La pobreza y la praxis son entendidos con la ayuda de las ciencias sociales y en el evangelio se buscará iluminación y juicio. Pero, éste a su vez, es leído a la luz de aquella.
- La CL quiere romper con todo dualismo a nivel de pensamiento y de la praxis misma. La teología siempre ha corrido el riesgo de separar el sujeto creyente y la historia, la teoría y la praxis. Ahora este dualismo queda roto por la praxis. Ella es un elemento fundamental en la CL, sin que por ello la fe se reduzca a pura acción. Se parte de la praxis y se vuelve a la praxis que no es otra cosa que la fe en su misma práctica y no como mera adhesión intelectual. Así, fe y razón, ortodoxia y ortopraxis encuentran su unidad en la praxis¹⁹.

16. L. BOFF - C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, p. 30.

17. L. BOFF, *Una cristología desde la periferia*, p. 14.

18. L. BOFF - C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, pp. 60-61.

19. J. SOBRINO, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*, en *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander 1984, p. 53. También R. VIDALES, *Cuestiones en torno al método de la teología de la liberación*, en R. GIBELLINI, *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Salamanca 1977, p. 56.

- La CL no está empeñada en buscar marcos de interpretación teóricos que den sentido a la fe cristiana en este mundo de opresión, sino en la transformación de la realidad misma y en ella, la transformación y cambio de la persona. Por esto, una cristología principalmente intelectualista y racionalista que se enfrenta a una problemática de increencia, ateísmo y dudas sobre la relevancia de Cristo no interesa tanto en A.L. La CL se enfrenta al “no hombre” y de ahí que no pretenda mostrar la verdad de Cristo como justificable ante la razón sino que está interesada en la crisis misma que se da en la realidad para iluminar, desde la verdad de Cristo, el proceso de la transformación de esa realidad en el Reino de Dios²⁰.
- La CL no quiere ser reduccionista en su anuncio y praxis del mensaje total de la revelación, pero es cierto que hace algunos énfasis y privilegia ciertos temas tratando de desentrañar en el evangelio sus dimensiones liberadoras propias para el contexto de opresión. Pero con esto no pretende diluir el liberador en la liberación y sabe muy bien que este liberador no es un cualquiera, sino el despliegue mismo del misterio de Dios y del hombre. Tampoco la liberación de Jesús es agotada ni identificada con cada uno de los pasos concretos de la liberación —aunque los incluye— ni la fe ni la reflexión teológica son una ideología intramundana, pues siempre la liberación de Jesús va mucho más allá de estas concreciones²¹.
- La CL no pretende solamente presentar contenidos sobre Cristo para ser sabidos y aceptados creyentemente, sino que además quiere mostrar el acceso *in actu* a Cristo que se da a través del encuentro con los pobres para que esta historia de Jesús prosiga hoy²².
- La CL incluye en su tematización todo lo que se puede saber sobre Cristo en los evangelios —los cuales acepta con espontaneidad como narraciones creyentes— y en las cristologías neotestamentarias y conciliares, pero lo típico suyo es proponer el seguimiento como manera de acceder realmente a Cristo, que incluye ciertamente el saber pero no se reduce a él. La Norma normans sigue siendo Jesús

20. J. SOBRINO, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*, pp. 21-35.

21. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander 1982, pp. 25-29. Véase también L. BOOF, *Una cristología desde la periferia*, pp. 22 y 28.

22. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, p. 35.

mismo y las historizaciones ya hechas por las primeras comunidades. Así se evita cualquier manipulación de la persona y praxis de Jesús²³.

- Para acceder al misterio total de Cristo, Hijo de Dios, la CL elige como punto de partida metodológico el Jesús histórico. Ella quiere establecer que el Cristo no es otro que Jesús. Sigue así el mismo proceso del N.T.: de la historia de Jesús a la plenitud de Jesús y de éste a las formulaciones dogmáticas²⁴.
- La articulación de la CL se hace teniendo en cuenta estos dos elementos: el material normativo que ya existe —los evangelios, el N.T., la tradición y el dogma eclesial— y la actual presencia de Jesucristo en los pobres. Así, se encuentra a Jesús en los evangelios que remite a evangelizar a los pobres y en éstos se encuentra al Jesús histórico en su misma praxis²⁵.

1.2. *Los presupuestos hermenéuticos y metodológicos de la C.L.*

Las cuestiones en torno al método y hermenéutica de la CL se han convertido en el centro de interés, ya que es precisamente ahí donde radica la novedad de esta nueva forma de elaboración teológica²⁶.

La hermenéutica de la liberación, como ya se anunciaba, se mueve entre dos polos: La lectura de la situación y praxis a la luz de la Palabra y la relectura de ésta desde la situación y la praxis. En cada una de estas dos fases se sigue de manera diferenciada la metodología del ver, juzgar y actuar. Este es el llamado, círculo hermenéutico. Las dos fases del círculo y sus respectivos momentos metodológicos son un único proceso.

En la primera fase —lectura de la situación y praxis a la luz de la palabra— comienzan a usarse las mediaciones que ayudan a la construcción teológica. En el momento del ver, se recurre a la llamada mediación socioanalítica. Aquí, mediante la ayuda de las ciencias sociales se trata

23. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, pp. 36-37 y 128.

24. *Ibid.*, p. 79.

25. *Ibid.*, p. 104.

26. Las cuestiones metodológicas y hermenéuticas de la Teología de la liberación en general, se aplican a la Cristología en particular.

de entender el fenómeno de la pobreza de manera estructural donde el pobre no solamente es visto como individuo sino también como pueblo y como clase. Se quiere entender el porqué y las causas de la pobreza. Aquí no solamente se utiliza el instrumental científico de las ciencias sociales, sino que también se recurre a los datos de la experiencia y a lo que la fe misma aporta en su mirada del pobre. Se quiere tomar una visión lo más precisa y completa del fenómeno que, aunque insuficiente, es indispensable para la construcción teológica. En el momento del juzgar se recurre a la hermenéutica. Es el momento en el que la elaboración se hace formalmente teológica. Se mira el proceso de opresión a la luz de la fe, las escrituras y la tradición. Se va a éstas con toda la carga de la problemática de la opresión buscando inspiración para la praxis. Y el último paso de esta primera fase es la mediación práctica. Aquí, valorando el uso que se hizo de las ciencias sociales se rectificará y fortalecerá la praxis liberadora de acuerdo al querer de Dios sobre los hombres, a la vez que se criticarán los marcos conceptuales de interpretación que no respeten la visión cristiana del hombre²⁷.

Cuando se quiere mirar la situación a la luz de la palabra, se desata inmediatamente la segunda fase del círculo: la relectura de la Palabra a la luz de la situación y praxis histórica. Se pretende interrogar la totalidad de la Escritura desde la óptica abierta por la praxis de fe, histórica y social, en favor del pobre y oprimido.

Es cierto que el punto de partida de toda Cristología es el testimonio fundante de los evangelios, pero la cristología de la liberación quiere hacer una lectura viva de ellos teniendo al frente los problemas del hombre concreto latinoamericano. De ahí que la hermenéutica cristológica se preocupe a la vez, por la situación actual para que Cristo sea realmente comprensible y por la misma historia de Jesús para que sea Cristo quien es comprensible.

“Se trata de intentar un proceso hermenéutico que pueda establecer la interrelación dialéctica entre el acontecimiento histórico de Jesús y su mensaje y la experiencia histórica actual en la cual trabaja el compromiso de la fe. No basta una tarea teológica que solamente se preocupe de interpretar el gesto salvador de Dios, sino de llevar el

27. L. BOFF - C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, pp. 36-54.

quehacer hasta los mismos terrenos de una colaboración histórica original e insobornable”²⁸.

Anotamos las características más notables de esta nueva lectura de la Sagrada Escritura:

- Es una lectura fundamentalmente cristológica. La teología y CL, fiel a la Escritura, coloca a Jesucristo como clave interpretativa de toda la Escritura, de la fe y de todo el discurso teológico. Toda lectura se hace desde la fe de las comunidades que reconocen a Jesucristo como cumplimiento absoluto de las promesas del Padre y Señor de la historia²⁹.
- Es una lectura histórica. Si Dios se reveló en la historia, entonces es importante acentuar —sin exclusivizar— el contexto social propio del mensaje colocando cada texto en su particular contexto histórico-político que permita hacer una lectura no literal sino más adecuada y pensada desde y para el contexto histórico actual³⁰.
- Es una lectura que acentúa más la aplicación del texto que la explicación. De aquí que haya un interés muy grande por potencializar la fuerza transformadora de los textos bíblicos en la situación actual.

“Cuando preguntamos por el significado liberador de Jesucristo para el proceso liberador en que estamos metidos los hombres de A.L., ya encaminamos la respuesta en una cierta dirección significativa y ya establecemos una perspectiva por la cual iremos a leer las palabras, la vida y el camino histórico de Jesucristo. Es verdad que ésta es una lectura entre otras, pero es la que se nos impone en el momento”³¹

Planteadas así las cosas, los teólogos de la liberación insisten en que no tiene mucha importancia teórica discutir por dónde empezar la refle-

28. R. VIDALES, *Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación*, en R. GIBellini, *La nueva frontera de la teología en América Latina*, p. 55. Para una valoración crítica de la hermenéutica de la teología de la liberación y su modo de leer la Biblia, véanse los interesantes artículos de A. RIZZI, *Teología della liberazione. Una protesta e una promessa dall'America Latina*, y *Teologia della liberazione. Spunti correttivi*, en *Rivista di teologia morale*, 17-18 (1973), pp. 53-85 y 187-220.

29. G. GUTIERREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 81.

30. L. BOFF - C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, p. 48.

31. L. BOFF, *Teología desde el cautiverio*. Bogotá, 1975, p. 146.

ción teológica: por la situación o por la palabra de Dios. Estas discusiones se deben a un mal planteamiento que piensa que en la situación concreta son separables estos dos momentos, olvidando que esclarecimiento de la revelación y praxis van íntimamente unidos y en A.L., tal como se concibe la reflexión teológica, estos dos momentos son absolutamente inseparables: se está en un proceso que incluye dialécticamente las fuentes de la revelación y la real existencia cristiana, pues la palabra sin referencia al hombre concreto no tiene sentido, así como el análisis de la situación no tiene sentido desde el punto de vista cristiano sin el aporte de la fe³². Pero de todas maneras, una cosa es clara para la Cristología de la liberación: aunque metodológicamente se parte de la situación, la preferencia última y definitiva en esta dialéctica la tiene siempre la palabra de Dios; incluso esta palabra de Dios cuestiona la pregunta que se le hace y el interrogante mismo, evitando cualquier anticipación ideológica a la respuesta divina³³.

Cabe anotar que en esta segunda fase también se da el momento de la práctica. La elaboración lleva a la acción sin querer reducir la fe a sólo acción. Aquí se distingue lo que corresponde a la Iglesia como institución y a los laicos. A la Iglesia como institución le corresponde recuperar el sentido histórico, político y conflictivo-transformativo del mensaje cristiano y la reelaboración de los grandes temas y tratados de la teología, a la vez que recuperar la dimensión liberadora de la liturgia y la evangelización de la cultura. A los laicos inspirados por la fe les corresponde actuar a nivel directamente político e infraestructural en asociaciones que busquen la transformación social³⁴.

2. El significado específico del Jesús Histórico para la Cristología de la liberación

La CL reconoce la validez y la necesidad de las cristologías elaboradas en Europa y lo valioso de los métodos histórico-críticos para llegar al Jesús histórico y saber quién era realmente Jesús. Reconoce también, el significado que su persona adquiere en un determinado contexto social en el que todavía se vive bajo el influjo de cierto idealismo y liberalismo en el que interesa mucho saber sobre Cristo. En estas circunstan-

32. J. SOBRINO, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*, p. 52. De igual manera se pronuncia I. ELLACURIA, *Posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*, en *Christus* 417, (1975), p. 22.

33. L. BOFF - C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, p. 46.

34. L. BOFF, *La fe en la periferia del mundo*, Santander 1980, pp. 78-79.

cias es importante no permitir que Jesús se convierta en un mito abstracto e idealista. Pero para la CL, lo urgente no son estos problemas, aunque no los desconoce, sino el no dejar la realidad exterior de miseria, opresión y muerte abandonada a su propia suerte. En A.L., lo que está en crisis no es el nombre de Cristo —pues vivimos en un continente donde casi la totalidad de la población confiesa su fe en él— sino que lo grave en lo que en nuestro continente ocurre en nombre de Cristo. Este es lo que se ha llamado “la sospecha epistemológica”. Sobrino lo expresa con claridad:

“La recuperación del Jesús histórico acaece para que, en nombre de Cristo, no se pueda aceptar, ni menos justificar, la coexistencia de miseria de la realidad y fe cristiana; dicho positivamente, para que la historia de la salvación sea salvación histórica”³⁵.

Vamos, ahora, a clarificar cuál es la realidad que la CL designa con el nombre de Jesús histórico, las razones de esta opción por el Jesús histórico, el nuevo acceso que propone y su importancia.

2.1. *El Jesús histórico y lo histórico de Jesús*

Cuando la CL habla del Jesús histórico ciertamente está hablando de la totalidad de la historia de Jesús: de la persona, doctrina, hechos, actitudes, actividad y muerte en cruz de Jesús de Nazaret, tal como lo muestra la investigación histórico-crítica a través de los evangelios. La CL siente la necesidad de dar cuenta de que tanto la historia de Jesús como las narraciones evangélicas poseen una verdad histórica y sabe que los métodos históricos ayudan a esclarecer esta historia. Por esto, la CL acepta e integra en su elaboración los resultados de la investigación crítica. Pero también es cierto que el interés de la CL no es meramente noético, aunque no se olvida de este aspecto.

La CL no hace depender su cristología de la *ipsissima verba o facta Jesu*, sino que está interesada en descubrir la estructura fundamental de la práctica de Jesús que es lo que permite, al mismo tiempo, descubrir la estructura de su historicidad y su persona. Esto significa que ir a la historia de Jesús es ir hacia su historia real en su mismo hacer historia: Su praxis en la cual él hace el Reino en los conflictos de su historia y se hace a sí mismo ³⁶. Así pues, según la CL lo más histórico de la historia de Jesús son los siguientes elementos:

35. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, p. 102.

36. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, pp. 112-113. Para una mayor profundización del concepto de historia en la Teología de la liberación, véase, I. ELLACURIA, *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*, en *ECCA*, 322 (1975), p. 415.

2.1.1. Lo más histórico del Jesús histórico es su práctica. El Jesús histórico desarrolla toda una actividad en gestos y palabras para transformar la realidad que lo rodea en la dirección del Reino de Dios. Esta es una práctica en la que él mismo se va haciendo en su humanidad y va revelando su filiación divina³⁷.

Esta práctica de Jesús se ha concretado en el mundo de los pobres. El reconocimiento de este hecho es importante para la CL. Es cierto que Jesús se ha hecho hombre, pero esta concreción la ha realizado de manera muy diferenciada y parcial por los pobres. Jesús se situó en el mundo de la pobreza y de los pobres asumiendo su causa y destino. Por eso, la CL trata con parcialidad la humanidad de Cristo, fundamentada en los siguientes aspectos³⁸.

- Un aspecto sociológico: Jesús se ubicó con los pobres, con las consecuencias sociales y políticas que esto trae.
- Un aspecto de inculturación: la CL presenta el misterio de Cristo de tal manera que se pueda asimilar y celebrar en las condiciones de A.L. Y ciertamente hay una coincidencia entre el punto de vista evangélico y las condiciones sociales de la época de Jesús y las condiciones sociales de A.L. hoy³⁹.
- Un aspecto de posibilidad de la escatologización de Jesús: el N.T. confiesa a Jesús como Hombre, Señor, Hijo, Salvador escatológico precisamente, en su entrega por amor, en su carácter de servidor, en su pobreza y obediencia al Padre. La escatologización de Jesús es decisiva para la fe, pero ella sólo es posible y se realiza en la parcialidad histórica de Jesús y de su historia. La parcialidad histórica de Jesús no sólo no impide la escatologización de Jesús, sino que la posibilita.

37. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, pp. 59, 83 y 113.

38. *Ibid.*, pp. 60-71.

39. Alfaro, mostrando la coincidencia entre la situación de A.L. y el mundo de la Biblia, y refiriéndose a la hermenéutica de la liberación dice: "Podemos pensar que las actuales comunidades tercermundistas comprometidas por la justicia y movidas por la fe son un lugar privilegiado para comprender la Biblia. Esas comunidades necesitan la ayuda y la crítica de la exégesis científica, pero ésta no puede ignorar el privilegio de aquéllas", J. ALFARO, *Dios protege y libera a los pobres*, en *Concilium* 207 (1986), p. 199.

En esta práctica de Jesús en favor de los pobres, sobresale un elemento fundamental: una invitación y exigencia a proseguir su práctica que la CL acoge como algo decisivo del Jesús histórico.

2.1.2. Proseguir hoy la práctica de Jesús remite siempre a la práctica histórica de Jesús. Este es el momento en que la práctica adquiere su mayor densidad metafísica. Esto significa que la persona de Jesús no se pierde ni diluye en su práctica, sino que más bien, es esta práctica de Jesús la que permite acceder, esclarecer, comprender y jerarquizar todos los demás elementos de su vida y persona: Su doctrina, ubicación, actitudes, su destino, su oración y su relación con el Padre, tal como aparecen en las narraciones evangélicas⁴⁰.

2.3.1. Este modo de acceso personal al Jesús histórico es el mejor modo de acceder al Cristo de la fe y comprensión total del misterio de la persona de Jesús. En este seguimiento se da el salto de la fe que permite mediante la gracia, confesarlo como el Cristo, Hijo de Dios⁴¹.

De esta manera, la CL pretende articularse como verdadera cristología. La CL, siguiendo estos tres pasos que son también los pasos cronológicos seguidos por el N.T., solamente está tomando como criterio el proceder del N.T. y de los evangelios que teniendo presente la confesión plena de Cristo, para presentar su fe, vuelven a la historia de Jesús siguiendo precisamente estos tres pasos.

2.2. Razones de la opción metodológica por el Jesús histórico

La CL distingue entre el punto de partida real y subjetivo y el punto de partida objetivo o metodológico. Subjetiva y realmente el punto de partida es la fe vivida que proclama la fe total en Cristo, tal como ha sido transmitida por el N.T. y la tradición eclesial. Pero el punto de partida metodológico es el mismo del N.T.: el Jesús histórico, siguiendo los tres pasos ya enunciados. Ellos permiten acceder al misterio total de Jesús y articular la totalidad de la fe Cristológica.

“Es imposible el acceso al Cristo de la fe, sino a través del acceso al Jesús histórico, a través del seguimiento. Y la fundamentación última consiste en que el Cristo de la fe no es sin más un Señor ensalzado, sino el mismo que vivió de una determinada manera y por ello murió de una determinada manera”⁴².

40. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, pp. 114-115.

41. *Ibid.*, p. 117

42. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina, Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, México 1977, p. 238.

Las razones específicas que la CL resalta para hacer esta opción son⁴³.

- El Jesús histórico permite profundizar y radicalizar las afirmaciones dogmáticas. Así la CL al optar por el Jesús histórico, quiere esclarecer y no olvidar que el Cristo, Hijo de Dios, no es otro que Jesús.
- La afirmación de Jesús como Hijo de Dios es una realidad límite a la que sólo es posible llegar, aún vitalmente, recorriendo el mismo camino hacia su plenitud como Cristo.
- El mismo Jesús histórico, que desencadena la pregunta por su persona, exige el seguimiento de su persona histórica y su causa como exigencia fundamental para conocer y llegar al Padre, para la comprensión total de su ministerio y para la transformación del mundo en Reino de Dios.
- La CL optando por el Jesús histórico quiere salvar las deficiencias de los otros puntos de partida —el dogmático, los sólo títulos cristológicos, la resurrección, el kerigmático— que se prestan a una manipulación de Cristo, a individualizaciones, desfiguraciones y hasta la ignorancia de la carne de Cristo.
- Lo típico de Jesús, en cuanto histórico, es el estar situado y comprometido en una situación que ofrece semejanzas estructurales en lo que se refiere a la necesidad de liberación, como a la profundidad del pecado, con la situación de A.L. La CL también comprende la crítica que Jesús hace al hombre y sociedad de su mundo concreto, reclamando la conversión como anticipación y concretización del Reino. Elementos válidos y urgentes en A.L.
- El Jesús histórico nos pone inmediatamente en contacto con su programa liberador y nos permite esclarecer la necesidad y especificidad cristianas del proceso de liberación. De tal manera, que una cristología que pase por alto el Jesús histórico en A.L. es abstracta y alienante.

43. Para esta presentación seguimos a L. BOFF, *Una cristología desde la periferia*, pp. 25-26 y J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, p. 30 y 71. Id., *Cristología desde América Latina*, pp. 301-303.

- La recuperación del Jesús histórico permite mejor desarrollar la tarea de la teología fundamental y hacer así más eficaz la aceptación del misterio de Cristo.
- Una razón de tipo pastoral: Los signos de los tiempos. En A.L. se da mucha atención a ellos y son interpretados como la voluntad de Dios. Así pues, presentar la historia de la relación filial de Jesús con su Padre en medio de su conflicto y destino histórico, ayuda a aprender y escuchar mejor la voluntad de Dios expresada en los signos que presenta nuestra historia latinoamericana, a obedecerla y ponerla en práctica⁴³.

2.3. *Un nuevo acceso al Jesús histórico*

La CL considera importante e irrenunciable saber sobre Cristo y conocer los datos que se obtienen como fruto de la investigación histórica, pero esto no es suficiente para ella. Para la CL más importante que verificar la existencia de Cristo y describir su figura histórica es proseguir su misma práctica, pues Jesucristo no es el anunciador de una mera doctrina ni es para ser pensado, sino para ser seguido en la realidad histórica concreta. Seguir a Jesús en su práctica nos permite el acceso a su persona, no simplemente para saber sobre él, sino para entrar en afinidad y connaturalidad con él haciendo su misma práctica y recreándola⁴⁴

Para la CL es claro que lo histórico de Jesús no es simplemente lo datable en el espacio y en el tiempo o saber sobre su doctrina. Refiriéndose a esto dice Sobrino:

“Esto supone que las narraciones evangélicas no se comprenden solo y fundamentalmente como descripción y doctrina, sino como relatos de una práctica, que son editados precisamente para que esa práctica sea proseguida⁴⁵”

Esto mismo supone una concepción diferente de la hermenéutica en la que no exista tanto la preocupación por comprender y buscar sentido del pasado en el presente, sino que se de un interés por el hacer, que po-

43. A este respecto es interesante un reciente artículo de Sobrino. Ver J. Sobrino *Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación*, en *Estudios Eclesiásticos*, 248-249 (1989) p. 249-269.

44. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, pp. 114-116.

45. *Ibid.*, p. 112.

sibilite un horizonte común de práctica entre el pasado y el presente, y así se podrá 'comprender' el texto del pasado. Igualmente, dentro de esta misma continuidad de práctica, surgirá con más densidad y radicalidad la pregunta por el sentido"⁴⁶

Así pues, la CL ha hecho de este proseguir la práctica de Jesús la manera privilegiada de acceso al Jesús histórico y a la comprensión del misterio total de Cristo. Ahí radica lo típico de la CL. Fuera de ese seguimiento se podrán tener saberes correctos y formulados ortodoxamente, pero ello no garantiza sin más que el hombre se introduzca de verdad en el misterio de Cristo. Las razones por las que el seguimiento en el conocimiento de Cristo son:⁴⁷

- Los conceptos presentan la verdad genérica de Cristo, pero para que esa verdad se haga real se necesita algo más que puro conocimiento. Y es precisamente, el seguimiento, la realidad total que incluye la práctica.
- La realidad de Cristo no sólo se debe formular en conceptos —que pueden ser equívocos— sino que su misterio, que históricamente se presenta como signo de contradicción, debe llevar a seguirlo hasta la cruz, que si es un lugar inequívoco de verificación de este seguimiento. Así se da un conocimiento de Jesús *in actu*.

Para terminar este punto, viene bien la advertencia de Sobrino:

“La reproducción de la práctica de Jesús no es “pura” práctica del hombre. El seguidor de Jesús puede reinterpretar su propia práctica como el don de las “manos nuevas” para hacer, y puede reconocer en ello Gracia y el *summum* de Gracia. No se ve por qué la gracia sólo puede ser expresada en los nuevos oídos para oír o los nuevos ojos para ver, también las manos nuevas son expresión de gracia”⁴⁸.

2.4. Importancia de la opción por el Jesús histórico

2.4.1. Para la praxis liberadora

Es un hecho indiscutible para la CL que el Jesús histórico en su praxis liberadora en las circunstancias concretas de su historia es el modelo

46. *Ibid.*, p. 113.

47. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, pp. 36-37.

48. *Ibid.*, p. 118.

que exige y a la vez implementa la práctica liberadora en el continente latinoamericano; además de la semejanza, ya expresada, entre el contexto histórico de Jesús y la actual situación de A.L. Esto ha hecho que los teólogos de la liberación busquen al Jesús histórico tratando de encontrar luces para la práctica liberadora. A partir de esto se ha dado a Jesús un nuevo título cristológico: *El Liberador*.

“Hoy en la experiencia de fe de muchos cristianos de América Latina, Jesús es visto y amado como el liberador”⁴⁹.

Este título exige que la reflexión cristológica sea referida a la práctica histórica de liberación, sin que por esto, la CL desconozca y diluya al anunciador mismo de la salvación-liberación que es Jesús. Esta intuición y búsqueda de Jesús como liberador de una situación oprimida la expresa así Sobrino:

“La nueva reflexión sobre Cristo se originó al servicio de la liberación histórica y para que la Iglesia, precisamente por su fe en Cristo, se introdujera en esa tarea liberadora y de forma específicamente cristiana”⁵⁰

Y más adelante:

“Cristo va siendo presentado no sólo como quien mueve la liberación, sino como norma de la práctica liberadora y prototipo del hombre nuevo que se pretende con la liberación”⁵¹.

2.4.2. *Para la comprensión del misterio total de Jesús*

La CL afirma sin ambigüedades que la única manera de acceder realmente a la divinidad de Jesús es el Jesús histórico, pues sólo a partir de él y recorriendo su mismo camino es como se llega a la proclamación y comprensión de su misterio total. El mismo seguimiento no es otra cosa que la afirmación praxica de su divinidad.

La CL afirma que la confesión de la divinidad de Cristo sólo se hará cristianamente real y superará un mero saber sobre Cristo y se mostrará

49. I. BOFF, *Salvación en Jesucristo y proceso de liberación en Concilium*, 96 (1974), p. 375.

50. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, p. 26.

51. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, p. 28.

salvíficamente eficaz, histórica y trascendentalmente, aunque siga permaneciendo misterio, en el seguimiento del Jesús histórico⁵². Con ello, la CL no niega otras formas de acceso a la divinidad de Jesús como el culto y la oración, ni las presenta como alternativas, sino que subraya el lugar donde se da la prioridad lógica⁵³.

Finalmente, unas palabras de Sobrino nos expresan muy bien el acento propio de la CL:

“La formulación del misterio de Cristo de forma descendente, como encarnación y como unión hipostática, por ser afirmaciones límites pueden ser sólo creídas. Pero para que la fe en ello sea posible y tenga un contenido concreto, hay que tener siempre presente el contenido concreto de Jesús que lleva y fuerza a las afirmaciones límites dogmáticas y neotestamentarias”⁵⁴.

2.4.3. Para la credibilidad

El Jesús histórico anunció la verdad del Reino como creíble no a través de la presencia majestuosa, sino en su praxis solidaria con los pobres y manteniéndose fiel a ella en medio del rechazo y el aparente fracaso. De igual manera, el hombre latinoamericano podrá hacer creíble su anuncio si se mantiene fiel a esta praxis de Jesús en medio de las dificultades a la vez que, en este seguimiento de Jesús, encontrará la fuente dadora de sentido de su existencia personal⁵⁵.

La teología de la liberación, que se considera a sí misma una teología fundamental, pretende hacer creíble a la Iglesia que sigue al Jesús histórico realizando su misma praxis de liberación solidaria con los pobres. El compromiso de liberación con los oprimidos de este continente desde Jesucristo liberador, le devuelve al evangelio mismo su impronta de credibilidad ya que la fe en Jesucristo supone ser vivida siempre de una manera radicalmente novedosa en las condiciones concretas⁵⁶.

52. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, p. 55.

53. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, p. 237.

54. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, p. 78.

55. *Ibid.*, p. 113. Para una crítica a la cristología que no se hace creíble ayudando a transformar la realidad, véase, J. HERNANDEZ PICO, *Método teológico latinoamericano y normatividad del Jesús Histórico*, en ECA, 322 (1975), pp. 446-454.

56. L. BOFF - C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, p. 18 y también I. ELLACURIA, *Posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*, pp. 12 y 22.

3. Elementos para una Cristología de la liberación basada en el Jesús Histórico

Tanto Sobrino como Boff⁵⁷ están de acuerdo en aceptar y asumir en sus cristologías un conjunto de datos sobre la historia e identidad de Jesús que son accesibles al investigador histórico. Estos datos son importantes e irrenunciables para aclarar la veracidad de la historia de Jesús y de las narraciones evangélicas mismas⁵⁸. Los datos aceptados comúnmente se pueden sintetizar en los siguientes puntos:

1. Jesús fue un hombre ubicado y ubicable en unas circunstancias socio-histórico-políticas y religiosas determinadas. Se ubicó en el mundo de los pobres y vivió en un pueblo oprimido política y religiosamente. Este pueblo estaba a la espera ansiosa de la intervención definitiva de Dios en su historia.
2. En un momento de su vida, Jesús aparece vinculado con la predicación de Juan y su bautismo de penitencia.
3. Jesús anunció la llegada del Reino de Dios que tenía como destinatarios privilegiados a los pobres y puso en este anuncio la componente fundamental para el hombre decidir su vida.
4. De otro modo inequívoco mostró que el Reino se concretizaba en su persona y esto en fuerza de su pretensión de estar en una relación especial con Dios.
5. Jesús anunció la presencia del Reino con sus palabras —a través de parábolas— y puso en su persona signos concretos de liberación que actualizaban esa presencia.
6. Jesús vivió su vida en una relación particular con Dios su Padre y en esa relación vislumbró la realización de su existencia histórica.
7. Jesús llamó a la conversión como condición y realización en acto del Reino y de manera expresa pidió a unas personas seguirlo y realizar su misma praxis en dirección del Reino.

57. Presentamos los rasgos del Jesús histórico que aparecen en las cristologías de J. Sobrino y L. Boff, por ser consideradas las más "clásicas" y representativas. No desconocemos la obra de J.L. Segundo y sus invaluable aportes. Cfr. J.L. SEGUNDO. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid, 1982.

58. L. BOFF, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Santander 1980, p. 124-141 y J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, pp. 303-326.

8. La existencia de Jesús está colocada bajo la normal condición histórica. Esto implica una maduración de su proyecto de vida y su deseo de ser para el Padre y hacer su voluntad. Esto provocó en Jesús crisis y tentaciones.
9. Jesús fue condenado a muerte por los jefes políticos y religiosos de su pueblo y asumió esta muerte como la consecuencia lógica de su praxis de liberación en favor de los pobres y como el momento definitivo en el cual expresaba su relación con el Padre.
10. Históricamente es constatable el testimonio de sus discípulos que, después de la muerte de Jesús, tienen encuentros con él y dan testimonio de su resurrección.

Para Boff y Sobrino, todos estos datos siendo importantes, sólo adquieren toda su relevancia cuando son interpretados desde la praxis y el contexto histórico de Jesús y puestos en relación con el contexto de opresión y los esfuerzos de liberación del continente latinoamericano. Haciendo esta interpretación, es posible la elaboración de una cristología en clave liberadora. A continuación presentamos las claves que estos dos autores consideran básicas para la interpretación del Jesús histórico.

3.1. Rasgos de la figura del Jesús histórico según J. Sobrino

Aquí hay que retener el presupuesto de Sobrino de que lo más histórico de Jesús es su práctica y que él mismo se va haciendo en ella. La humanidad de Jesús es real y se ubica de manera parcial en el contexto de pobreza de su pueblo y realiza allí una práctica liberadora en dirección del Reino de Dios. Teniendo en cuenta esto, la CL, según Sobrino, presenta así la figura de Jesús⁵⁹.

- La CL presenta a Jesús en relación con el Reino de Dios y el Dios del Reino y hace de esta relación el dato clave para comprender la verdad de Jesús. El Reino sólo se entiende desde Jesús y la praxis que realiza por ese Reino. Así, la persona misma de Jesús, lo que hace, lo que dice y lo que le sucede, es esencial al anuncio del Reino.

59. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, pp. 31-34. Id., *cristología desde América Latina*, pp. 303-313.

Este anuncio de Jesús es escatológico y pone en crisis al hombre y sus estructuras.

- En la primera parte de su vida, las palabras y los hechos de Jesús están puestos al servicio del Reino. Las palabras de Jesús sobre el Reino se historizan en gestos de amor y liberación para los pobres. Y en un segundo momento, a partir de la crisis de Galilea, la realización del Reino se debe ver a partir del camino concreto de Jesús en el que él mismo sufre las consecuencias del rechazo de su praxis y hace del seguimiento de su persona y praxis, en su camino hacia la cruz, lo decisivo del discípulo. Seguir hoy a Jesús en su misma praxis es la única manera de conocerlo y acceder al misterio total de su persona.
- Esta praxis de Jesús provoca un conflicto con los poderosos.
- La CL describe esta praxis no sólo como un dato constatable sino como respuesta obediencial de Jesús a la voluntad del Dios del Reino.
- La CL recalca las exigencias de Jesús a sus oyentes, tanto como conversación radical del pecado como seguimiento para la construcción del Reino. A través de estos dos elementos, Jesús reclama la configuración de un hombre nuevo según las bienaventuranzas.
- La CL, presenta el misterio pascual como el momento cumbre en la propia historia de Jesús y como el hecho fundamental para el desarrollo de la cristología. Jesús llegó a la muerte debido al conflicto que causó. Se le acusa de blasfemo y agitador político. Esta es la respuesta pecaminosa de los poderosos a la inserción de Jesús en el mundo de los pobres como práctica liberadora y obediencial al Padre. La resurrección confirma la verdad última de la vida y la persona de Jesús. Desde ahí comprende la CL la fe en Cristo y los títulos que se le atribuyen para expresar esa fe. Los títulos son la manera de declarar la ultimidad de Jesús.

3.2. La interpretación del Jesús histórico en clave liberadora según L. Boff

Según Boff, no basta con hacer una lectura histórico descriptiva de la praxis liberadora de Jesús, sino que hay que actualizar el significado permanente de esta liberación para el hoy de nuestra situación. Esto obliga a la CL a hacer un doble trabajo hermenéutico: Mostrar cómo la

liberación obrada por Jesús fue una liberación concreta en su mundo y circunstancias y por otro lado, mostrar cómo en esta liberación concreta hay una dimensión perenne que trasciende esa concreción histórica y nos compete a nosotros hoy. Así mismo, a nosotros nos toca revertir esa liberación universal de Jesús en las situaciones concretas de nuestro hoy, pues sólo de esta manera la liberación de Jesucristo se hace significativa para nuestra vida⁶⁰.

Boff entonces se preocupa de hacer esta doble hermenéutica y proponer pistas para la actualización eficaz de la liberación de Jesús en América Latina. Veamos:

- En el primer momento —mostrar el proceso concreto de liberación realizado por Jesucristo en todas las dimensiones de su contexto histórico— se ve bien cómo Jesús anuncia el Reino en un contexto de opresión religiosa y política. Este Reino es universal y pone en crisis los intereses regionales, inmediatos, religiosos, políticos y sociales. Es una liberación total de la historia, pero se anticipa en liberaciones parciales. Jesús con sus acciones y praxis concretiza el Reino produciendo un cambio liberador de la situación. Esta liberación religiosa toca todos los niveles políticos, sociales y personales del hombre. Ante esta presencia le toca al hombre convertirse como condición y realización del Reino. Esta conversión implica cambio de concepciones y de praxis personal y social. Este anuncio y praxis de Jesús lo enfrenta a los poderosos y lo lleva a la muerte. Esta está en conexión con el proyecto liberador de su vida y con su fidelidad a la causa de Dios. En la cruz se demuestra la conflictividad de todo proceso liberador y el destino de los que hacen una praxis semejante. De esta manera, la muerte de Jesús es el precio pagado por la liberación de Dios⁶¹.
- En el segundo momento, busca Boff en Jesús ese elemento que le permita ser considerado como salvador universal. Según él, es la resurrección quien introduce esta dimensión universal a la historia de Jesús. En sus propias palabras:

“Toda la vida, la actividad, la muerte y la resurrección de Cristo ganan un significado liberador, presente ya en la factibilidad superficial de los eventos, pero totalmente revelado solamente después

60. L. BOFF, *Teología desde el cautiverio*, pp. 147-148.

61. L. BOFF, *Una cristología desde la periferia*, pp. 27-36.

de la explosión de la resurrección. Esta proporcionó una nueva lectura, más profunda, de los mismos hechos, y les detectó su significado profundo, trascendente, ejemplar y universal”⁶².

- En este punto se hace Boff una pregunta definitiva: ¿Cómo debe ser articulada hoy la redención y la liberación de Jesucristo de tal forma que sea efectiva respuesta de fe para la situación de A.L.? La respuesta de Boff es precisa: Ante la situación de opresión y dependencia que, mirada desde la fe, es vista como pecado social que calma liberación, se puede ir al mensaje de Jesucristo y relieves los gestos práticos que concretizan su liberación dentro del mundo en que vivió para que, a partir de ahí, se denuncie el pecado, la opresión y la falta de libertad, sobre todo en el campo socio-político —la liberación de Cristo no es socio-política, pero es también socio-política—, se anuncie y anticipe todas aquellas mediaciones actuales concretas, políticas y económicas a través de las cuales se va realizando hoy la liberación última y definitiva de Jesucristo sobre el pecado y la muerte⁶³.

A manera de síntesis y conclusión

Partimos del presupuesto de que la cuestión de la evangelización de la cultura y la inculturación del Evangelio, no se refiere a cuestiones extrañas a la Iglesia y al Evangelio, sino que se trata de una cuestión que toca: 1o. La Iglesia y su camino evangélico. 2o. La credibilidad de la Iglesia como comunidad que sigue a Jesús. 3o. Es un elemento esencial de la misma evangelización ya que una fe y un anuncio que no llega a hacerse cultura no es plenamente acogido.

De acuerdo con lo reflexionado y explicitando algunos elementos podemos afirmar lo siguiente respecto a la relación entre Evangelio y cultura:

- 1o. Los primeros discípulos y la primera comunidad hicieron la experiencia fundante de nuestra fe en ese encuentro único con la persona y el destino de Jesús de Nazaret a quien confesaron como el Hijo de Dios. Esta experiencia se realiza en y a través de la cultura de ese momento histórico. Esta experiencia da lugar a una diversidad y pluralidad de concreciones culturales, de realizaciones comunitarias y expresiones teológicas de las cuales es testigo el Nuevo Testamento.

62. L. BOFF, *Teología desde el cautiverio*, p. 165

63. *Ibid.*, pp. 167-169.

- 2o. Esa experiencia fundante permanecería cerrada y no lo sería tal, si no le fuera posible al hombre de cada época y en cada situación histórico-cultural hacer esa misma experiencia, pero ahora mediada por las nuevas circunstancias culturales y por las nuevas formas históricas como se concreta la experiencia de Dios en el hombre. En este sentido, la experiencia de encuentro del hombre de cada cultura con Jesús tiene un carácter de "novedad".
- 3o. El Evangelio es buena noticia para todo hombre (I Corintios 12,13), pero sólo lo es en la medida que dice siempre algo nuevo al hombre de cada época y cultura. Es decir, si puede ser percibida como tal, al interior de las expectativas de salvación de cada grupo humano. Esto nos obliga a afirmar que sólo cuando el Evangelio se incultura se produce el acontecimiento salvífico para dicha cultura. En este encuentro, de Evangelio y cultura, ambas realidades se enriquecen.
- 4o. En cada proceso de inculturación surgen nuevas lecturas y nuevas formulaciones teológicas, creándose así, toda una tradición de experiencias "nuevas", a cuya base está siempre la experiencia original y fundante testimoniada en el Evangelio. Estas diversas formulaciones teológicas quieren comprender y ayudar a vivir la fe que surge en esas situaciones y experiencias humanas que, al mismo tiempo, interpelan y provocan al Evangelio pidiendo una respuesta.
- 5o. Esta inculturación no significa que el Evangelio se agote en una forma socio-cultural determinada. El ,sigue siendo universal y por eso, aunque inculturado, no se identifica, sino que trasciende toda cultura. En este sentido, el Evangelio se convierte en instancia crítica de todo elemento que en las culturas no esté acorde con la Buena Noticia que él anuncia.

Lo mismo podemos decir respecto a cada formulación teológica surgida por un nuevo proceso de inculturación. Ella no es absoluta, ni la única. Permanece abierta a otro nuevo proceso de inculturación y susceptible de una nueva formulación.

Iluminados por los elementos que acabamos de enunciar y de cara al proyecto de la nueva evangelización en América Latina, podemos ahora legítimar la propuesta de la Cristología de la Liberación.

- 1o. En América Latina es necesario establecer la relación entre la opción por los pobres y su liberación, por una parte, y la evangelización de la cultura por la otra. Hay que lograr una evangelización que sea dinamizadora de las culturas existentes y denuncie, por medio de prácticas pastorales evangélicas, las formas y estructuras injustas de opresión, explotación y pecado; a la vez que anuncia la instauración de nuevos elementos culturales fruto de las riquezas del Evangelio, que tiene como centro a Jesucristo, liberador de toda opresión histórica y salvador pleno.
- 2o. La C.L., al hacer del Jesús histórico el punto de partida metodológico de su elaboración, pretende inculturar el Evangelio y la afirmación plena de la fe en el contexto socio-político-económico y cultural de pobreza en el que viven las grandes mayorías de nuestro continente. De esta manera se quiere evangelizar a los pobres y desde ellos, a todos los hombres de América Latina.
- 3o. La CL, en el seguimiento del Jesús histórico y haciendo su misma praxis de liberación, quiere encontrar las luces para transformar una situación que, a la luz de la fe, es interpretada como escandalosa y en contradicción con el reino inaugurado por Jesús. En este contexto el Jesús histórico es descubierto como el liberador. Con esto, la CL se propone anunciar a Jesús de una manera creíble, ya que esta es la mejor manera de responder a los clamores y necesidades de liberación de los pobres. Además, considera ella, que este es el mejor camino para acceder *in actu* a su persona y confesar la fe plena y total en el misterio revelado en él y por él. Sólo de esta manera, el Evangelio podrá ser acontecimiento salvífico en el hoy y en las circunstancias socio-culturales de los pobres de América Latina.
- 4o. Considera la CL que el Evangelio y la experiencia fundante que lo ocasiona, sigue siendo la instancia última y definitiva a través de la cual se critica cualquier intento de absolutización de un proyecto histórico de liberación. Es el mismo Evangelio quien corrige toda desviación, identificación, ideologización o utilización del mismo para justificar cualquier proyecto socio-cultural en favor de los pobres. De ahí que la CL como proyecto teológico no se considere a sí misma como absoluta, ni única.
- 5o. La CL se constituye así, y dentro del pluralismo teológico reconocido por la Iglesia, como una auténtica cristología resultante de su mismo esfuerzo de inculturación en el entorno de pobreza de América Latina.

Para terminar, resultan ciertas, en este contexto, las palabras de la Congregación para la Doctrina de la Fe: "Una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular 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"⁶⁴.

Evidenciar y privilegiar algunos aspectos de la Revelación, del Evangelio y del Jesús histórico que no habían sido aún vistos, por una parte, y el enriquecer la fe con los anhelos, experiencias y praxis de liberación de los pobres por la otra, creemos son los grandes aportes de la CL a la nueva evangelización. De esta manera, al mismo tiempo que el Evangelio se incultura en la realidad de los pobres de América Latina, ellos, los pobres y su cultura son evangelizados; y desde ellos, todas aquellas nuevas realidades que van surgiendo como fruto del encuentro con la "adveniente cultura" y de la integración de América Latina a la cultura universal.

64. CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la Libertad Cristiana y Liberación*, n. 270.

RENOVACION ECLESIAL PARA UNA NUEVA EVANGELIZACION

Mons. Juan Esguerda Bifet

1. Una nueva evangelización

Desde el año 1983, la frase "una nueva evangelización" se ha abierto camino en conferencias y publicaciones. Su uso ya es frecuente y generalizado, pero apenas se encuentran reflexiones teológicas sobre su significado (1).

Fue Juan Pablo II quien primero lanzó la invitación a los obispos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en Puerto Príncipe, Haití, el 9 de marzo de 1983, indicando el motivo inmediato y señalando unas pistas de reflexión y de compromiso: "La conmemoración del medio milenio de evangelización tendrá su significación plena si es compromiso vuestro como Obispos, junto con vuestro Presbiterio y fieles; compromiso no de re-evangelización, pero sí de una *evangelización nueva*: nueva en su *ardor*, en sus *métodos*, en su *expresión*".

En Santo Domingo (11 y 12 de octubre de 1984), el Papa repitió la invitación, alentando también a compromisos concretos: "una intensa movilización espiritual... para cambiar los corazones mediante una evangelización renovada que sea fuente de vitalidad cristiana y de esperanza..., que despliegue con más vigor el potencial de santidad, en un gran impulso misionero, una vasta creatividad catequética, una manifestación fecunda de colegialidad y comunión, un combate evangélico de dignificación del hombre".

Desde esas fechas (1983-1984), en casi todos sus viajes pastorales, el Papa ha repetido la misma invitación, matizándola según el país o ambiente visitado. Siempre se trata de "una Iglesia comprometida en la ta-

1. J.A. BARREDA, *Una nueva evangelización para un hombre nuevo*. "Studium" 28 (1988) 2-34; F. TAMAYO *La Nueva Evangelización, palabra de moda o proyecto histórico?*, "Cathedra" (Colombia), n. 7 (sept. 1987) 114-141. G.

rea de una nueva evangelización o evangelización renovada" (Perú, 15 de mayo de 1988). En las Iglesias jóvenes de misión (África, Asia, Oceanía) se hacen resaltar los valores de la Iglesia local para una evangelización realizada por esas mismas Iglesias, como inserción del evangelio en las diversas culturas. En el mundo occidental se indica una re-evangelización de una sociedad secularizada.

En América Latina, se recalcan los tres puntos: nuevo ardor o disponibilidad de los evangelizadores, *nuevos métodos*, pastorales y *nuevas expresiones* de la doctrina, de la piedad y del culto, siempre con referencia a la propia cultura. La celebración de los quinientos años de evangelización (1492-1992) debe ser un punto de llegada y un punto de partida para una nueva y más fecunda etapa evangelizadora. La carta del Santo Padre a los religiosos del Brasil hace relación a la vida consagrada: "Queréis poner al servicio de la nueva evangelización las inmensas energías personales, comunitarias, institucionales y carismáticas de la vida consagrada, con los ojos puestos en las necesidades más urgentes" (Carta de Juan Pablo II, 11 de julio de 1989).

La invitación es para toda la Iglesia y para todas las vocaciones y ministerios: "En los umbrales del tercer milenio, toda la Iglesia, Pastores y fieles, ha de sentir con más fuerza su responsabilidad de obedecer al mandato de Cristo: 'Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación' (Mc 16, 15), renovando su empuje misionero. Una grande, comprometedora y magnífica empresa ha sido confiada a la Iglesia. La de una *nueva evangelización*, de la que el mundo actual tiene una gran necesidad" (*Christifideles Laici* 64).

Si la expresión "nueva evangelización" es reciente no lo es su contenido e incluso su formulación equivalente. En efecto, Pablo VI, en *Evangelii Nuntiandi* (1975), invitó a preparar el tercer milenio cristiano con programas para una acción pastoral verdaderamente evangelizadora: "Que la luz del Año Santo... pueda difundirse igualmente después del Jubileo mediante un programa de acción pastoral, del que la evangelización es el aspecto fundamental, y se prolongue a lo largo de estos años que preanuncian la vigilia de un nuevo siglo, y la vigilia de un tercer milenio del cristianismo" (EN 81). En este contexto, Pablo VI presentaba a *María como estrella de la evangelización renovada*, en el sentido de presidir la comunidad eclesial que se prepara a recibir nuevas gracias del Espíritu Santo: En la mañana de Pentecostés, ella presidió con su oración el comienzo de la evangelización bajo el influjo del Espíritu Santo.

Sea ella la estrella de la evangelización siempre renovada que la Iglesia, dócil al mandato del Señor, debe promover y realizar, sobre todo en estos tiempos difíciles y llenos de esperanza (EN 82).

La invitación a prepararse y a comprometerse para una “nueva evangelización” está relacionada con la imagen de la *Iglesia reunida en cenáculo con María*. Este ha sido un tema repetido en los documentos posconciliares; siguiendo la línea del decreto conciliar *Ad Gentes* n. 4. Además de la invitación de *Evangelii Nuntiandi* (que acabamos de citar), hay que recordar la encíclica *Redemptor Hominis: Espero que, gracias a esta oración*, podamos recibir el Espíritu Santo que descende sobre nosotros, y convertirnos de este modo en testigos de Cristo hasta los últimos confines de la tierra (RH 22). En este sentido se puede hablar de “un nuevo adviento de la humanidad” (RH 1, 20, 22), de una época hambrienta de Espíritu (RH 18), en una “nueva etapa de la vida de la Iglesia (2).

La Iglesia debe prepararse y comprometerse para responder a *una nueva época de evangelización*: nueva en su *ardor* (por la disponibilidad misionera de los evangelizadores), Nueva en sus *métodos* (por un mejor aprovechamiento de los nuevos medios de apostolado), nueva en sus *expresiones* (por la adaptación de la doctrina y de la práctica cristiana sin disminuir sus principios y exigencias evangélicas).

2. Nuevas situaciones y nueva acción evangelizadora

La Iglesia se encuentra ante *situaciones nuevas*, que hay que afrontar con energía y *gracias nuevas*. La sociedad actual tiende hacia el poseer, el disfrutar, la eficacia inmediata y el proceso ilimitado en todos los campos. Si, por una parte, deja entrever una *línea secularizante* y materialista, por otra parte manifiesta una sensación de vacío y una *sed de algo más*, a modo de “poderoso y trágico llamamiento a su evangelización” (EN 55; cf. EN 76). Se corre el riesgo de sumergirse en una nueva cultura desprovista de valores permanentes.

-
2. Ver otros documentos: *Catechesi tradendae* 72-73, *Dives in Misericordia* 15 *Dominum et Vivificantem* 25 y 66; *Redemptoris Mater* 24. “En la economía de la gracia, actuada bajo la acción del Espíritu Santo, se da una particular correspondencia entre el momento de la Encarnación del Verbo y el del nacimiento de la Iglesia. La persona que une estos dos momentos es María. En ambos casos su presencia discreta, pero esencial, indica el camino del nacimiento del Espíritu... También en la Iglesia ella sigue siendo una presencia materna” (RM 24). Ver estudios sobre este tema en: J. ESQUERDA BIFET, *L'azione dello Spirito Santo nella maternità e missionarietà della Chiesa*, en: *Credo in Spiritum Sanctum*, Roma, Lib. Edit. Vaticana 1983, 1293 - 1306. También: *En cenáculo con María, Iglesia misionera hacia el año 2000*, México 1987.

Sigue siendo válida la descripción del concilio Vaticano II sobre la situación actual: En nuestros días, el género humano, admirado de sus propios descubrimientos y de su propio poder, se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo, sobre el sentido de los esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad" (GS 3).

Parece que nuestra sociedad actual se prepara para pasar a un "nuevo período de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados" (GS 4). Mientras se dispone de nuevos medios para construir una humanidad como familia de hermanos, basados en la solidaridad universal, al mismo tiempo surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica (ibidem). (3).

Probablemente nos encontramos ante *el mayor desafío* que ha conocido la historia de la Iglesia, en cuanto que no se rechaza directamente a Dios ni a los valores evangélicos, sino que se pregunta qué pueden aportar esos valores al sentido de la existencia humana. Esa sociedad de línea secularizante pregunta sobre la *experiencia de Dios*, ante la sensación de un "silencio" y de una "ausencia" del mismo Dios. Es una sociedad "icónica", que pide signos, testigos y experiencias. Las ansias de *unidad universal* tropiezan con la realidad del corazón humano, que "sienten en sí mismos la división, que tantas y tan graves discordias produce en la sociedad"(GS 10).

La Iglesia se encuentra, pues, en el nuevo "areópago" de una sociedad que necesita testigos del *misterio de Cristo*, para iluminar el misterio *del hombre* y para construir una humanidad unificada por el amor. Está en juego el cómo descifrar el misterio del hombre, de su existencia y de su convivencia e historia, a la luz del misterio de Cristo.

La *paradoja* del momento actual consiste en que esta sociedad secularizante, desunida y alejada del evangelio, busca ansiosamente a un Dios que sea cercano a los problemas del hombre. Se intuye que sin Dios

-
3. La nueva evangelización reclama de la misma Iglesia una actitud de mayor solidaridad y *comunión*, para colaborar en la construcción de una humanidad basada en el amor. Se percibe, a la luz de la fe, un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres Personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra 'comunión'. Esta comunión, específicamente cristiana, celosamente custodiada, extendida y enriquecida con la ayuda del Señor, es el alma de la vocación de la Iglesia a ser 'sacramento', en el sentido ya indicado" (*Sollicitudo rei socialis* 40).

la vida sería un absurdo; pero ese Dios parece ser extraño al problema del dolor, del mal y de la muerte. *Se buscan testigos* que hayan encontrado a Dios en las mismas circunstancias en que viven y han vivido los demás mortales en toda la historia humana. “Paradójicamente, el mundo, que a pesar de los innumerables signos de rechazo de Dios lo busca, sin embargo, por caminos insospechados y siente dolorosamente su necesidad, el mundo exige de los evangelizadores que le hablen de un Dios a quien ellos mismos conocen y tratan familiarmente, como si estuvieran viendo al invisible” (EN 76).

La Iglesia, como comunidad de creyentes en Cristo, se plantea *tres preguntas acuciantes*:

- ¿Qué eficacia tiene en nuestros días la energía escondida de la Buena Nueva, capaz de sacudir profundamente la conciencia del hombre?
- ¿Hasta dónde y cómo esta fuerza evangélica puede transformar verdaderamente al hombre de hoy?
- ¿Con qué métodos hay que proclamar el evangelio para que su poder sea eficaz? (EN 4).

El momento actual puede, pues, presentar “el desafío más radical que ha conocido la historia”. La Iglesia está llamada a “dar un alma a la sociedad moderna”, evangelizando “en términos totalmente nuevos”, para “proponer una nueva síntesis creativa entre evangelio y vida”. Los evangelizadores deben ser “expertos en humanidad, que conozcan a fondo el corazón del hombre de hoy, participen en sus gozos y esperanzas... y, al mismo tiempo, sean contemplativos enamorados de Dios”, capaces de “poner el mundo moderno en contacto con las energías vivificantes del evangelio” (Juan Pablo II, Discurso al Simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa, 11.10.85). (4).

La tarea de la Iglesia en cada nueva época consiste en emprender *una acción evangelizadora* que responda a las *nuevas situaciones*. La Iglesia “existe para evangelizar” (EN 14), porque nacida de la misión de Jesucristo, es enviada por él (EN 15). La naturaleza de la evangeliza-

4. El discurso de Juan Pablo II en la inauguración del CELAM III, en Puebla (28.1.79), recuerda la necesidad y urgencia actual de anunciar “la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia, la verdad sobre el mundo” (cf. *Puebla* 484).

ción tiene diversas perspectivas: "Evangelizar significa llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influencia, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad" (EN 18), alcanzar y transformar con la fuerza del evangelio los intereses, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación (EN 19). Todo cristiano participa de esta misión evangelizadora, pero, de modo especial, los sacerdotes ministros, las personas consagradas y los laicos comprometidos.

La nueva evangelización debe llegar al *hombre concreto* en toda su hondura de criterios, escala de valores y actitudes, así como a la *comunidad humana* en su propia cultura y situación histórica y social. "A partir de la persona llamada a la comunión con Dios y con los hermanos, el evangelio debe penetrar en su corazón, en sus experiencias y modelos de vida, en su cultura y ambientes, para hacer una nueva humanidad con hombres nuevos y encaminar a todos hacia una nueva manera de ser, de juzgar, de vivir y de convivir. Todo esto es un servicio que nos urge" (*Puebla* 350).

Una nueva evangelización reclama la *inserción* de la Iglesia en una *nueva cultura naciente* de dimensiones cósmicas. Se trata de evangelizar al hombre concreto en sus circunstancias sociológicas e históricas. "Este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión ...a través del misterio de la Encarnación y de la redención" (RH 14). Pero esta actuación misionera de la Iglesia apunta a una renovación del corazón del hombre: "No se avanzará en este camino difícil de las indispensables transformaciones de la estructura de la vida económica, si no se realiza una verdadera conversión de las mentalidades y de los corazones" (RH 16).

3. Renovación de la comunidad eclesial para una nueva evangelización

En todas las épocas de la historia de la Iglesia, ante una nueva situación humana o eclesial, se ha sentido la necesidad de una mayor renovación evangélica. Nuestra época postconciliar del Vaticano II, que se encuadra entre dos milenios, nos indica que "el concilio ecuménico representa el fundamento y el comienzo de una gigantesca obra de evangelización del mundo moderno" (Juan Pablo II, Discurso 11.10.85). Por esto se necesitan "nuevos santos para evangelizar el hombre de hoy" (*ibidem*).

En la exhortación apostólica sobre el laicado, el Papa insiste en una *renovación evangélica* por parte de toda la Iglesia: El concilio Vaticano II ha pronunciado palabras altamente luminosas sobre la vocación universal a la santidad. Se puede decir que precisamente esta llamada ha sido la consigna fundamental confiada a todos los hijos e hijas de la Iglesia, por un concilio convocado para la renovación evangélica de la vida cristiana... Es urgente, hoy más que nunca, que todos los cristianos vuelvan a emprender el camino de la renovación evangélica (*Christifideles laici* 16).

Se abren nuevos campos de evangelización, que necesitan ver un cristianismo y una Iglesia más renovada, al estilo de los santos y según las líneas conciliares: “La Iglesia encierra en su propio seno a pecadores y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y la renovación” (LG 8).

Esta renovación evangélica se concreta en una transparencia del misterio de Cristo y de su mensaje. Entonces “la claridad de Cristo resplandece sobre la faz de la Iglesia” (LG 1). Es siempre renovación en el *Espíritu*, que guió a Cristo hacia el *desierto* (oración), hacia la predicación y hacia la *evangelización de los pobres* (Lc 4, 1-18). Por esto, “el Espíritu Santo... con la fuerza del evangelio rejuvenece a la Iglesia, la renueva incesantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo” (LG 4).

Una nueva evangelización reclama *nueva disponibilidad* por parte de los evangelizadores. El acierto en la metodología pastoral y en las expresiones doctrinales y prácticas, depende en gran medida de la disponibilidad del corazón. Los conceptos y las explicaciones sobre la misión nacen siempre de actitudes previas del corazón hacia la persona de Cristo en toda su realidad de Hijo de Dios, hecho hermano nuestro, muerto y resucitado, Salvador universal.

La *toma de conciencia* sobre la propia *responsabilidad misionera* actual, de parte de personas y de las instituciones y comunidades, depende de una *profunda renovación interior* (no interiorista), que se traduce en convicciones, decisiones y compromisos concretos: “Como la Iglesia es toda ella misionera y la obra de la evangelización es deber fundamental del Pueblo de Dios, el concilio invita a todos a una profunda renovación interior, a fin de que, teniendo viva conciencia de la propia responsabilidad en la difusión del evangelio, acepten su participación en la obra misionera entre los gentiles” (AG 35).

Pablo VI propuso a toda la Iglesia un examen sobre su disponibilidad y preparación evangelizadora, a partir de una profunda renovación espiritual. He aquí sus preguntas incisivas:

“¿Qué es de la Iglesia, (diez) años después del concilio? ¿Está anclada en el corazón del mundo y es suficientemente libre e independiente para interpretar al mundo? ¿Da testimonio de la propia solidaridad hacia los hombres y al mismo tiempo del Dios Absoluto? ¿Ha ganado en ardor contemplativo y de adoración, y pone más celo en la actividad misionera, caritativa, liberadora? ¿Es suficiente su empeño en el esfuerzo de buscar el restablecimiento de la plena unidad entre los cristianos, lo cual hace más eficaz el testimonio común, con el fin de que el mundo crea?” (EN 76).

Una “Iglesia del nuevo advenimiento”, que vive siempre en “estado de misión” (RH 20), es una Iglesia cercana al hombre. Su capacidad de inserción y de servicio, nace de su propia inserción en el corazón y en el mensaje de Cristo.

La verdad sobre Cristo, sobre el hombre y sobre el mundo, aparecen en una Iglesia “cuerpo” (expresión de Cristo), “pueblo” (propiedad espousal de Cristo, “reino” (inicio y anunciadora del reino definitivo), “sacramento” (signo transparente y portador de Cristo), “esposa” y “madre” (fiel a Cristo e instrumento de su vida divina).

Solamente una auténtica renovación eclesial, de línea evangélica, es decir, de actitud oracional, relacional y de compromiso de caridad, dará paso a un *discernimiento acertado* y a una verdadera *disponibilidad misionera*. Es la renovación que se realiza en toda época histórica a la luz de las bienaventuranzas, del Padre nuestro, del mandato del amor y del bautismo.

A la nueva evangelización se le abren *nuevos campos de evangelización*, en cuanto que las circunstancias de los mismos han cambiado profundamente. De ahí que se pueda hablar de “opción preferencial” (no exclusiva ni excluyente) por los *pobres* y los *jóvenes* (Puebla 1134-1205), y de atención particular a la *familia*, al campo del *trabajo*, de la *justicia social*, de la *cultura*, etc.

La Iglesia está llamada a hacer llegar el evangelio hasta el corazón de los pueblos y de las *culturas*. Los elementos fundamentales de toda situación humana tienen siempre una raíz cultural. La cultura es un

conjunto de criterios, valores y actitudes del hombre frente a la realidad del cosmos sin olvidar la trascendencia humana. Hay que anunciar el misterio del Verbo encarnado (Jn 1, 14) en las circunstancias humanas concretas, para valorarlas, purificarlas y llevarlas a la plenitud en Cristo. El apóstol necesita una actitud de fidelidad y de "inculturación", previa en el mismo evangelio para poder transmitirlo e insertarlo adecuadamente. (5).

La renovación de la comunidad eclesial dará como fruto un nuevo modelo de Iglesia, en el sentido de hacerla más transparente de evangelio y más cercana al hombre de hoy. La renovación es siempre una fidelidad más generosa. La dinámica misionera de la Iglesia no deriva de una nueva teoría sobre la misión, sino de una vivencia más comprometida del *mandato misionero* confiado por Cristo a la misma Iglesia en cuanto tal.

4. Renovación de los agentes de pastoral

Cuando hablamos de renovación nos referimos principalmente a la renovación evangélica de las personas que componemos la Iglesia y, de modo particular, a todos los creyentes en cuanto "Apóstoles", es decir, como agentes de pastoral. Entre estos agentes hay que destacar a las personas que asumen algún compromiso más permanente.

Los campos que se abren para una nueva evangelización se descubren por un proceso de *discernimiento de los signos de los tiempos*. Los acontecimientos, iluminados por la palabra de Dios, dejan entrever los planes salvíficos de Dios, que llaman a más contemplación y a más compromiso de caridad: "El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios" (GS 11). Sólo así es posible "escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad" (GS 4).

-
5. El tema de la *inserción* presenta diversas facetas ("encarnación", "inmanencia", "liberación", "cercanía", "inculturación", etc.). El problema viene tratándose desde antes del concilio Vaticano II, cambiando de nombre y de aplicación. Todas esas facetas tienen la misma base teológica, con diversas aplicaciones concretas. Actualmente se aplica a la vida consagrada como *insertada* en el mundo. Respecto a la "inserción" en la cultura ("inculturación"): LG 13, 17; GS 53 - 58, 62; AG 3, 10-11; en 63 - 65; RH 12; Puebla 172 - 178; 385 - 443. Ver documento de la Comisión Teológica Internacional (octubre de 1988): *Fe y culturas*, en: "La Civiltà Cattolica" 140 (1989) pp. 158 - 177.

Este discernimiento de los acontecimientos es siempre a la *luz de la palabra de Dios y del Espíritu Santo*: “Es propio del todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada” (GS 44). La presencia, luz y acción del Espíritu Santo lleva siempre hacia el “desierto” (oración) y hacia la caridad o evangelización de los pobres (Lc 4, 1-18; cf. EN 75).

En una nueva evangelización, el problema más urgente es el de la renovación de los agentes de pastoral. Las “actitudes interiores del apóstol” (EN 74) son garantía de la autenticidad de la evangelización.

Estas actitudes de *espiritualidad apostólica* se concretan en convicciones y decisiones como respuesta a las nuevas gracias de Dios, que convierte al Apóstol de hoy en signo creíble y transparente del evangelio. Se trata de la *autenticidad* como testimonio de experiencia de Dios (EN 76), servicio de la *unidad* que construye la comunidad en el amor de comunión (EN 77), servicio de la *verdad evangélica* íntegra y de valor universal (EN 78), dedicación al apostolado con el amor o *celo apostólico* de los santos evangelizadores (EN 79 - 80), servicio de *maternidad de Iglesia* que encuentra en *María* su figura o personificación (EN 81- 82).

Estas cualidades del Apóstol son exigencias del *dinamismo evangelizador de la Iglesia*, que “da testimonio de Dios, revelado en Cristo por el Espíritu..., anuncia la Buena Nueva..., engendra la fe que es conversión del corazón, da la vida..., conduce al ingreso en la comunidad de los fieles que perseveran en la oración, en la convivencia fraterna y celebran la fe y los sacramentos de la fe, cuya cumbre es la eucaristía” (*Puebla* 356-359).

Evangelizar al hombre en su situación concreta es un proceso de *liberación*, que no puede realizarse sin Apóstoles impregnados de evangelio. La liberación integral cristiana está marcada por el signo de la *esperanza*. Es liberación que abarca todo el ser humano, “inclusive la dimensión política” (*Puebla* 515) y lo orienta hacia el “más allá del tiempo y de la historia... más allá del hombre mismo” (EN 28). Es liberación inmanente y trascendente (EN 27), que hace de todo hombre y de toda la comunidad una imagen de Dios Amor. Los medios para conseguir esta liberación serán, pues, “evangélicos”, inspirados en el mandato del amor y en las

bienaventuranzas. Los evangelizadores necesitan una actitud contemplativa de fidelidad a la palabra y una vida de auténtica pobreza. (6).

La renovación de los agentes de pastoral se traduce en una más ilusionada y tenaz acción evangelizadora. Para emprender una nueva evangelización, los Apóstoles de hoy deben renovarse en su actitud relacional con Dios (*contemplación*), en la capacidad de insertarse en el mundo (*inserción*), en la coherencia con el evangelio (*autenticidad*) y en el sentido de trascendencia (*esperanza*).

5. Renovación según los carismas de la propia vocación y estado de vida

Toda renovación cristiana se realiza siempre a la luz del "Padre nuestro", de las "bienaventuranzas" y del "mandato del amor". Se trata de ahondar en la actitud filial y relacional con Dios (*oración*) y en la caridad, a ejemplo de Cristo y en unión con él. Por esto, es una actitud de *bautismo* o de configuración con Cristo.

Más allá del propio carisma y vocación específica, y precisamente en la base de esa realidad vocacional, está la *vocación cristiana* a la perfección y al apostolado. Si no hubiera renovación en estas raíces cristianas, no habría tampoco renovación en la vocación específica y estado de vida.

La actitud cristiana más profunda es *relacional*: Encuentro con Cristo, seguimiento, unión, amistad, imitación... A partir de ahí es posible la propia transformación (configuración) en Cristo. Es una dinámica de "vida en el Espíritu" (Rom 8, 9), "vida en Cristo" (Col 3, 3), vida en Dios Amor: "En el Espíritu, por Cristo, al Padre" (Ef 2,18).

Todo cristiano se compromete a *compartir la vida con Cristo*, a raíz de una opción fundamental por él. Este supone una *actitud coherente*, como proceso de sintonía con los cristianos de Cristo, con su escala de valores y con sus actitudes. Es la actitud "teologal" (virtudes teologales) de fe (pensar como Cristo), esperanza (sentir o valorar las cosas como Cristo), caridad (amar como Cristo), que se concreta en las virtudes morales y que se refuerza con los dones del Espíritu Santo.

6. La "inserción" evangélica del apóstol entre los pobres exige una actitud de *pobreza de corazón* (contemplación de la palabra de Dios) y de *pobreza de vida* (desprendimiento real para darse a sí mismo). Esta actitud es indispensable para realizar la liberación integral. Ver: *Instrucción sobre la libertad cristiana y liberación*, 22 de marzo de 1986, n 67 - 70; Puebla 470 - 562.

Esta vocación, aceptada y vivida gozosamente, para ser santo y apóstol, se concreta en lo que podríamos llamar "estado de vida": *laicado, vida consagrada, sacerdocio ministerial*.

El eventual fallo previo en las exigencias de la vocación cristiana a la perfección y al apostolado, comportaría un desfase y una desorientación en la vocación específica. Al mismo tiempo, los carismas específicos personales o de la propia institución (movimientos apostólicos o espirituales, instituciones de vida consagrada, Iglesias particulares, Presbiterio, etc.), matizan tanto el estado de vida asumido, como las raíces de la vocación cristiana común. La renovación según los carismas funcionales de la propia institución consiste en la fidelidad a los orígenes y la apertura armónica a las nuevas gracias de Dios en épocas sucesivas (7).

La fidelidad a las nuevas situaciones, que comportan nuevas gracias, sólo es posible a partir de una profundización más fiel y generosa respecto a los carismas y vocaciones específicas. No existiría renovación cristiana de ninguna vocación, sin "renovación evangélica" (*Christifideles laici* 16).

La *renovación del laicado*, para una nueva evangelización, abarca diversos aspectos: *inserción* en las estructuras humanas, a modo de *fermento* o de *valores evangélicos*, en *comunión* de Iglesia, con la *responsabilidad misionera* que comporta esta vocación específica (cf. LG 31). "La condición eclesial de los fieles laicos se encuentra radicalmente definida por su novedad cristiana y caracterizada por su índole secular" (*Christifideles laici* 15; cf. nn. 5, 7, 14, 64).

La *renovación de la vida consagrada* por la práctica permanente de los consejos evangélicos, está en la línea de ser "signo y estímulo de la caridad" (LG 42). Es el signo fuerte y expresivo de cómo ama Jesús: Dándose él mismo (pobreza), sin pertenecerse (obediencia), como consorte o esposo de toda la humanidad (castidad o virginidad). La vida consagrada es "expresión más plena de la consagración bautismal". (*Redemptionis donum* 7,) que tiene que vivirse con "la alegría de pertenecer exclusivamente a Dios" (ibidem 8). Su "participación en el apostolado de la Iglesia" nace del "testimonio de amor sponsal a Cristo" (ibi-

7. Ver: F. CIARDI, *Los fundadores, hombres del Espíritu, para una teología del carisma del fundador*, Madrid, Paulinas 1983 (*I Fondatori uomini dello Spirito, per una teologia del carisma di fondatore*, Città Nuova 1982).

dem 15) y una consagración “según el modelo de la consagración de la misma Madre de Dios” (ibidem 17).

La *renovación del sacerdocio ministerial* está en la línea de ser signo personal (sacramental) del Buen Pastor, Cabeza de la Iglesia y Sacerdote. Para obrar “en su nombre” o “en persona de Cristo” (PO 2), se necesita presentar el testimonio de un *seguimiento evangélico*, como el de los Apóstoles, que es pauta de todo seguimiento. En cada época histórica es necesario presentar con claridad la fisonomía del Buen Pastor que “da la vida” (Jn 10, 11s), a través de una actitud de *servicio* (PO 1), de misión que consagra toda la vida (PO 2), de comunión o “fraternidad sacramental” (PO 8), de “misión universal” (PO 10), que se manifiesta en el “gozo pascual” de dar el “máximo testimonio del amor” (PO 11), como “instrumento vivo de Cristo Sacerdote” (PO 12) y como “santidad ejerciendo incansablemente sus ministerios en el Espíritu de Cristo” (PO 13) y “ascesis propia del Pastor de almas” (PO 13). Para poder hacer este “servicio de la nueva humanidad” (PO 16), hay que presentar en la propia vida las virtudes del Buen Pastor, que fue pobre, obediente y casto (PO 15-17).

Toda vocación cristiana (laical, religiosa o consagrada y sacerdotal) se renueva por una mayor imitación de la *vida apostólica* de los doce Apóstoles: Seguimiento evangélico, disponibilidad misionera, fraternidad o vida comunitaria.

6. Renovación como servicio y amor a la Iglesia, misterio, comunión y misión

Para responder a las exigencias de una nueva evangelización es necesario profundizar en el “sentido” de la Iglesia, concretado en *servicio y amor* a su realidad de misterio (signo de la presencia de Cristo), comunión (fraternidad) y misión (comunidad evangelizadora). La renovación cristiana tiene siempre dimensión personal y eclesial.

El punto de partida del concilio Vaticano II es la realidad de Iglesia “sacramento” o “misterio”, es decir, signo transparente y portador de Cristo. Esta misma realidad es de fraternidad (comunión) y de misión evangelizadora: “Ya que la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano, ella se propone presentar a sus fieles y a todo el mundo con mayor precisión su naturaleza y su misión universal” (LG 1).

En la medida en que cada persona e institución eclesial tenga conciencia de esta realidad de fe, se convertirá en *signo eficaz de evangeli-*

zación. La Iglesia primitiva será siempre el punto de referencia de toda renovación eclesial auténtica: Una comunidad eclesial que, con María, escucha la palabra, celebra la eucaristía, comparte los bienes, es un "solo corazón y una sola alma". De este modo, recibe nuevas gracias del Espíritu Santo para evangelizar "con audacia" (Hechos 1, 14; 2, 42-47; 4, 31-34).

Cada vocación, estado de vida, institución y carisma, tiene dimensión eclesial y misionera. Todo es para servir y amar a la Iglesia, no para servirse de la Iglesia. De este modo todo servirá a la edificación del único cuerpo de Cristo y único Pueblo de Dios (1 Cor 12, 12). No habría respuesta adecuada a la llamada para una nueva evangelización; si no se profundizara en el sentido del amor de Iglesia: "Amó a la Iglesia y se entregó en sacrificio por ella" (Ef 2, 25).

La *vida laical* se inserta en el mundo para impregnarlo de espíritu evangélico. El grado de esta "inserción" radica en la "renovación evangélica" (*Christifideles Laici* 16), vivida en la comunión y en la misión de Iglesia. "La comunión genera comunión, y esencialmente se configura como comunión misionera... La comunión representa la fuente y el fruto de la misión: La comunión es misionera y la misión es para la comunión". (ibidem, 32).

La *vida consagrada* forma parte del *misterio* de la Iglesia como signo fuerte de las bienaventuranzas, "signo y estímulo de la caridad" (LG 42). No es una fuerza humana apoyada en el número o en las cualidades, sino un poder evangélico puesto al *servicio incondicional* de la comunión y de la misión de la Iglesia. "En el apostolado que desarrollan las personas consagradas, su amor esponsal por Cristo se convierte de modo casi orgánico en *amor por la Iglesia* como Cuerpo de Cristo, por la Iglesia como Pueblo de Dios, por la Iglesia que es a la vez Esposa y Madre" (*Redemptionis donum* 15).

El *sacerdocio ministerial* es ministerio o servicio especial a Cristo prolongado en la Iglesia. Por esto "la fidelidad a Cristo no puede separarse de la fidelidad a la Iglesia" (PO 14). Formar parte del signo "sacramental" de la Iglesia comporta vivir de modo especial la comunión y la misión. Los sacerdotes ministros "hallarán la unidad de su propia vida en la unidad misma de la misión de la Iglesia" (PO 14). La espiritualidad sacerdotal ante una nueva evangelización comporta la toma de conciencia de *ser* y de *hacer* Iglesia madre. "Que la verdad sobre la ma-

ternidad de la Iglesia, a ejemplo de la Madre de Dios, se haga más cercana a nuestra conciencia sacerdotal... Se trata de una característica de nuestra personalidad sacerdotal, que expresa precisamente su madurez apostólica y su fecundidad espiritual" (Juan Pablo II, Carta del Jueves Santo, 1988).

Hay *servicios especiales de Iglesia* que tienen una repercusión insospechable para la nueva evangelización. Son *servicios relacionados con los carismas de dirección*, que siempre apuntan a la construcción de la unidad en la caridad: Organismos de la curia romana, curias generalicias y diocesanas, institutos de educación, etc. Son carismas estrechamente relacionados con el carisma de Pedro (que "preside la caridad universal"), con el carisma de los Apóstoles, con el carisma de los fundadores. La renovación de estos servicios debe ser en la línea de la contemplación de la palabra y de la vida de pobreza, para dejar transparentar esos dones o carismas del Espíritu Santo. (8).

La *unidad vital* entre personas, comunidades, vocaciones, ministerios, instituciones, etc, cuando se basa en la *comunidad eclesial*, se convierte en signo eficaz de evangelización (cf. Jn 17, 28), es decir, en "un hecho evangelizador" (*Puebla* 663).

Entre todos los que integramos armónicamente la Iglesia, formamos una nueva "maternidad en el Espíritu Santo", cuya máxima expresión se encuentra en María Madre de la Iglesia (*Redemptionis Mater* 44).

7. Nueva evangelización: aportación del evangelio al nacimiento de una nueva cultura

La comunidad humana se construye en un caminar histórico, con coordenadas de espacio y de tiempo. La igualdad fundamental de todo ser humano abarca épocas históricas diferentes y elaboraciones culturales diversas, dentro de una herencia común que va enriqueciendo con los valores particulares de cada pueblo y de cada persona.

A través de la historia, se han *sucedido cambios culturales* de gran envergadura: paso de una sociedad agrícola a una sociedad industrial o tec-

8. Ver la parte introductiva de la Constitución Apostólica *Pastor Bonus* (20 de noviembre de 1982). Hay que recordar que el amor de los santos a la Iglesia se expresaba en una actitud de "comunidad" nacida de un verdadero espíritu de contemplación y de una vida de auténtica pobreza evangélica. Ver: AA.VV., *Mysterium Ecclesiae in conscientia sanctorum*, Roma, Teresianum 1967; *La Chiesa sacramento di comunione*, Roma, Teresianum 1979; M. J. LE GUILLOU, *Mission et unité, les exigences de la comunión*, Paris 1964; H. de LUBAC, *Meditaciones sobre la Iglesia*, Madrid, Encuentro 1980.

nológica, movimientos migratorios intercontinentales, "encuentros" de otros continentes, etc. El paso al tercer milenio del cristianismo parece señalar el inicio de una época cultural nueva, con todos sus riesgos, ventajas, méritos y defectos.

Los elementos básicos de una cultura se resumen en tres relaciones: Relación del hombre con sus semejantes, relación con el cosmos, relación con la trascendencia o el más allá (Dios). El evangelio se anunció y sigue anunciándose a culturas diferentes, para respetar y salvar los valores auténticos, purificarlos de posibles escorias y llevarlos a una plenitud en Cristo. (9).

La urgencia básica de una nueva evangelización es debida principalmente a este cambio cultural o también a la situación cultural presente que tiene el riesgo de perder grandes valores auténticos acuñados durante siglos. Es ya un motivo para una nueva evangelización el hecho de descubrir los valores culturales del pasado (por ejemplo, las raíces culturales cristianas del Occidente, los valores de la piedad popular, etc). Se trata de salvar estos valores de una posible pérdida y de convertirlos en factores determinantes de una nueva época histórica y cultural. También será motivo de una nueva evangelización el individualizar y apreciar los valores culturales de una Iglesia local y de un pueblo, para prepararlos a un encuentro con el evangelio.

Parece que la urgencia mayor de una nueva evangelización proviene de un cambio cultural que se está gestando a nivel cósmico, y que puede determinar los cambios del futuro de la humanidad: Informática y telemática, dominio de las leyes de la genética, descubrimiento del universo, megalópolis, movilidad humana pluralista a nivel mundial, sentido de solidaridad universal...

La Iglesia, en personas y estructuras, necesita ser un *signo creíble* del evangelio para insertarse en este proceso actual de cambio cultural (modernidad). La autenticidad evangélica debe armonizarse con el análisis verdaderamente científico de la realidad humana geográfica, histórica y situacional.

9. Definición de la "inculturación", según la Comisión Teológica Internacional: "Il proceso d'inculturazione può definirsi come lo sforzo della Chiesa per far penetrare il messaggio di Cristo in un determinato ambiente socio culturale, invitandolo a credere secondo tutti i suoi valori propri, dato che questi sono conciliabili con il Vangelo" (n. 11 del Documento "Fede e inculturazione", citado arriba en la nota 5).

En una sociedad, que tiende hacia los *valores palpables e inmediatos*, pero que no deja de sentir la *sed de Dios* y de trascendencia, se necesita presentar una *Iglesia* (y unos creyentes) que sea *signo creíble del encuentro con Dios* y con Cristo su Hijo resucitado (*Iglesia misterio*). La cultura, en su nivel de relación del hombre con el ambiente, necesita ver el signo de trascendencia y de valores permanentes, para apreciar mejor lo palpable y para convertirlo en una actitud de compartir como hermanos de un presente y de un futuro. La "ecología" recobra su valor a la luz de la trascendencia y de la escatología o encuentro final de la humanidad y de la creación con Cristo resucitado.

En una sociedad que ha producido *divisiones y desigualdades* absurdas, pero que hoy siente más que nunca el deseo de *unidad y de solidaridad*, se necesita presentar una comunidad eclesial que sea factor de *unidad y comunión* (cf. Sollicitudo Rei Socialis 40).

En una sociedad que parece *alejada de los valores permanentes del evangelio*, pero que aprecia tal vez más que en otras épocas la persona de Cristo, se necesitan signos vivientes y *testigos del evangelio* que vivan su dimensión misionera comprometida a nivel personal y social.

El evangelio no es extraño ni forastero a ninguna cultura, como tampoco se identifica con alguna de ellas. Pero "sólo desde dentro y a través de la cultura, la fe cristiana llega a hacerse histórica y creadora de la historia" (*Christifideles Laici* 44). La construcción del Reino, que ya se inicia en esta tierra "convocando" a la comunidad humana en torno a Cristo (Ecclesia), es una síntesis creativa entre evangelio y vida cultural. "El evangelio, y por consiguiente la evangelización, no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el Reino que anuncia el evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del Reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas" (EN 20).

La *nueva cultura naciente* puede desembocar en un secularismo feroz, que seguiría marginando a los pueblos pobres y que seguiría segando vidas endebles y vidas en flor; sería una cultura de muerte. También podría llegar a identificar al hombre con su ambiente material, esclavizándolo en su riqueza y progreso inmediato, y cortándole toda posibilidad de pensar por sí mismo sobre el sentido de la vida y de la trascendencia; sería la esclavitud más monstruosa producida por la historia. Pero también puede llegar a ser *una cultura de solidaridad humana* basa-

da en la comunión de hermanos, que logre recuperar el verdadero "yo" de la persona (como *donación*, a imagen de Dios Amor) y que haga del cosmos un hogar en armonía para todos, como preparación de "un nuevo cielo y de una nueva tierra" (Apoc. 21, 1).

Esta *nueva cultura de "comunión"* es posible, si se emprende audazmente *una nueva evangelización* por parte de personas y de comunidades que sean testigos de las bienaventuranzas y del mandato del amor. El efecto de la nueva evangelización se producirá por un proceso de "ósmosis" de los valores cristianos, que impregnan cada vez más la vida personal y social, hasta hacer más explícita y comprometida la aceptación de la persona y del mensaje de Cristo. Este proceso de "ósmosis" supone, al mismo tiempo, el anuncio explícito y el testimonio claro.

Mientras esta nueva evangelización se vaya llevando a efecto, las miserias humanas no dejarán de existir, debido a las consecuencias del pecado original y a las nuevas formas de egoísmo humano que tienen lugar en cada época histórica. Por esto hay que apuntar a *nuevas formas de caridad*, que lleguen a los más pobres y a los *nuevos pobres*.

El mensaje evangélico, anunciado "nuevamente" en cada época histórica y en cada cambio de cultura, se hace signo viviente en cada persona y en cada comunidad eclesial, para "gritar" que Dios Amor, revelado por Cristo, ama a cada ser humano de modo irrepetible y que le capacita para amar y cumplir una misión terrena también irrepetible.

La aportación del evangelio a una nueva cultura naciente consistirá en hacer realidad el proyecto progresivo de liberación integral del hombre y de la sociedad, para llegar a ser, cada vez más, la "civilización del amor" (Pablo VI). El anuncio más claro del mensaje evangélico (que incluye el testimonio de testigos auténticos y coherentes) insertará en el mundo una cultura de solidaridad y de "comunión", basada en el mandato de amor.

La "cultura" del tener, poseer y disfrutar, es cultura de muerte porque margina a millones de seres vivientes. La *cultura del ser* se construye con la actitud de donación. "El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud, si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás" (GS 24). "El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene" (GS 35). Esta cultura ha tenido origen en el *misterio de la encarnación* (GS 22). Necesitamos una *nueva evangelización* para la *civilización del amor* (Juan Pablo II, Santo Domingo, 1984).

LA REVOLUCION RELIGIOSA EN EL UMBRAL DEL TERCER MILENIO

Alberto Methol Ferré

Comenzamos de modo algo abrupto, con un lenguaje poco familiar para tal objeto que, sin embargo, como veremos, la historia no sólo permite, sino que vuelve conveniente.

Cristo es la única revolución permanente de la historia. El Evangelio es la revolución insobrepasable de la historia, la medida de todas las revoluciones posibles. Es la levadura, la gestación del Reino de Dios en la historia, hacia el allende de la historia, el nuevo cielo y la nueva tierra.

Cristo y su Espíritu, que abarca toda la historia, tiene su prosecución visible en la Iglesia que, por eso es católica, universal. La Revolución permanente de Cristo es la matriz de la Iglesia. La Iglesia es Sacramento de Cristo en la humanidad.

El Espíritu de Cristo alienta en forma misteriosa en la historia. La visibilidad de la historia es sólo la punta del iceberg invisible de la misma historia. Lo invisible desborda siempre lo visible, pero éste, con sus límites y particularidades, nunca transparente, siempre trascendido, manifiesta significaciones que bullen en lo profundo. Sólo asoma una punta de las significaciones, pero por esas puntas escala y se alimenta la inteligencia humana de la historia.

Cristo y su Espíritu transcurre en la intimidad inefable de las personas, de los modos y formas más imprevisibles, ya que es movimiento de libertad, conversión o rechazo, y se manifiesta en lo colectivo de la historia. Y es en lo cultural y social de la historia visible de los hombres, donde se pueden señalar eclipses y resurgimientos de la Iglesia de Cristo. La Iglesia no sólo es inabarcable a la mirada de su misterio radical, sino que también se opaca: ella se mueve en círculo del mal y el error en la historia, y el pecado de los hombres, objetivado en estructuras

sociales, puede ocultar el poder indefectible del amor y verdad que sostiene y constituye el fondo de la misma Iglesia.

De ahí los "altibajos" históricos de la Iglesia. De ahí la dinámica siempre exigente de reforma. Hay momentos, períodos de la historia, en que la Revolución permanente de Cristo parece eclipsarse; hay también lo contrario, la superación de los eclipses, que culminan en un gran resurgimiento, en grandes "revoluciones religiosas" en la historia. Por eso, desde Pentecostés, la Iglesia católica ha realizado (y realizará) según los signos de los tiempos, muy diversas revoluciones religiosas.

La única Revolución genera y se expresa en múltiples revoluciones en la historia. En nuestro tiempo, se hace patente en la revolución religiosa del Concilio Vaticano II y los Pontificados de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II. Vivimos la gran revolución religiosa que abre el tercer milenio de vida de la Iglesia.

El Vaticano II, Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II es el marco de referencia y comprensión de la Iglesia evangelizando en la apertura del tercer milenio, por primera vez en una dimensión mundial plenamente unificada. Decir Vaticano II, de algún modo incluye ya a Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II. Es un acontecimiento viviente, en proceso.

Y aquí surgen las preguntas: ¿De qué revolución religiosa se trata? ¿Cómo caracterizarla? ¿A qué necesidades responde? ¿De Dónde viene? ¿Cuál su novedad? ¿Qué eclipses específicos trasciende y por qué? ¿Qué nuevas dinámicas y perspectivas abre? ¿En comparación con sus antecedentes, cómo sintetizarla? ¿Qué promesas inaugura a escala de la ecumene mundial? Preguntas necesarias e inmensas. Nos limitamos aquí sólo a señalar algunas líneas que nos parecen esenciales. Algunos nudos significativos, sintéticos, que Pablo VI ha percibido y señalado con peculiar claridad, en el centro mismo de este proceso.

La revolución religiosa del Concilio

No es sencillo comprender unitariamente el acontecimiento del Vaticano II, una complejidad de Constituciones, Decretos y Declaraciones. Uno se puede perder en el laberinto de comentarios y hermenéuticas muy valiosas de tales o cuales textos. Los fragmentos pueden velar la totalidad. Los textos no se cierran sobre sí, forman un conjunto, una totalidad articulada. Corremos siempre el peligro que los árboles oculten el bosque. Y el bosque nunca se entiende sólo, sino dentro de una singular geografía. Hay un diseño y una historia ecológica.

Entonces la pregunta fundamental es ¿cómo situar el Concilio Vaticano II en la historia moderna? Debe ubicársele en relación a los referentes esenciales de la historia secular y eclesial. Sólo una comprensión de esta índole, histórica, global, no esclarece el Concilio, médula de la revolución religiosa que vivimos.

Las preguntas se formulan no desde cualquier lado y momento, sino cuando la situación histórica lo permite. El Concilio había sido, cierto, obra ecuménica, pero el protagonismo principal lo tuvieron las iglesias franco-alemanas. Las Iglesias de América Latina sólo pudieron recrear el Concilio, luego del Concilio. Antes no habían sentido su necesidad, y por ende no habían tenido papel protagónico alguno. América Latina asumió el Concilio con la reflexión de su realidad propia y también a través de Pablo VI: Primero en Medellín (1968), con la mediación de la *Populorum Progressio* (1967); luego en Puebla (1979), con la mediación de la *Evangelii Nuntiandi* (1975). Sólo en Puebla la Iglesia de América Latina alcanzó en sí misma el nivel del Vaticano II, pudo comenzar a entenderlo, al reapropiárselo desde sí.

Para ser nosotros, la percepción del Concilio en la lógica íntima de la historia moderna de la Iglesia se había constituido en cuestión fundamental. La revolución del Concilio era, como se decía, “su puesta al día”. ¿Y “puesta al día” en relación a qué? Sólo en Puebla, al interiorizar el Concilio en y desde nosotros, al lograr por primera vez las Iglesias de América Latina una cierta autoconciencia histórica de sí, pudimos alcanzar la formulación sintética de la significación conciliar.

El objetivo del Concilio era una “actualización”, una puesta al día de la Iglesia con “los tiempos modernos”. Lo que era admitir un desfase, una separación entre fe y cultura moderna, un cierto eclipse de la Iglesia en la modernidad. Lo reiteraría luego Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*: “La ruptura entre Evangelio y Cultura” es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fué también en otras épocas”. (E.N. 20). Nos interesa lo propio del drama de nuestra ruptura actual. ¿Cómo designar esa modernidad? Se entiende, responder a la modernidad no es asumir los desaffos del Islam o del Budismo, por ejemplo, que pueden sí haber sido desafíos de ayer o ser del siglo próximo. También el Islam y el Budismo deben de algún modo responder hoy a la llamada modernidad. Pero la Iglesia vive la modernidad desde que ésta comenzó. ¿Y entonces? No puede ser otra cosa que la asunción de desafíos a los que no había la Iglesia respondido bien, que lo había hecho parcialmente. Constelaciones modernas que le habían quedado de algún modo “fuera”,

irreductibles, opuestas. Es decir, que la habían desbordado. Estas constelaciones pueden resumirse en dos nombres: la Reforma y la Ilustración. La primera un desafío religioso, eclesial. La segunda un desafío secular, "mundano". La Iglesia había dado respuestas pero insuficientes. A la vista estaba. Trento no había reasimilado la "protesta". Y con la Ilustración, de otro modo, por su índole diversa, pasó algo semejante, y todavía peor. El siglo XVIII fue de vacuidad eclesial, de los peores en la historia de la Iglesia. Quizá porque siguió al escándalo de las guerras de religión entre cristianos. Así, esos discernimientos cabales ante la Reforma y la Ilustración todavía estaban en buena medida pendientes en la Iglesia. Sin realizarlos, no hay puesta al día posible. Esa fue la gran tarea del Vaticano II. Más allá de Trento y del Vaticano I, pero no sin ellos, sino desde ellos, yendo más allá.

Una tentación reaccionaria y antihistórica es convertir lo incompleto de Trento y del Vaticano I en su negación. Lo que significa lisa y llanamente una capitulación tardía a la Reforma y a la Ilustración. Una mera capitulación a las vigencias del mundo, a los poderes establecidos. Eso daba incluso una fácil ilusión de progresismo y aplausos. No era así: sólo por Trento y el Vaticano I podía llegar a ser el Vaticano II. Tarea difícil, no apta para renegados.

Es posible que no todos los padres conciliares tuvieran claridad respecto a la formulación unificada de esos dos desafíos que debían resolver necesariamente. Pero en las múltiples respuestas a cuestiones variadísimas, de liturgia, laicos, episcopados, eclesiología, libertad religiosa, etc., todas reconducían inevitablemente, de modo expreso o tácito, a los dos grandes desafíos.

Sin embargo, ya a mediados del siglo pasado, se había planteado con total lucidez la gran cuestión: Toda la cuestión. Ni la protesta había asumido a la catolicidad, ni ésta a la protesta. Un impasse histórico, un fracaso común. ¿Cómo salir de allí? ¿Y cómo hacerlo desde los nuevos hechos seculares del siglo XVIII? ¿Qué movimiento religioso podía trascender a la Ilustración? Fueron las preguntas de Edgar Quinet (1803-1875), uno de los pensadores más religiosos y anticatólicos más notorios e influyentes del siglo XIX, por lo menos en los países latinos de Europa y América. Dice Peguy de Quinet: "ese gran corazón, ese teólogo ejemplar". Quizás sea excesivo, pero en la lectura de los signos de los tiempos incluso es más penetrante que Hegel. Vale siempre la pena, para medir el impresionante camino recorrido por el Concilio Vaticano II, cotejar nuestra actualidad con el clima del Quinet de "los jesuitas"

(1843). “El ultramontanismo o la Iglesia Romana y la Sociedad Moderna” (1844). “El Cristianismo y la Revolución Francesa” (1845), “la Enseñanza del pueblo (1847). “Las revoluciones de Italia (1851). “La Revolución Francesa” (1865). Por lo menos, en América Latina, Quinet es uno de los nombres decisivos de la ruptura de las élites románticas con la Iglesia. Es dilecto maestro (con Jamennais y Michelet) del chileno Francisco Bilbao, el mayor “Apóstol” de la ruptura de América Latina con la Iglesia. Pero vayamos a la mentada interrogación de Quinet: En el fondo, el Credo se ha desenvuelto de continuo. El Concilio de Nicea decretó lo que puede llamarse la declaración de los derechos de Dios; toda la Edad Media trabajó en la declaración de los derechos de la Iglesia; en fin, los tiempos modernos han añadido la Asamblea Constituyente, al antiguo credo la declaración de los derechos del género humano. Estas profesiones de fe, formuladas en distintas épocas, parecen contradecirse y entrechocarse, aunque hayan nacido unas de otras. ¿Quién reunirá en un espíritu, en un símbolo nuevo, esos fragmentos de la legislación divina y humana? He aquí el trabajo que en la actualidad divide y oprime al mundo”. (El Cristianismo y la Revolución Francesa. Sevilla 1879, pág. 89). Por supuesto que Quinet va más allá de una letra aparentemente jurídica. La secuencia de Quinet es Trinidad (Nicea), Iglesia (Gregorio VII - Lutero, Reforma), Mundo (Ilustración, Revolución Francesa).

Sólo la respuesta a la cuestión de Quinet podía devolver a la Iglesia Católica su plena actualidad histórica en estas vísperas del tercer milenio. El nudo gordiano moderno de Quinet, lo cortó el Concilio al ir más allá, con la novedad de su síntesis: Por eso decimos “revolución religiosa”, el “símbolo nuevo” del vaticano II.

La respuesta totalizadora vino por lo que Quinet consideraba entonces un mero lastre histórico: la Iglesia Católica. Modernizar era ir sin la Iglesia y contra la Iglesia. Esta es la sorpresa que todavía hoy desconcierta a todos: Que pueda no ser así más. Incluso que en adelante quizás evangelizar puede ser también “modernizar”.

Toda revolución tiene algo de imprevisible para todos. La historia moderna se comprendía de tal modo que un Vaticano II era inconcebible. Pero el Vaticano II fue posible porque acaeció. ¿Y entonces? Para un Gramsci —en la línea esencial de Quinet— modernizarse desde la fidelidad a sí misma era algo impracticable para la Iglesia: equivalía literalmente a su “suicidio”. El Vaticano II le hubiera parecido “misión imposible”. Todos estos estereotipos se han derrumbado. Si la Iglesia

no es por esencia antimoderna, si es capaz de renovar a la modernidad desde sí misma. la visión habitual que los sedicentes modernos tienen de la Iglesia, ¿no se revela parcial, pobre, insuficiente? ¿No se obligan a replantear todo? No es indispensable la "re-visión" de toda la historia moderna desde el Vaticano II? La remoción está todavía por hacerse, y sus efectos son incalculables.

Este es el giro tan grande en que estamos inmersos, y que la mayor parte de nuestros contemporáneos, incluso católicos, no atinan a medir sus alcances. Lo caduco sería la vieja imagen de la modernidad, no la Iglesia. Esto es subrepticamente el mundo recibido al revés. Pero de alguna forma estaba pre-contenido potencialmente en ese mundo recibido, preparado, anunciado, exigido.

La Iglesia en el Concilio asume y trasciende desde sí misma, a la Reforma y a la Ilustración. Por supuesto, no las repite, que sería descomponerse, sino que las recrea al asumir lo mejor de ellas, y es por eso a la vez Nueva Reforma y Nueva Ilustración. De tal modo, sólo ahora la Reforma y la Ilustración se vuelven rigurosamente "pasado" pierden su sustancia y razón, por cumplirse, en tanto han integrado sustancialmente lo mejor de ellas en la intimidad católica de la Iglesia. La Iglesia al asimilarlas, las deroga, las transforma. Esta es la tesis central que hace años sostenemos.

Así las viejas antinomias como Trento-protestantismo, Ilustración-tradicionalismo, modernismo-integrismo, ya son definitivamente anacrónicas. Aunque todavía se sobreviven en las élites, en tanto no han rehecho sus esquemas de interpretación histórica. Viejas antinomias supervivientes enredan a la inteligencia contemporánea. De ahí tanto desconcierto y esterilidad. De manifiestos triviales de quienes creen ser lo contrario de lo que son. Cosas inevitables en una revolución religiosa. Las revoluciones descolocan y recolocan. De golpe hay vanguardias que se pierden en la retaguardia. Paradojas de Chesterton. Es claro, las antinomias y contradicciones auténticas en la historia no desaparecen nunca, pero ya no son ni serán aquellas nunca más. Nuevas antinomias están ya adviniendo, aunque no podamos quizás perfilarlas límpidamente. Serán más la tarea de las próximas generaciones.

La totalización del Concilio se articula entre dos polos: la Constitución dogmática *Lumen Gentium* y la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Desde la *Lumen Gentium* asume y transfigura a la Reforma (e incluso al cisma de la Ortodoxia griega); desde la *Gaudium et Spes* asume y

transfigura a la Ilustración secular. Seguimos así la propuesta de Quinet: desde la Trinidad a la Iglesia y al Mundo. Así es como se abarcan y trascienden, ahondándolos católicamente, los dos polos de la Reforma y la Ilustración. Y aunque cada polo remite necesariamente al otro —si bien el fontal y principal es *Lumen Gentium*— ahora nos limitamos al polo Iglesia-Mundo, de la *Gaudium et Spes*.

La Iglesia y la Ilustración

¿Cómo se autositúa el Concilio en relación al mundo moderno? “Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la Creación; el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época (G.S.10).

La Iglesia, pueblo de Dios, “procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos; de los cuales participa conjuntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas”.

“El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta luz los valores que hoy disfrutan de máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina. Estos valores, por proceder de la inteligencia que Dios ha dado al hombre; poseen bondad extraordinaria, pero, a causa de la corrupción del corazón humano, sufren con frecuencia desviaciones contrarias a su debida ordenación. Por ello necesitan purificación”.

“¿Qué piensa la Iglesia? ¿Qué criterios fundamentales deben recomendarse para levantar el edificio de la sociedad actual? El pueblo de Dios y la humanidad, de la que aquel forma parte, se prestan mutuo servicio, lo cual demuestra que la misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana”. (G.S.11).

Esta actitud y perspectiva globales de la Iglesia en relación al proceso y los desafíos de nuestra época no tiene igual en su historia. Aunque no le faltan, es obvio, preparaciones. Justamente, Pablo VI las recuerda en su Encíclica “*Ecclesiam Suam*” (1964), que es el impulso inmediato y unificado de los dos polos conciliares *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, en las tres dimensiones de autoconsciencia, renovación y diálogo.

Entonces Pablo VI no sólo recuerda, por una parte, que luego de Trento y del Vaticano I, en los “últimos tiempos” la eclesiología había hecho grandes ahondamientos, sino que, por la otra parte, “herederos como somos de un estilo y una pastoral que nos han transmitido nuestros predecesores del último siglo, a partir de León XIII, quien como personificando la figura evangélica del escriba sabio, que, como padre de familia saca de su tesoro cosas antiguas y nuevas (Mt. 13, 52), emprendía majestuosamente el ejercicio del magisterio católico haciendo objeto de su riquísima enseñanza los problemas de nuestro tiempo considerados a la luz de la palabra de Cristo. Así obraron sus sucesores, como sabéis”. (E.S. 6 a).

Lo que comenzó hace un siglo con León XIII, con la enseñanza social de la Iglesia, ante la miseria de los trabajadores en la industrialización europea, se fué ampliando hasta tomar dimensión mundial con la *Mater et Magistra* (1961) de Juan XXIII hasta abarcar la totalidad de la cultura y las culturas del hombre con la *Gaudium et Spes* (1965). Luego, desde ese marco, Pablo VI hace hincapié en la “*Populorum Progressio*” (1967) sobre el Tercer Mundo; en la *Octogésima Adveniens*” (1971) en el dinamismo de la enseñanza social, hasta su formidable simplicidad sintética de la *Evangelii Nuntiandi* (1975); el Evangelio en el corazón de las culturas, la evangelización fuerza de liberación en la historia. Con Juan Pablo II se reafirma la línea conciliar bipolar; desde la *Redemptor Hominis* (1979) a la *Laborem Exercens* (1981), la *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) y sus numerosas alocuciones sobre “cultura”. Y esto, sin contar la línea de elocuente afirmación de los derechos humanos, desde la sistematización de la *Pacem in Terris* a la *Gaudium et Spes* y la creciente prédica de Pablo VI y Juan Pablo II. Fundados los derechos en el hombre como imagen de Dios.

¿Y qué significa esta nueva actitud, ya profundamente avanzada en el magisterio católico? No hay duda, la asunción de todas las preocupaciones y temáticas modernas, nacidas con la Ilustración y su herencia.

El Concilio quería “ante todo”, resumir “los valores que hoy disfrutan de máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina”. ¿Cuáles son esos valores, sino los que derivan —aún contradictorios entre sí— de la Ilustración? Se quiere “purificar” a la Ilustración de sus “desviaciones contrarias”. Recrearlas en una nueva lógica. Religarla a la Trinidad y a la Iglesia. Lo de Quinet, aunque éste no imaginó nunca tal desenlace. Ni como posibilidad. Justamente, por creer que la Iglesia no tenía más esa posibilidad la consideraba “muerta”, anacróni-

ca para siempre. Se equivocó. Cierto, pero también se reconoce implícitamente en el texto conciliar, que la Iglesia no había hecho tal trabajo ni durante la Ilustración, ni durante los tiempos siguientes del siglo XIX. Un eclipse que sólo ahora se puede trascender globalmente.

El mayor resultado de la Ilustración es la Revolución Francesa. Sin duda, como R.R. Palmer y Jacques Godechot lo han demostrado, es la culminación de un primer proceso de revoluciones Atlántico-Occidentales que se abre con la Revolución Norteamericana. Podríamos simplificar, acordes con Alain Besancon, diciendo que inician el pasaje del Antiguo Régimen al Nuevo Régimen, entendiendo por Nuevo Régimen a las democracias modernas, es decir, de mundos principalmente urbanizados. Que pasan de sociedades agrarias o agrario-urbanas a urbano industriales. Este proceso sigue hoy en plena marcha. En la Iglesia, ese pasaje lo podemos concentrar en su gran drama del siglo XIX: la cuestión de los Estados Pontificios.

El pasaje del Antiguo Régimen al Nuevo Régimen se cumplió en la Iglesia de modo propio y original: de los Estados Pontificios al Vaticano.

La caída de los Estados Pontificios exponía a la Santa Sede a la pérdida de su independencia, lo que es decir, que la cabeza universal de la Iglesia podía quedar supeditada a su Estado particular, y con ello la Iglesia amenazada de disgregación. Los "súbditos" de los Estados Pontificios no podían ser "ciudadanos" sin someter su particularidad a la Santa Sede. La Santa Sede no podía conceder "ciudadanía" a la población de los Estados Pontificios, sin negar la soberanía propia como conducción de un pueblo mundial disperso en la interioridad de múltiples otros Estados. Ese era su dilema de hierro, que el Estado Vaticano solucionó. Pues es un Estado sin pueblo, es un "puro gobierno" cuyo pueblo está dentro de otros Estados. Así se liberó el Pontificado de "súbditos" y "tierras". Los requisitos de la independencia no son iguales en las sociedades agrarias, que en las economías urbano-dinerarias. Este pasaje de los Estados Pontificios al Vaticano, es lo que abre la nueva época de León XIII y permitirá luego la "revolución religiosa" ecuménica del Concilio Vaticano II.

La Revolución Francesa es la síntesis mayor de Ilustración, incluso en sus contradicciones internas, y se encadena a través de 1848, con las revoluciones liberal democráticas, socialistas y colectivistas de nuestro tiempo. La Revolución Francesa es como la más densa encrucijada

moderna, de proyecciones aún en desarrollo. En rigor, allí se inicia la "historia contemporánea". El conjunto de valores que el Concilio quiere "enlazar de nuevo con su fuente divina".

Este gigantesco y contradictorio proceso mundial de las revoluciones de pasaje entre el Antiguo Régimen y el Nuevo Régimen, pero donde los países industrializados del Nuevo Régimen predominan sobre los demás, generándose nuevas dependencias y contradicciones, exige una especial distinción entre las revoluciones concretas y la Revolución como mito religioso secularista. Distinguir las revoluciones de la Revolución, entendida ésta como superación y sustitución de la Iglesia.

Durante todo el siglo XIX y hasta nuestros días, era valor sobreentendido la antinomia Iglesia Católica-Revolución Francesa, que se resolvía finalmente en otra más general: la contradicción radical entre la Iglesia Católica y la Revolución. Un ejemplo puede ser aquel libro de Proudhon, que resumía en 1858 el estereotipo antinómico: "La justicia en la Iglesia y en la Revolución", una de las sumas del anticlericalismo de izquierda. Pero el asunto es mucho más extenso. El anticlericalismo liberal y democrático podía simbolizarse en los tres padres de la III República francesa: Quinet, Michelet y Víctor Hugo. Y es esta trilogía la que tendrá inmensa repercusión en América Latina desde la mitad del siglo XIX. Es esta forma del mito de la Revolución el que produce la ruptura religiosa en América Latina, no por ejemplo la Reforma protestante, que nos llega después.

Las rupturas de la "cristiandad indiana" en América latina son a partir de la Revolución Francesa como mito o del mito de la Revolución. Probablemente, así fué también en los países latinos europeos. Quizás quien condensa mejor ese momento, sea el ya mencionado Edgar Quinet, en el centro de esa quiebra del siglo XIX.

Pero conviene completar este panorama, con la percepción del más grande ateo del siglo XIX, Nietzsche. El más consecuente de los ateos. Ahora la exclusión recíproca entre Iglesia y Revolución Francesa no parece tan sencilla. Nietzsche afirmaba "La Revolución Francesa es la hija y continuadora del Cristianismo". Pero no como "superación", sino lo contrario, como "decadencia". El "movimiento democrático", "el heredero del movimiento cristiano", o ese conjunto de "ideas modernas", constituyen según Nietzsche "los nuevos ídolos", sombras del Dios cristiano. Así los movimientos de democracia, socialismo, anarquismo, son decadentes. Es decir movimientos decadentes en cuanto son ciegos de

Continuemos con nuestras preguntas: ¿Puede discernirse el Mito de la Revolución de las revoluciones?

Pablo VI recordando a Juan XXIII, reafirmaba en *Ecclesiam Suam*: “las doctrinas de tales movimientos, una vez elaboradas y definidas, permanecen siempre iguales, pero los movimientos mismos no dejan de evolucionar y de quedar sujetos a cambios profundos. No nos desesperemos que estos movimientos puedan entablar un día con la Iglesia otro tipo de diálogo distinto” (E.S.98). No hay duda que alude a los movimientos entonces de más en más inspirados por el marxismo y el Mito de la Revolución: “Los vemos invadidos por el ansia, cargada de pasión y de utopía; pero con frecuencia también generosa; de un sueño de justicia y de progreso, hacia finalidades sociales avanzadas, sustitutas de lo Absoluto y de lo Necesario; las cuales denuncian la necesidad insuprimible del Principio y del Fin divino, cuya trascendencia e inmanencia tocará a nuestro paciente y prudente magisterio manifestar”. (E.S.97).

Luego Pablo VI, ya en el marco de la *Gaudium et Spes*, enfatizaba nuevamente tales perspectivas en la *Octogésima Adveniens*, incluso con referencias concretas al marxismo y las utopías, para terminar “el cristianismo se compromete en la construcción de una ciudad humana, pacífica, justa y fraterna, que sea una ofrenda agradable a Dios. Efectivamente ‘la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar; la preocupación de perfección de esta tierra; donde crece el cuerpo de la familia humana; el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo’ (G.S.39)” (O.A.37). No es el cielo contra la tierra; como creían Proudhon, Morr y tantos otros hijos de la Ilustración. Es el Cielo como sentido y motivo de la dinámica de la Tierra, el Cielo que en el corazón de la Tierra la mueve y eleva y le exige transformación.

Toda esta extraordinaria reasunción de la Ilustración y su herencia que culmina en el Concilio, no comenzó con el Concilio, ni con León XIII.

Como horizonte de comprensión, me atrevería a señalar ante todo a Ballanche. El primero de los que en el siglo pasado se les llamaba “neocatólicos” en tanto se sobreentendía que “católicos” eran los tradicionalistas. (En realidad, tan nuevos eran los unos como los otros, ya que surgen ambos como respuesta a la Revolución Francesa). Neocatólicos serán los que de algún modo asumían positivamente a la Revolución Francesa, la consideraban un fruto secular del cristianismo; en tanto

que los otros —que se consideraban más auténticos— la rechazaban, por considerarla una negación del cristianismo. Y para los variados hijos de la Revolución misma, los católicos sólo podían ser del Antiguo Régimen. Por lo común, ni tomaban en cuenta a los “neos” —que eran minoría— (no en América) pues venían a complicarles el problema de la Iglesia. En cambio, con los tradicionalistas, todo se les volvía más sencillo, más lineal.

Ballanche comienza en 1819 con “Le Vieillard et le Jeune homme” y culmina en su “Palingenesis social” (1827) su teología plebeya y del progreso, en contradicción con la teología tradicionalista y patricia de De Maistre y De Bonald. Ballanche es anterior a Lamennais, cuya crisis tuvo efectos tan clamorosos y terribles. Y si Ballanche abre el “polo democrático”, con Roger Collard se inicia el “polo liberal” de los neocatólicos. Por supuesto, esa bipolaridad se irá desplegando en múltiples formas y composiciones. Por ejemplo, a la altura de 1830 habrá el tocqueville liberal democrático —un Montesquieu pasado por Ballanche— o un Buchez, socialista democrático autogestionario —un Saint Simon pasado por Ballanche— etc. No es éste el lugar para la compleja y vasta historia de los “neocatólicos”, que culmina finalmente en el Vaticano II. Allí la contraposición con el tradicionalismo integrista concluye sustancialmente. El Concilio la deja atrás para siempre. Los “neo” de ayer son la normalidad de hoy. Las oposiciones principales ya no son más con los integristas, sino entre los mismos “neos”. La polaridad y la oposición siempre renace en la historia, con nuevas formas y contenidos.

Un análisis que quedará memorable en la lógica de la contradicción y concordia entre la Ilustración y la Iglesia, fue formulado en 1831 por Bordas Demoulin, un católico de origen galicano, liberal democrático: “Del catolicismo, de la civilización moderna y la caída del catolicismo en Europa”. Allí sostenía que la Iglesia había generado a la Ilustración, pero que a su vez había quedado prisionera del Antiguo Régimen. Así, la Ilustración actuando en contra, en un sentido, salvaba a la Iglesia. Pero que la Ilustración por sí misma era incapaz de fundarse, por lo que sólo la Iglesia podía terminar salvando a la Ilustración. Tal el dilema moderno.

En cuanto al tradicionalismo, ya cosa del pasado, será su gloria paradójal haber comprendido mejor que muchos “neos” todo lo esencial que estaba en juego para los destinos de la Iglesia, en torno a los Estados Pontificios, su caída y la libertad Vaticana. El haberse salvado la independencia y el papel unitivo del Papado, permitió el tránsito del

Antiguo Régimen al Nuevo Régimen con el Vaticano. La libertad de la Iglesia de los Estados permitió entonces el ahondamiento de la reflexión eclesiológica en el siglo XX. Condición de posibilidad del Concilio Vaticano II y su gran revolución religiosa. Dios escribe derecho con líneas torcidas, de los unos y de los otros.

Un Quinet sabía muy bien que ninguna revolución política y social es realmente profunda, si no implica también una revolución religiosa. Sea de modo anterior, simultáneo o posterior, ya que no hay reglas fijas en la historia. Y creía que la Revolución Francesa no había tenido aún la correspondiente revolución religiosa. Esa era su preocupación. Veía allí una falla histórica en los países latinos. Las ambigüedades de la Revolución Francesa, su oscilar entre la Iglesia libre y la Iglesia sometida, sus cultos laicistas de las Deesa Naturaleza, de la Razón o del Ser Supremo, radicaba según Quinet en su superficialidad religiosa. Y esto exigía suplencia. Ya apuntamos cómo la Revolución Francesa se volvió promoción de una nueva Iglesia humanitaria, laicista. Para muchos la Masonería tomó ese papel. Una religión humanitaria, ecléctica, que se transmuta fácilmente en el fin de las religiones. Por eso no es extraño que la trilogía de los Padres de la Tercera República tuvieran una descendencia agnóstica y positivista tan numerosa.

La exigencia de la revolución religiosa pasó entonces más auténticamente, pero invertida, al Mito marxista de la Revolución. Ya señalamos cómo el marxismo se fué tornando en el epicentro monopolizador del Mito de la Revolución. Pero hoy está a la vista el desenlace. La década de 1980 señala el gran derrumbe de los regímenes marxistas y reconduce al marxismo —en sus propios términos a la mera “utopía”. Su “ciencia” como escalera a la utopía ha caído, volatiliza en su praxis a la Revolución. Su aparente éxito de ayer, cuando se hizo capaz de tomar el poder, se vuelve su fracaso irreparable de hoy. El marxismo se trasmuta en el fin del Mito de la Revolución. Su canto del cisne fueron las agitaciones de los años sesenta, su primer colapso el surgimiento de Solidarnosc con los trabajadores levantando tres cruces en los astilleros de Lenin. Ahora, la muerte de la plaza Tienammen y la Perestroika. El periplo religioso de la Revolución en la inmanencia está terminando. Lo que no significa que las revoluciones hayan terminado en la historia.

Y si la religión secularista de nuestro tiempo, el marxismo, ha pasado visiblemente del mito a la manifestación ¿qué queda?

Dos o tres alternativas. Puede seguir un "post modernismo" en las sociedades industriales opulentas: la crítica a las ilusiones de emancipación de la modernidad, la evaporación del sentido y el fundamento, un pluralismo escéptico. Es señal que Nietzsche ha vencido a Marx; ya no es posible que un ateísmo consecuente sea constructivo, revolucionario, igualitario, fraterno, etc. El ateísmo ya no es más la contra-religión de la emancipación del hombre. Pero si el ateísmo trágico de Nietzsche que por ser consecuente es invivible, ahora la progenie postmoderna de Nietzsche se conforma con baratijas. Es el libertinismo de la sociedad de consumo.

Un nihilismo de consumidores. Esta es una pseudo-alternativa, por ser intrínsecamente parasitaria, no constructiva de suyo. Para la alternativa de construcción queda el agnosticismo positivista. La verdadera victoria es de Comte sobre Marx. Este agnosticismo positivista, cientista, puede oscilar entre el nihilismo parasitario anterior, o una religiosidad humanitaria, a lo sumo vagamente deísta, ecuménica en su eclecticismo, puede ser una alternativa "universal" en clases altas y medias de las sociedades industriales dominantes. Una vaga religiosidad que corresponde al materialismo práctico imperante, como una protección ante la amenaza del nihilismo y el vacío del Mito de la Revolución.

Pero hay otra alternativa de alcance mundial que empieza a perfilarse, que corresponde a las revoluciones democráticas e industriales del Nuevo Régimen en tren de extenderse en toda la Ecumene, conmoviendo pueblos y culturas. Y es la "revolución religiosa" que empieza a partir del Vaticano II, que todavía tantea entre el dejar lastres y una mirada acorde a su propia novedad. No es ya un cristianismo pre-Ilustración, sino post-Ilustración. Incluso post-Mito de la Revolución. Es el despliegue, al fin de la "modernidad católica más allá de Marx, Nietzsche y Comte. Quizás sea ésta revolución religiosa la auténtica "post-modernidad" mundial, constructiva, crítica y a la vez afirmativa del fundamento y del sentido trascendente de la historia.

Ya Pablo VI, en su discurso de clausura del Vaticano II, contrapuso este nuevo y gigantesco proceso eclesial católico con el humanismo descendiente de la Ilustración. Todavía hizo más. En su síntesis de la Evangelii Nuntiandi, donde lleva a su simplicidad evangelizadora la vasta complejidad del Concilio, unifica Evangelización y Liberación, conversión cristiana y transformación del mundo.

Con la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI la historia como proceso de liberación, empieza a cambiar de campo. Deja a Hegel y Marx y toda su progenia.

Las palabras tienen una historia viviente. Ya no existe más la antinomia entre Iglesia y Revolución. ¿Esto significa que ya no hay más Revolución en la historia? De ninguna manera. Es que la Revolución puede ahora hacerse nombre de la única posible y real: Cristo entre nosotros. La Iglesia se vuelve al lugar histórico por antonomasia de la Revolución con mayúscula: el acontecimiento radical e insobrepasable del Verbo Encarnado y su Espíritu, que insufla libertad y sentido a la historia, incluso a las revoluciones que puedan acaecer.

La historia como proceso de liberación y de encuentro de libertades toma su pleno sentido en Cristo y su Iglesia y en las transformaciones seculares que exige. Esta es la reapropiación con que Pablo VI culmina su acción conciliar, en la *Evangelii Nuntiandi*. Y éste es también el hilo conductor del Pontificado de Juan Pablo II, que ha ampliado tal síntesis, no sólo en sus documentos más importantes, sino también en el más expreso y unificador desde nuestro punto de vista: la segunda instrucción Ratzinger sobre Libertad y Liberación. Se emprende una teología de la historia de la liberación y de las libertades, que recoge todas las inquietudes de la Iglesia contemporánea.

Llegamos al término de nuestro itinerario, desembocando en nuestro principio. En cierto sentido, justificándolo. En el Concilio Vaticano II y los Pontificados de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II, las revoluciones democráticas modernas, contemporáneas, han reencontrado su revolución religiosa. Se han puesto las condiciones para superar la ruptura de Evangelio y Cultura, aunque la cicatrización puede ser larga, en escala humana. Las consecuencias, en esta apertura del Tercer Milenio, son incalculables.

MADUREZ INTEGRAL DEL SACERDOTE LATINO-AMERICANO PARA EL PROXIMO MILENIO

(Ponencia presentada a la consideración de la Comisión Episcopal del DEVYM. Como aporte del mismo a la reflexión preparatoria del Sínodo por Alvaro Jiménez Cadena, S.J.)

Introducción

Estamos a menos de diez años del año dos mil... La Iglesia necesita sacerdotes para evangelizar el mundo cristiano, pagano y ateo durante la década presente y el tercer milenio. He aquí la razón del llamado del Sumo Pontífice a una NUEVA EVANGELIZACION; nueva en sus expresiones, nueva en su ardor, nueva en sus métodos. El problema presenta especialísima urgencia en el Continente Latinoamericano, ya que para el año dos mil la mitad de los católicos del mundo serán latinoamericanos. Por eso necesitamos sacerdotes excepcionalmente bien formados, que hagan frente a su misión evangelizadora, en esta década y en el milenio que está a las puertas de la historia.

Directivas de la Iglesia

Al reflexionar sobre la formación sacerdotal, lo primero que hay que tener muy claro, son los OBJETIVOS que se buscan. En nuestro caso, es la pregunta que plantean las "Lineamenta" sobre "La formación de los Sacerdotes en la situación actual": "Cómo puede la formación sacerdotal responder a las necesidades de la Iglesia, de su vida y de su misión, hoy y en los próximos decenios?" (1)

De acuerdo con el Vaticano II, en nuestros Seminarios "toda la educación de los alumnos debe tender a la formación de verdaderos pastores de almas, a ejemplo de Nuestro Señor Jesucristo, Maestro, Sacerdote y Pastor" (2). Este ideal, que siempre ha sido válido desde la ordena-

-
1. Anónimo, "La Formación de los Sacerdotes en la situación actual". Caracas: Ed. Trípode 1989 (Introd.).
 2. Vat. II, Decreto "Optatum Totius", (N. 4), en *La Formación Sacerdotal. Documentos Eclesiales 1965-1988*. Bogotá, DEVYM, OSLAM, 1989.

ción de los Apóstoles hasta nuestros días, adquiere hoy matices propios, cuando el sacerdote está llamado a prestar su colaboración en una *Nueva Evangelización*. La Iglesia y el mundo necesitan un tipo nuevo de evangelizadores. El reto consiste en formar al sacerdote que América Latina necesita hoy y en el próximo milenio: "Todos los aspectos de esta formación, el espiritual, el intelectual, el disciplinar, deben estar conjuntamente dirigidos a dicha finalidad pastoral, a cuya consecución han de entregarse con acción diligente y concorde todos los superiores y profesores" (3).

El número 11 del Decreto Conciliar contiene indicaciones muy valiosas. Ciertamente es el lugar en donde mejor trató el Concilio sobre la formación humana del sacerdote. Sobre este punto insistieron muchos Obispos con múltiples observaciones y sugerencias. El Decreto quiere que se aprovechen convenientemente "los últimos hallazgos de la sana psicología y pedagogía". Considera como elementos importantes de la madurez humana del sacerdote "una cierta estabilidad de ánimo", "el recto modo de juzgar". Insiste en el cultivo de las virtudes humanas como la sinceridad, la preocupación por la justicia, la fidelidad en las promesas, la urbanidad, "la modestia unida a la caridad en el hablar"; en "moderar bien su temperamento", formar al seminarista en "la reciedumbre del alma". Habla luego sobre el valor de la disciplina y de la vida en común (4).

Además del Decreto Conciliar sobre la formación sacerdotal, contamos con un buen número de Documentos Eclesiásticos sobre este tema. Una excelente compilación de los más importantes, acaba de ser publicada por el CELAM con el título: "*La Formación Sacerdotal: Documentos Eclesiales, 1965-1968*". "La naturaleza de estos documentos no es exactamente la misma y por lo tanto tampoco es su índole teológica: emanan de distintas instancias del Magisterio y se sitúan en fechas diferentes" (5).

Aportes valiosos y una necesidad sentida

Un estudio cuidadoso de estos documentos recientes nos lleva a dos consideraciones iniciales:

3. Vat. II. Ibid. (N. 11).

4. Vat. II. Ibid. (N. 11).

5. Anónimo, Op. cit. Ibid. (Introd.)

1. Disponemos de sapientísimas y excelentes orientaciones para la formación de los sacerdotes en tres aspectos muy importantes: a) *La formación espiritual*; b) *la formación doctrinal*; c) *la formación pastoral*. Parece superfluo demostrar esta afirmación. Basta una simple ojeada a los títulos de los documentos y al índice de las materias de que cada uno trata. La Iglesia cuenta con *Normas básicas de la Formación Sacerdotal*; con *Orientaciones sobre la Enseñanza de la Teología, de la Filosofía y de Derecho Canónico*; sobre la *Formación Litúrgica y la Formación Espiritual*; sobre el *Ecumenismo*; sobre la *Pastoral de la Movilidad Humana y la Comunicación Social*; sobre la *Virgen María y la Doctrina Social de la Iglesia en la formación del Sacerdote*.

2. Aunque es verdad que el aspecto de la *formulación integral humana y comunitaria* se menciona en algunos documentos y las alusiones a estos temas se tornan cada vez más frecuentes, pero todavía este punto tan importante no ha recibido un tratamiento sistemático y profundo en las directrices de la Iglesia sobre la formación de los sacerdotes.

Se alude con alguna frecuencia a la formación para el celibato sacerdotal; a la vida de comunidad y a la caridad fraterna; a los valores de la disciplina en la vida del Seminario; al cultivo de las "cualidades convenientes que ayudan sobremanera al diálogo con los hombres, como son la capacidad para escuchar a los demás y para abrirse con espíritu de caridad a las diferentes circunstancias de la convivencia humana" (6). Se recomienda "utilizar los medios que puedan ofrecer las ciencias pedagógicas, psicológicas o sociológicas" (7).

Sin duda, el Documento que profundiza más en la problemática de la maduración afectivo-sexual y en la formación humana del Sacerdote, son las excelentes "*Orientaciones para la Educación en el Celibato Sacerdotal*", emanadas de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, el 11 de Abril de 1974 (8).

6. Vat. II, Ibid (N. 19).

7. Vat. II, Ibid. (N. 20).

8. Sda. Congregación para la Educación Católica: *Orientaciones para la Educación en el Celibato Sacerdotal*, 1974. Op. cit.

En cambio, las “*Orientaciones educativas sobre el Amor Humano*” de la misma Congregación (1983) (9) no van dirigidas específicamente a la formación del futuro sacerdote, sino que simplemente se proponen un objetivo más amplio: “examinar el aspecto pedagógico de la educación indicando orientaciones oportunas para la formación integral del cristiano”, en general (10).

Este doble hecho (buenos elementos dispersos, ausencia de un documento sistemático y profundo) aparece muy claramente en los “*Lineamenta sobre la Formación de los Sacerdotes en la situación actual*” para uso de las Conferencias Episcopales, que va a servir de base para el próximo Sínodo de Obispos.

Los *Lineamenta* contienen valiosos elementos relacionados con la madurez humana de los futuros sacerdotes. Pero esos elementos dispersos necesitarían ser completados, profundizados y sobre todo sistematizados.

Encontramos en el Documento alusiones y orientaciones muy válidas y acertadas sobre la problemática que plantea la selección de los aspirantes al sacerdocio (N. 3,a); sobre las disposiciones y “la fragilidad psicológica de muchos candidatos” (N. 3,b); sobre la soledad, la pobreza y la necesidad de apoyo de muchos sacerdotes (N. 4); sobre la necesidad de tomar en cuenta el entorno socio-cultural (N. 5); sobre algunos “aspectos humanos que son signos discernibles, como las motivaciones apostólicas y espirituales —rectitud de intención— y las aptitudes para el ministerio” (N. 8). “La vocación al sacerdocio ministerial comporta pues una dimensión humana, unos aspectos antropológicos”. “El compromiso en el presbiterado y en el celibato exige un equilibrio humano sólido que debe ser comprobado seriamente” (N. 10). “Conviene fundamentar en la fe convicciones firmes y educar a una castidad total del corazón y de la vida, en el celibato sacerdotal, enraizada en una comunión profunda con Jesucristo” (N. 12). “El servicio de la unidad exige testigos de la compasión, de la misericordia, del perdón y de la reconciliación y no partidistas que, limitando su solidaridad a un grupo, enfrentan y dividen” (N. 13). Muy acertadamente se recalca la importancia de los ambientes formativos: familia (N. 16), escuela (N. 17), movimientos apostólicos (N. 18) y el influjo de los formadores: “La formación de los

9. Sda. Congregación para la Educación Católica. *Orientaciones Educativas sobre el Amor Humano*, 1983. Op. cit.

10. Ibid (N. 2).

alumnos depende de sabios reglamentos, pero más aún de los educadores idóneos" (N. 19).

Pero al hablar sobre "Las grandes orientaciones de la Formación al Sacerdocio", el documento omite los aspectos *humanos y comunitarios*, o los reduce a una *disciplina de vida*: "Habitualmente se suelen distinguir cuatro aspectos de la formación sacerdotal: la formación espiritual, que es el centro unificador de toda la preparación al ministerio presbiterial, la formación doctrinal, la formación de una *disciplina de vida* y la formación especialmente pastoral (N. 25). El Documento ganaría mucho, si a las tres grandes orientaciones mencionadas (espiritual, doctrinal y pastoral), se le añadiera la otra, no menos importante y que es el fundamento natural de las demás: *el de la formación humana y comunitaria del sacerdote*. Es preciso "insistir en la formación humana, base sólida de las otras dimensiones" (11). "La disciplina impuesta no satisface la integración y el principal problema en este campo es la falta de madurez afectiva" (12).

Importancia y actualidad de los aspectos humanos en la formación sacerdotal

La madurez humana y comunitaria tiene la máxima importancia en la selección, formación y perseverancia vocacional. Esto ha sido siempre verdad. Pero quizás solamente ahora vamos tomando conciencia más clara de ello. Consideremos algunas razones:

1. *Los profundos y veloces cambios culturales* de nuestra época, plantean cada día nuevos desafíos al sacerdote y al seminarista. Siempre ha sido necesaria para él la formación integral. Pero esa urgencia adquiere en el mundo moderno características de emergencia imposterizable. Los psicólogos hablan del estrés que tiene que afrontar el hombre moderno. Con frecuencia el seminarista proviene de un hogar desintegrado; los cambios se suceden vertiginosamente, fuera y dentro de la Iglesia; la autoridad se cuestiona; el pansexualismo invade todos los ambientes, aún en los más asépticos como el Seminario y la casa religiosa; un compromiso de por vida parece imposible.

11. Heredia, Angel, *Síntesis de las Respuestas al Cuestionario de los Lineamenta para el Sínodo de Obispos sobre Formación de los Sacerdotes, 1990*. Bogotá, 1990 (Mimeografiada). (N. 18.1).

12. *Ibid.* (N.11.3).

Para cumplir con las obligaciones sacerdotales se precisa una personalidad más integrada y fuerte que nunca. Así lo reconoce el Vaticano II, al hablar sobre la situación de los jóvenes de nuestro tiempo frente a la educación (13), (Ver Anexo II).

2. Por otra parte, *los avances de la Psicología*, de la Psicoterapia y la Consejería nos ofrecen medios de formación que ni siquiera se sospechaban hace unos años. Hoy se acude al psicólogo y se tratan de aplicar los principios psicológicos a la educación de los jóvenes en muchos colegios. Entre otras aplicaciones piénsese en la selección de los alumnos, la orientación profesional, la enseñanza de métodos de estudio, de lectura rápida y comprensión de lectura, la prevención y tratamiento de problemas emocionales y tensiones intrafamiliares.

¿Pueden quedarse atrás los Seminarios católicos, en donde se forman los futuros pastores? ¿Se aprovechan suficientemente las potenciales contribuciones de las ciencias psicológicas para lograr una óptima selección de candidatos y para orientarlos en su decisión vocacional? ¿Se les enseña a estudiar? ¿Se les brinda la ayuda psicológica y psicoterapéutica, que nunca reemplaza a la Dirección Espiritual, pero que sí puede complementarla dándole una base más humana y aterrizada?

3. Por una parte, *la actitud inicial de la Iglesia Católica frente a la nascente ciencia de la Psicología* y por otra, la posición adoptada por muchos psicólogos, psiquiatras y sobre todo psicoanalistas fue de mutua suspicacia y aún de ataques y malentendidos por ambos lados. Hoy las posiciones atrincheradas han cambiado bastante. Muchas teorías psicológicas se han decantado; y un teólogo con sentido crítico y conocimiento de causa, puede encontrar bastante oro de sanos principios psicológicos y pedagógicos, en medio de la escoria de los errores materialistas, ateos o pansexualistas. Los documentos oficiales de la Iglesia aluden con más frecuencia a las Ciencias Sociales y reconocen los posibles aportes de la Psicología para la selección y seguimiento de los candidatos al sacerdocio y a la vida religiosa (14).
4. La acertada *selección de los candidatos al Sacerdocio* tiene que tomar muy en cuenta la madurez humana y comunitaria del candidato

13. Vat. II. *Optatam Totius* (N. 11). Op. cit.

14. Cfr. *Optatam Totius* (N. 6 y 11). *Sacerdotalis Coelibatus* (n. 63-64) y *Orientaciones para la Educación en el Celibato Sacerdotal* (passim). Op. cit.

“Una vida integrada en el compromiso religioso total requiere necesariamente la participación de toda la personalidad humana, con sus componentes físicos y psicológicos, animales y racionales, naturales y sobrenaturales. Precisamente por ser tan complejo y profundo este compromiso, la vocación religiosa exige mayor madurez psicológica que otras vocaciones” (15).

Para discernir el auténtico llamado de Dios, hay que procurar un conocimiento muy claro sobre la madurez integral del candidato. En esta madurez integral hay que tener en cuenta entre otros, los siguientes elementos: la inteligencia, el juicio crítico, la auto-imagen y la autoestima; el equilibrio emocional en general y particularmente la madurez afectivo-sexual; las motivaciones; la capacidad de lograr unas adecuadas relaciones interpersonales, con diversas clases de personas; la habilidad para desempeñar un trabajo apostólico con dedicación, responsabilidad y eficiencia. Estos son tan sólo algunos aspectos de la *madurez integral de la personalidad*, la cual ha sido bien descrita en las “Orientaciones para la Educación al Celibato Sacerdotal”:

“La madurez es una realidad compleja y no es fácil circunscribirla completamente. Se ha convenido, sin embargo, en considerar maduro, en general, al hombre que ha realizado su vocación de hombre, con otras palabras, al hombre que ha conseguido la suficiente capacidad habitual para obrar libremente; que ha integrado sus bien desarrolladas capacidades humanas en hábitos virtuosos; que ha conseguido un fácil y habitual autocontrol emotivo, con la integración de las fuerzas emotivas que deben estar al servicio de una conducta racional; que prefiere vivir comunitariamente porque quiere hacer partícipes a los demás de su donación; que se compromete en un servicio profesional con estabilidad y serenidad; que demuestra saber comportarse según la autonomía de la conciencia personal; que posee la libertad de explorar, investigar y elaborar una experiencia, es decir, transformar los acontecimientos para que resulten fructíferos en el futuro; al hombre que ha logrado llevar al debido nivel de desarrollo todas sus potencias y posibilidades específicamente humanas” (16).

15. Jiménez, S.J., A., *¿Cómo son los Sacerdotes de Colombia?* Pág. 10). (Tesis doctoral, U. de Chicagó. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Fac. de Teología, 1977.

16. Sda Congregación para la Educación Católica. *Orientaciones para la Educación en el Celibato Sacerdotal* (N. 18). Op. cit.

5. No basta con escoger excelentes candidatos. La labor de *acompañamiento y formación* durante la formación en el Seminario y durante el ejercicio ministerial no son menos importantes. No necesitamos realizar amplias encuestas, a nivel Latino-americano, y profundos análisis estadísticos sobre las informaciones recogidas, para formar una imagen objetiva de la realidad, entre nuestros seminaristas, religiosos y religiosas y entre el clero en general. Creo poder afirmar que nos encontramos con profundas lagunas y perniciosas omisiones en la formación humana integral de nuestros sacerdotes. Junto al laudable empeño por formar espiritual, académica y pastoralmente al Seminario, con frecuencia la dimensión humana y comunitaria no recibe la atención que se merece, al menos de manera consciente y explícita.

6. *La perseverancia en la vocación* está fuertemente condicionada por la madurez psicológica y comunitaria del Sacerdote. Para profundizar en este punto, remito al lector al artículo *Las causas del abandono del sacerdocio ministerial*. (Ponencia presentada por el Autor en el Encuentro de Expertos del CELAM, Bogotá, Noviembre de 1985, y publicado en la Revista MEDELLIN) (17).

Son dignas de notarse las siguientes *Conclusiones* de dicha Reunión de Expertos convocada por el CELAM acerca del mismo tema. Además de las causas a nivel espiritual, los Expertos resaltan los siguientes factores de la deserción sacerdotal en América Latina:

“Nivel psicológico-individual:

En muchos casos, se comprueba que no ha habido la suficiente madurez humano-afectiva, por alguna de las siguientes manifestaciones: la adolescencia prolongada, el desconocimiento de sí y la falta de auto-estima, la inseguridad, la incapacidad de mantener el equilibrio entre autonomía e independencia, una baja tolerancia a las frustraciones, insatisfacciones en el trabajo, la debilidad en el control emocional y la incapacidad de asumir responsabilidades.

Tales manifestaciones comportan una cierta incapacidad del sacerdote para asumir un compromiso claro y definitivo en relación al ministerio o a su consagración celibataria que, si no se supera, puede desembocar en una vida incoherente.

17. Jiménez, S.J., A., las causas del abandono del Ministerio Sacerdotal, *Medellín*. 1986, vol. 12, N. 11.

Nivel psicológico-social:

Algunos sacerdotes presentan dificultades para relacionarse adecuadamente con el Obispo, los presbíteros, los agentes de pastoral, la comunidad y particularmente la mujer.

Hay que subrayar además que el mal manejo de los impulsos agresivos, originado a veces por influencias familiares negativas, produce actitudes de aislamiento, desconfianza, enfrentamiento y ruptura, o bien excesiva timidez y dependencia. En su relación con los demás, algunos no superan el amor captativo y posesivo, y no pasan a un amor oblativo y de entrega, fuente de gozo en su vida celibataria" (18).

El sacerdote se enfrenta hoy a "una crisis de la palabra empeñada"; el "miedo al compromiso definitivo" tiende a hacerle vacilar en su vocación. Las condiciones psicológicas provenientes del hogar y de la primera infancia ejercen con frecuencia un influjo nocivo y patológico durante toda la vida sacerdotal. Las peculiares dificultades de una vida célibe exigen una personalidad muy madura y un altísimo nivel de "tolerancia a la frustración.. (19). El apostolado demanda unas buenas relaciones interpersonales con toda clase de personas: con las figuras de autoridad, con los hermanos en el presbiterio y con otros colaboradores; con las personas a quienes va dirigida la acción pastoral del sacerdote: hombres y mujeres, niños, jóvenes, personas adultas y ancianos.

7. La *auto-realización del Sacerdote*, como persona humana y por consiguiente su *satisfacción en el trabajo y en la vocación*, en una palabra, su *felicidad personal* en la vida presente (y en algunos casos quizá en la venidera) depende en alto grado de su madurez como persona.
8. Sobre la *eficacia del apostolado*, tiene una gran influencia la madurez integral de la persona. Generalmente, cuanto más apto sea el instrumento humano, más eficaz será la labor apostólica que Dios realice por su medio. Dios puede hacer milagros. Pero el caso de un Santo Cura de Ars no cae dentro de la ordenación *ordinaria* de la Divina Providencia. Es milagroso.

18. CELAM, *El abandono del Ministerio Presbiterial*, Encuentro de Expertos, Bogotá, 1985.

19. Cfr. Jiménez, S.J., A., *¿Cómo son los sacerdotes de Colombia?* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología. 1977

Aportes Latinoamericanos

A nivel Latinoamericano, el aspecto de la formación personal y comunitaria del Clero ha ido recibiendo creciente atención en los Cursos para Formadores organizados por el CELAM. Estos aportes tan valiosos, provenientes de experimentados Formadores de casi todos los países de América Latina no pueden desaprovecharse, ni archivarse. Podrían ser sintetizados y complementados, y así constituirse en un *invaluable aporte, concreto y original* para satisfacer una necesidad urgente de la Iglesia en nuestro Continente.

Los expertos que han participado en los nuevos Cursos para Formadores de Sacerdotes de América Latina han venido insistiendo una y otra vez, machaconamente, sobre el mismo tema. Por vía de ejemplo, pueden citarse las conclusiones del III Curso de Formadores, celebrado en Bogotá en 1985 (20). (Cfr. Anexo 1).

La misma inquietud se destaca en las Respuestas al Cuestionario de las Lineamenta, las cuales señalan estos cambios culturales:

“El ambiente social, fuertemente consumista, hedonista, materialista y desmoralizado, promovido por el ambiente sociopolítico y por medios de comunicación que impulsan la búsqueda de placer y vida fácil por el dinero y el poder y manipulan la vida de los jóvenes”.

“Un ateísmo práctico, provocado por una educación laica y atea de los jóvenes, que produce una enorme desorientación vocacional, y una búsqueda de carreras fáciles y lucrativas y de diversiones dañinas como el alcohol y las drogas”.

“El arraigado machismo, así como el matriarcado urbano, la desintegración familiar y las experiencias negativas de autoridad y de familia”.

“La falta de honestidad y la corrupción moral en los diversos niveles de la sociedad y desde los más altos niveles con una crisis de valores y una gran frustración moral”.

“Los prejuicios y la crítica destructiva sobre el sacerdocio, la castidad, la virginidad y el celibato” (21).

20. CELAM, *Conclusiones del III Curso de Formadores de Seminarios Mayores Latinoamericanos* (Dimensión Humana y Afectiva), Bogotá, 1985.

21. Heredia, Angel, Op. cit.

Algunos problemas específicos

La problemática planteada por los Formadores se puede complementar en algunos aspectos. Las respuestas al *Cuestionario de los lineamenta* (22) para el Sínodo de Obispos, enviados al DEVYM, mencionan: la inmadurez afectiva (N. 6.2 y 16.1), las crisis de identidad y de afectividad (Ibid), el cansancio físico y mental provienen de la edad o del intenso trabajo (N. 4.2); la soledad de muchos (Ibid.); en algunos, la falta de decisión para el compromiso (N. 11.3); “el no afrontar a tiempo los problemas de personalidad”, “la debilidad de carácter y falta de reciedumbre de las nuevas generaciones” (N. 6.2).

Entre los problemas que con frecuencia se presentan entre los Seminaristas y Sacerdotes, hay algunos que dejan perplejos y desorientados no sólo a quienes los sufren, sino también a casi todos los Rectores, Formadores y Directores Espirituales, porque no tienen suficiente formación en Psicología. Mencionamos algunos peligros, con base a la experiencia del Autor.

1. *Falta de compromiso y madurez*: La madurez por el sacerdocio debe ser, al menos, igual que para el matrimonio.
2. *Egoísmo*. Peligro de volverse comodón. Convertirse en juez de sus Formadores, del Obispo, etc. “Psicología del solterón” (23).
3. *Rebeldía sistemática contra la autoridad*
4. *Instalación*: “Hacer nido”. “Ya he realizado un trabajo meritorio y difícil. Ahora quiero descansar; que me respeten y me dejen en paz”.
5. *Racionalizaciones de tipo religioso*, utilizando a la Iglesia, la Comunidad, la Gloria de Dios, para cubrir las propias deficiencias o egoísmos.
6. *Compensaciones*: “Los ídolos de Puebla (P. 491), el dinero, la buena comida y la bebida. Darse buena vida. Ansia de poder. El problema cada vez más frecuente de la bebida.

22. Ibid.

23. Jiménez, S.J., A., Madurez Humana y Castidad Religiosa. *Theologica Xaveriana*, 1982, 31, 349-365. (p. 354).

7. *Castidad ambigua*. Querer continuar en el Sacerdocio, pero disfrutar al mismo tiempo de amistades o actos compensatorios, rayanos en el enamoramiento, o el amor conyugal. Imágenes, drogas, alcohol.
8. *Deficiencias en la convivencia fraterna*. Críticas, aislamiento, individualismo y dificultad para el trabajo en equipo.
9. *Falta de amistades humanas*. (no sólo funcionales, en virtud de su rol y su trabajo). Falta de Equipos sacerdotales, en donde se pueda orar, estudiar y descansar unidos.
10. *Competencia, celos, rivalidades*. entre los hermanos en el presbiterio. Críticas que amargan, provenientes de personalidades disociadoras. Es lo contrario de la colaboración, el servicio, la alegría, la fraternidad.
11. *Problemas sexuales no superados*: narcisismo, auto-erotismo, homosexualidad.

*¿Somos signos de castidad y de plenitud de vida? ¿para la mujer?
¿para el hombre casado? ¿para los jóvenes? ¿para los seminaristas?
¿para los feligreses?*
12. *"La crisis del demonio meridiano"*: pérdida de la identidad sacerdotal, desencanto, cansancio, "acedia" espiritual. Crisis en la cual se conjugan todos los peligros mencionados, en dosis muy variables.

Esta enumeración podría prolongarse casi indefinidamente...

Todos estos problemas tienen una base de inmadurez humana. Si "la gracia no destruye la naturaleza", podemos barruntar cuánto peligro corren la formación espiritual, doctrinal y pastoral de los seminaristas y qué incidencia tan perjudicial pueden tener sobre la felicidad personal y la felicidad apostólica de los presbíteros.

Conclusión

A los responsables de la formación del clero corresponde, con la ayuda de expertos, buscar y aplicar los remedios para solucionar la problemática que presenta la maduración integral de los sacerdotes, especialmente en los aspectos afectivos y comunitarios que han sido el foco de preocupación de estas sencillas reflexiones.

Anexo I

DIMENSION HUMANO - AFECTIVA

2.1. Constatación de la realidad

11. La formación humano afectiva es una preocupación asumida con mayor interés en los proyectos de formación del presbitero, con la colaboración de especialistas en la materia. Son muchos los esfuerzos que se hacen en este aspecto. Sin embargo en nuestro compartir grupal hemos descubierto algunas dificultades que nos parece importante destacar.

12. No siempre los formadores poseen los elementos psicoterapéuticos necesarios para un acompañamiento eficaz en el proceso de maduración de los jóvenes.

13. Con frecuencia experimentamos cierta confusión en el juicio ético sobre comportamientos sexuales especiales, tales como la masturbación, la homosexualidad, las relaciones sexuales. Esto se ve agravado por la disparidad de criterios, en algunos Obispos y Formadores sobre la admisión de alumnos con estos problemas.

14. En algunos Seminarios aún no se valora suficientemente la amistad en general, y el trato con la mujer, como factores importantes en el crecimiento personal y en el ámbito de las relaciones interpersonales.

15. Creemos que hace falta unidad de criterios claros sobre las condiciones mínimas humano-afectivas en la selección de los candidatos y su permanencia en el Seminario.

16. Se observa en algunos alumnos actitudes de excesiva dependencia, hipercrítica, masificación, fragilidad interior, sensibilidad extrema, que dificultan el trabajo en equipo y la convivencia.

2.2. Objetivo

17. La formación humano afectiva debe llevar al seminarista a alcanzar una personalidad madura, fundamento de su vida cristiana y sacer-

dotal, apoyo para la vivencia de su celibato como realización plena de su persona y testimonio de la dignidad humana ante los hombres.

2.3. Sugerencias

18. Creemos importante que los formadores, a partir de un discernimiento de las distintas situaciones, asumamos actitudes comprensivas, serenas y siempre equilibradas frente al itinerario personal de maduración de los seminaristas. Para ello deberemos esforzarnos por adquirir una clara visión del proceso evolutivo, de la psicología de las emociones, de los momentos normales de crisis, a fin de acompañar y orientar la problemática humano-afectiva de los candidatos al sacerdocio.

19. Nos parece importante fomentar en el Seminario un ambiente comunitario sano, con actitudes de donación, apertura, comunión y participación a fin de preparar al hombre del diálogo, del servicio, capaz de trabajar en colaboración con otros.

20. Es muy conveniente contar con la colaboración de las ciencias auxiliares tales como la psicología, la pedagogía, la sociología y otras, para una mayor eficacia en el acompañamiento.

21. El tema de la sexualidad no puede quedar reducido exclusivamente al ámbito de la confesión, de la dirección espiritual o como problemática moral, sino que tendremos que asumirlo en el plan global de formación a fin de que el futuro sacerdote pueda vivir todas las dimensiones de su sexualidad como una vocación.

22. En el acompañamiento del seminarista, es altamente positivo, para la valoración del celibato, el testimonio de los mismos formadores, su unidad, su alegría, su entrega generosa y su vida de oración.

ANEXO II

MADUREZ HUMANA DEL PRESBITERO

("Optatam Totius" N. 11)

“Es necesario, además, tener en cuenta en toda verdadera renovación de los Seminarios, las circunstancias de la época actual y sus peculiares necesidades de cara a la educación. En efecto, los jóvenes llamados por la divina Providencia a ejercer el ministerio sacerdotal entre los hombres de nuestro tiempo poseen especiales cualidades espirituales, que están en armonía con el modo de pensar y con la índole de los hombres de hoy. Por lo mismo, se observa en ellos un vivo deseo de sinceridad y de verdad en las diversas manifestaciones de su espíritu; se observa igualmente una gran propensión a aceptar todo lo nuevo y original, una gran estima del mundo y de su progreso técnico y científico, un deseo de insertarse más de lleno en el mundo para servirlo, un sentido “de solidaridad” sobre todo con los hombres de posición más humilde y con los oprimidos, un espíritu comunitario. Sin embargo, a pesar de todo esto, se advierte también en ellos una desconfianza hacia todo lo antiguo recibido por tradición, una volubilidad en la toma de decisiones, una inconstancia a la hora de llevar a la práctica las resoluciones, una falta de docilidad imprescindible para todo verdadero progreso espiritual, un carácter difícil y crítico respecto a la autoridad y a las diversas instituciones de la sociedad civil y eclesial, etc. El educador no sólo no debe descuidar en su labor pedagógica estas especiales cualidades, sino que debe procurar comprenderlas y orientarlas, en la medida de lo posible y con la cooperación de los mismos futuros sacerdotes, hacia su finalidad formativa, pero distinguiendo siempre claramente las cualidades que pueden contribuir mucho, poco o nada a la formación sacerdotal más completa, o, incluso, pueden obstaculizarla. Teniendo en cuenta estas cosas, no puede ignorarse que, sobre todo en los últimos años, han surgido, tanto de parte de la juventud como de la sociedad actual, algunas dificultades que ejercen su influencia en toda la labor formativa y exigen por eso un mayor esfuerzo a los educadores” (13).

ASPECTOS SOCIALES DEL COMPROMISO DE LOS LAICOS (Comentario a CL 42-44)

Ricardo Antoncich sj

Al terminar el año de 1988, el Papa Juan Pablo II firmaba la exhortación apostólica post-sinodal sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo.

No es nuestra intención hacer un análisis exhaustivo de esta exhortación. Nos limitamos, como lo indica el título, a los aspectos sociales del compromiso de los laicos. Pero este tema aislado no puede ser abordado sin la visión de conjunto de toda la exhortación, que da sentido y riqueza a las pocas páginas que se refieren explícitamente al tema.

Todo el documento sigue el ritmo de varias parábolas de Jesús, sobre todo de los obreros de la viña y de la vid y los sarmientos. No extrañará, pues, que tomemos como base de nuestra reflexión otra metáfora, la del árbol, para indicar tres aspectos de la vida de la Iglesia, las raíces, el tronco y los frutos. Estos tres elementos se ajustan, con bastante fidelidad a los tres capítulos primeros sobre la dignidad de la vocación laical, su incorporación en el misterio de la Iglesia y sus frutos en el mundo, en la historia, en la sociedad. Es allí, en esta tercera parte, donde se inserta el mensaje explícito del compromiso social y político de los laicos, tema central de nuestras reflexiones.

Antes de trabajar los tres elementos descritos, comenzaremos por una introducción que corresponde también a la introducción de la exhortación.

1. Introducción

El laico tiene una vocación, una llamada del Señor para unas tareas específicas; está dotado, pues, de un carisma del Espíritu. El Papa comienza por señalar, como un fruto del Concilio, la mayor participación de los laicos en la vida de la Iglesia. Menciona explícitamente nuevos es-

tilos de relación entre laicos, sacerdotes y religiosos; participación activa en la liturgia y educación de la fe; el florecer de instituciones y grupos de acción y espiritualidad.

Como supremo Pastor de la Iglesia, el Papa se alegra de estos frutos internos, pero abre inmediatamente la reflexión hacia los horizontes más vastos del mundo, y lo hace, en forma pardójica, señalando que lo que podría ser tan benéfico y positivo (como la mayor participación del laico en la vida de la Iglesia), puede derivar también en verdadera tentación. Menciona dos tentaciones que van en la misma línea: "la tentación de reservar un interés tan marcado por los servicios y tareas eclesiales, de tal modo que frecuentemente se ha llegado a un práctico abandono de sus responsabilidades específicas en el mundo profesional, social, económico, cultural y político", y junto a ella, "la tentación de legitimar la indebida separación entre fe y vida, entre la acogida del Evangelio y la acción concreta en las más diversas realidades temporales y eternas". (CL 21).

En la línea de abrir los interrogantes actuales, desde donde debe pensarse la vocación laical, el Papa señala tres problemas urgentes: el secularismo, el desprecio de la persona humana y la conflictividad.

Es interesante observar que los tres son fenómenos "seculares" es decir, de la historia 'profana' del mundo. En el primer caso, las adquisiciones y avances de la ciencia y de la técnica moderna han cerrado la mente y el corazón del hombre al horizonte de lo Absoluto, de lo Trascendente. No se trata sólo del materialismo ateo de raíces filosóficas, sino del ateísmo práctico. Dios no cuenta para nada en la vida de muchas personas. En medio de ese panorama negativo, el Papa descubre con sensibilidad los signos de la sed de lo religioso. El laico, por vocación de presencia en lo secular, y por su condición de cristiano, es el puente que debe mostrar en la actividad temporal el horizonte de lo religioso y que debe recoger las semillas de la inquietud religiosa para hacerlas crecer en una espiritualidad inserta en las preocupaciones del ser humano.

En el segundo caso se trata, en forma paralela, del fenómeno de la ciencia, técnica, leyes, relaciones humanas, que se va construyendo sin respetar al ser humano como tal; se juega con la vida, con el hambre, con la dignidad de pueblos enteros en función de la lógica del poder. Así como la ciencia y la técnica, con todos sus valores positivos, podían cerrar el horizonte de la paternidad de Dios, así esas mismas adquisiciones pueden cerrar también el horizonte de la fraternidad humana. Los

dos fenómenos van intrínsecamente unidos. El ídolo de lo material, desplaza al Dios verdadero y a sus hijos. Podríamos comentar con textos de las encíclicas del Papa estas ideas tan fundamentales. El materialismo teórico y práctico que se opone al espiritualismo, la prioridad del capital sobre el trabajo que refleja, en lo profundo, la prioridad de las cosas sobre la persona, de la técnica sobre la ética, de la materia sobre el Espíritu.

El tercer aspecto de la conflictividad es el fruto espontáneo de los dos fenómenos descritos. El ser humano, vocacionado a la comunión estará en conflicto consigo mismo y con los demás cuando no viva para el hermano y para Dios. Pero así como en el primer aspecto del secularismo, el Papa descubría las semillas positivas del sentido de Dios, así también en el segundo y tercer aspecto, del desprecio de la dignidad humana y del conflicto, el Papa percibe nuevas semillas de esperanza: dar al ser humano el lugar que le corresponde, que sea sujeto y no objeto, que pueda participar como ser racional y libre en la marcha de la humanidad. Y asociarse a los grupos que trabajan por la paz. Los tres problemas no hacen sino reflejar, en claroscuro, lo central del mensaje evangélico: la paternidad de Dios, la fraternidad humana, el reino de justicia y de paz.

La introducción sitúa pues la misión y compromiso de los laicos en la perspectiva cristocéntrica, y esto dejando en claro, que son tareas frente al mundo, y no simplemente aspectos internos de la vida de la Iglesia.

2. Raíces del compromiso laical

Las raíces de toda la vida de la Iglesia se hunden bajo tierra; son invisibles para quien se detiene en la superficie, en lo exterior de la realidad eclesial; pero esas raíces alimentan todo el ser total, tronco y frutos.

La raíz profunda de toda la Iglesia es Dios mismo, su realidad trinitaria. Es la raíz de toda la existencia, de toda la realidad, aun fuera del misterio de la Iglesia. Es Dios quien ha creado y dado el ser a todas las cosas; quien al crearlas "vió que todo era bueno" (Gn1, 10.12.18.21. 24.31); quien es Señor y amigo de la vida, y "si hubiera odiado alguna cosa, no la hubiera creado" (Sab 11,24). La relación de todo lo existente con el misterio del Dios trino y uno, hace que todo lo creado haya salido del designio del Padre, que toda la creación sea redimida en Cristo y en toda ella actúe el Espíritu Santo.

Pero no toda la humanidad ha sido bautizada. Esta es la marca específica que hace que la Iglesia pueda presentarse como "sacramento" de esa salvación que afecta a toda la humanidad. El signo y señal visible de la historia salvífica. Por el bautismo, pues, los que han sido llamados a vivir de modo especial este don del Dios Trino, asumen una responsabilidad: vivir de tal modo delante de la humanidad, que se "reconozcan" las raíces de Dios en esa vida. O como lo dijo Jesús: que nos amemos como hermanos para que el mundo reconozca que somos discípulos de Cristo (Jn 13, 35). El Papa pone, pues, la idea del bautismo como el fundamento de la especificidad de este trabajo y de estos frutos; el modo de ser visible del tronco y los frutos que nacen de él; todo ello tiene la marca de lo sacramental: mostrar cómo la vida humana puede tener raíces de vida divina. Todo el compromiso social de los laicos —que los situará claramente en la vida de la humanidad— debe reflejar la vida divina que marca su ser y su acción; en último término, su bautismo.

Cuatro números de la exhortación (14-17) tienen particular importancia para comprender todo lo dicho. Por el bautismo, el cristianismo es incorporado al misterio de Jesús y participa, según su carisma específico en el ser sacerdotal, real y profético de Jesucristo. El ministerio sacerdotal en la Iglesia, se ordena, por consiguiente a orientar y hacer fecunda esta incorporación de todo el pueblo de Dios, laical, a Jesucristo, rey, profeta y sacerdote. En otros términos, el sacerdote-ministro es servidor de esa incorporación sacerdotal de los laicos al sacerdocio de Cristo.

Por otra parte, para el laico, su carisma y vocación es la secularidad, la presencia en el mundo. La secularidad es una dimensión que afecta a todos los miembros de la Iglesia, pero en forma diversa. Para el laico, la índole "secular" significa que el mundo es el lugar donde se realiza la llamada o vocación. Este lugar no es algo "externo" a la llamada misma, sino pertenece a ella: el proceso de santificación del laico es el proceso de santificación de lo secular; el mundo es ámbito y medio de la vocación del laico. Las tareas seculares tienen capacidad de santificar, cuando se viven según el espíritu del Evangelio.

De gran importancia es subrayar que la condición cristiana del laico se define radicalmente por la novedad que el evangelio trae a su vida y por la índole secular. Como miembro vivo de la Iglesia el laico es cristiano-secular; es decir, en el mundo secular, testigo de Jesús, y —podríamos decir para reforzar el contraste— en el mundo cristiano testigo de la secularidad. Lo propio del laico no es sólo lo que él debe hacer fuera

de la Iglesia, sino también dentro; al mundo debe recordarle la trascendencia, a la Iglesia la inmanencia de lo histórico; al mundo, los valores de la fe; a la Iglesia, los valores y conquistas de la historia humana. Si la secularidad afecta a toda la Iglesia, es al laico al que toca contribuir como tarea propia el descubrimiento y profundización de esa dimensión que afecta a todos.

En la vinculación de ambos elementos, su incorporación a Cristo, sacerdote, rey, profeta; y su inserción en la secularidad del mundo, reside su camino de santificación. El laico, por la profunda unidad de su vocación es un testimonio vivo de que la incorporación a Cristo no nos separa del mundo, de que lo secular de las tareas profanas no nos aleja de la santidad. Estos cuatro números son respuesta a numerosas preguntas de la Iglesia y de la espiritualidad: ¿cómo ser de Dios y estar al mismo tiempo en el mundo? Quienes piensen que esto es imposible, hacen imposible la santificación del laico. Aquí reside, en parte, la ausencia de una espiritualidad laical, a menudo pensada como un "monarquismo" de grado menor.

Si el laico está marcado por esa doble característica de ser cristiano-secular, el ministerio sacerdotal que sirve a los laicos no sólo debe incorporarles al sacerdocio de Cristo sino también preparar y educar su presencia cristiana en el mundo secular. Y esto implica, para los sacerdotes una espiritualidad también rica y propia que pueda alimentar la espiritualidad de los laicos.

Aunque el tema de los sacerdotes no ha sido estudiado "in recto" en el Sínodo ni en el documento, no cabe ninguna duda de que la existencia y apostolado de laicos como se describe en esta Exhortación, supone también un sacerdocio ministerial renovado. Con la Iglesia, por la especial comunión de todos los carismas en la unidad de un solo cuerpo, sucede que no puede renovarse uno de los miembros sin mover a los demás al mismo proceso de renovación. La renovación laical, que debe ser fruto de esta Exhortación, provoca una renovación sacerdotal, y todos esperamos que el Sínodo próximo al dedicarse a este tema, forme con el presente una "unidad orgánica".

Ahora bien, es más fácil y tradicional pensar en el ministerio sacerdotal al servicio de la incorporación del laico a la Iglesia; pero más inusitado y difícil repensarlo en términos de servir al laico, a finde que éste, en su vida secular, sea testigo de su fe cristiana. Mucho más inusitado, todavía, es admitir que el sacerdote debe aceptar lo que el laico, con la

experiencia de su vida secular, aporta de nuevo a la Iglesia como cuestionamiento y problemática. La madurez de los laicos implica dejar de lado los "paternalismos clericales" para establecer la relación adulta de hermanos en la fe, con carismas diferentes pero unitariamente convergentes en la comunión de un cuerpo y en el servicio que una sola Iglesia presta a la salvación del mundo.

La misión y responsabilidad laical no hacen innecesaria la misión sacerdotal ministerial. Queda claro que la raíz del actuar del laico esta en último término en esa savia de vida divina que nace de las raíces del ser y del comunicarse de Dios mismo. La marca bautismal caracteriza esta presencia de lo divino en lo humano como un sacramento de salvación, como un signo ante las naciones de toda circulación de savia divina que produce en la humanidad los frutos de la verdad, de la justicia, de la paz, que son frutos escatológicos del Reino de Dios (cf. GS 39).

3. El tronco del ser eclesial

La metáfora del árbol nos permite seguir reflexionando en la manera como la savia debe llegar hasta los frutos. Para llegar a ellos pasa a través de un tronco. Si las raíces no eran visibles, el tronco sí lo es. A través de sus conductos pasa la savia y llega a dar vida a los frutos.

La Iglesia, en su aspecto visible es como un tronco que transmite la riqueza de la vida de las raíces divinas hacia los frutos elevados de la copa del árbol, es decir, hacia la historia de la humanidad. Los sacramentos son "venas" conductoras de la savia divina en ocasiones privilegiadas de la vida cristiana.

El tronco debe ser "esbelto", proporcionado. Un tronco demasiado frágil se quebrará si los frutos son copiosos; un tronco demasiado voluminoso puede impedir la circulación de la savia divina. La "enfermedad" del tronco es la "tronquitis", es decir, encerrarse la Iglesia en sí misma, en sus problemas internos, en su organización y estructura, en sus leyes y recursos. El laico tiene la hermosa vocación de recordar a la Iglesia que debe estar al servicio de la evangelización de la humanidad; el presentar constantemente a la Iglesia, a la jerarquía, a los sacerdotes, a las religiosas y religiosos, los angustiantes problemas de la humanidad que interpelan y desafían. Al laico le corresponde despertar la conciencia ante la gravedad de las situaciones sociales y políticas; poner preguntas, interpelar, mostrar la insuficiencia de las respuestas que sólo son teóricas o abstractas. Si el laico no trae a la Iglesia la situación del mundo para que ella reflexione y de la respuesta que nace de la Palabra de

Dios, la Iglesia se encerrará en sus problemas internos y dejará de ser sacramento para el mundo. Se ha dicho que el clero, la jerarquía deben evitar la "amnesia" de la Iglesia volviendo con frecuencia los ojos a la tradición; pero el laico debe curar de la "nostalgia" que es fijar los ojos sólo en el pasado y no caminar hacia el futuro.

Si el laico está definido por la secularidad, su modo de estar en comunión, dentro del tronco de la Iglesia, es precisamente —como lo hemos dicho— el aporte de la secularidad, no para que la Iglesia se desnaturalice secularizándose, sino para que sepa evangelizar lo secular con la buena nueva. Si frente al mundo, el laico es portador de los valores religiosos, y frente a la Iglesia, portador de los valores seculares, entonces debe estar particularmente atento y sensible a los mismos fenómenos que el Papa observaba en el mundo —secularismo, olvido de la dignidad humana, conflictividad—, y que se repiten dentro de la Iglesia; porque la Iglesia, a su estilo, puede vivir un secularismo cuando en sus normas, actividades, acciones, se pone más el acento de los valores de la eficiencia secular que en la gracia del Espíritu; se pueden también aplastar los derechos humanos por interpretaciones legalistas; puede desarrollarse una conflictividad por las segregaciones, discriminaciones, sospechas. Todo ello desdice del progreso que la humanidad va percibiendo sobre los derechos humanos; el talante secular del laico le hace ser profeta en la Iglesia a partir de mejores logros del progreso temporal, así como su carácter de bautizado lo hace ser testigo fuera de la Iglesia ante las limitaciones de la historia profana.

Las reflexiones que he anotado en los últimos párrafos no son tanto un mensaje explícito de la Exhortación, cuanto una consecuencia lógica del carácter secular del laico en su modo de pertenencia a la Iglesia. Es interesante que esta línea de la secularidad, claramente afirmada en el capítulo I y, en el capítulo III no está tan subrayada en el capítulo II. Se habla de la incorporación personal y comunitaria de los laicos a la vida de la Iglesia, del derecho a la asociación, pero se desarrolla poco el tema de la secularidad como estilo de presencia del laico en cuanto tal en la Iglesia. No puede dejarse la impresión de que el laico sólo puede recibir y no dar algo original y nuevo al cuerpo de la Iglesia, que no esté dado por quienes tienen el carisma jerárquico. Ahora bien, creo que lo que da el laico a la Iglesia nace precisamente de su carácter peculiar secular, como instancia de esos valores, cuando no son vividos en el seno de la comunidad cristiana. En otros términos, no se puede ser buen cristiano si no se es buen ser humano.

4. Los frutos del ser eclesial

A través de sus frutos el árbol comparte la vida que tiene dentro de sí; los frutos que son comidos por los demás, son la síntesis de todo el proceso; la vida del árbol entra a tomar parte de la vida de quienes comen esos frutos, por una asimilación biológica.

En forma semejante, los frutos de la Iglesia son el servicio al mundo, a su santificación a su llamada hacia lo absoluto y trascendente. Al hacerlo así, por estas buenas obras, la humanidad glorificará al Padre, meta última del ser de la Iglesia. El título del capítulo III se refiere también a los frutos que deben darse en nombre del Señor y por fidelidad a su envío.

En este capítulo, uno de los tres más extensos de la exhortación, se desarrollan 12 números muy llenos de sentido. Es necesario ahora trabajarlos con mayor detenimiento porque constituyen el contexto más inmediato del texto que queremos profundizar sobre el compromiso social de los laicos.

4.1. La evangelización (CL 31-35)

Los números 32 a 35 están marcados por una idea central: la evangelización, que constituye la razón de ser de la Iglesia y que debe ser reactualizada en la hora presente. Recordemos que esta misión tiene para América Latina, en el quinto centenario de la primera evangelización, una interpretación particularmente desafiante.

La evangelización es a la vez fruto de una misión y la expresión de una comunión. Si la buena nueva es anunciar la vida que Dios da al mundo por su Hijo, es decir, el Reino que debe ser construido por la fidelidad al Espíritu desde la raíz de la comunión trinitaria de donde nacen las misiones del Hijo y del Espíritu, esa misma buena nueva exige que se mantenga la unidad dialéctica entre misión y comunión. Y hablamos de unidad dialéctica, porque cada extremo parece, de alguna manera debilitar al otro. En la medida en que se insiste en la comunión, uno vive "para dentro", más preocupado por la unidad interna; en la medida en que se insiste en la misión, uno vive "para afuera", solicitado por múltiples exigencias y necesidades exteriores.

Pero así como el Papa insistía en que el laico al mismo tiempo que profundiza su presencia activa dentro de la Iglesia no caiga en la tentación de olvidar su carácter secular y de estar presente en el mundo, así

también es necesario mantener la comunión y la misión al mismo tiempo, manifestando en la armonía de ambos términos el eje y centro de las dos, que es el amor. El amor se hace comunión cuando nos reúne, y se hace misión cuando nos envía y, en este sentido, nos separa; es como el doble movimiento del corazón humano, sístole y diástole. La misión nos permite llevar a la comunión la vida que está fuera, y la comunión nos permite realimentar la vida que debe ser comunicada después en la misión. "La comunión representa a la vez la fuente y el fruto de la misión: la comunión es misionera y la misión es para la comunión" (CL 32d).

4.2. *El compromiso laical (CL 36-44)*

Los números restantes 36-44 están ya directamente referidos al tema que nos ocupa en este artículo. La idea que articula los números 32-36 con 36-44 es la evangelización, o mejor el carácter misionero de la comunión que es la esencia de la evangelización. En otros términos, la presencia real e histórica del Reino de Dios.

El Reino, porque es de Dios, nace de El y se orienta a El para glorificarle. Que sea santificado el nombre de Dios, rezamos como primera petición en el Padre Nuestro; es decir, que en el nombre de Dios se hagan cosas santas que proclamen la santidad de Dios como fuente de toda santidad; y que la humanidad santificada pueda glorificar a Dios, diciendo Abba conducida por el Espíritu (Rom 8, 15)

Pero este Reino es algo histórico, que Jesús anunciaba como inminente. La presencia del Reino podría ser traducida en la frase que sirve de encabezamiento a los números 36-44: "Vivir el evangelio sirviendo a la persona y a la sociedad". El Reino que glorifica al Padre es el mismo que es fuente de plena liberación y salvación total para los hombres "con estos, pues, la Iglesia camina y vive, realmente solidaria con su historia" (CL 36a).

Este texto es de gran importancia porque refuerza la distinción entre Reino e Iglesia. El Reino es fin de la Iglesia y se hace presente en ella cuando la Iglesia se vuelve servidora de la humanidad. Y debe hacerlo porque la Encarnación del Verbo ha unido a cada ser humano, de alguna manera, con el Hijo de Dios. "El hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión" repite, con insistencia, Juan Pablo II, volviendo a las palabras de su primera encíclica (RH 14; CL 36).

El Reino que glorifica al Padre es el que descubre al hombre su ser profundo, porque la voluntad de Dios es el crecimiento de la humanidad, para que por el ejercicio de su libertad escoja el camino previsto por el designio de Dios. Todo el resto de los números 37 a 44 no es sino la explicitación de diversos campos de lo humano, diversos servicios que se pueden hacer a la humanidad, y en los que los laicos deben encontrar su misión evangelizadora.

4.2.1. Dimensiones personales (CL 37-39)

Los tres números siguientes, 37 a 39 están marcados por la inspiración fuertemente personalista (no individualista). Una frase es clave: “Redescubrir y hacer redescubrir la dignidad inviolable de cada persona humana constituye una tarea esencial; es más, en cierto sentido, es la tarea central y unificante que la Iglesia, y en ella los fieles laicos, están llamados a prestar a la familia humana”.

4.2.1.1. La dignidad humana (CL 37)

Cuando resuenan en nuestros oídos la frase “las dignidades eclesiales” para designar a las autoridades, a las personas que son destacadas frente al resto de las demás, el sentido de la palabra “dignidad” queda enormemente reducido. El Papa lo usa en un sentido más radical: la persona es digna de respeto y consideración, no por su cargo o talento, o su poder o su riqueza, sino sencillamente por lo que es. La dignidad, de alguna manera, implica el sentido de un valor reconocido, sea por la propia persona (portarse de modo digno o indigno, conforme a su propio ser), sea por los demás (tratar dignamente al otro). La “dignidad humana” es más radical y fundamental que cualquier otra dignidad, porque las otras, para existir deben apoyarse en esta primera y enaltecerla. Ninguna dignidad, por santa que sea, dispensa del respeto a la dignidad humana, ni en sí ni en otros. Cuando una “dignidad” sea civil o eclesial se arroga el derecho de despreciar o de tratar indignamente a otro ser humano, se vuelve “indigna” en su radical dignidad humana. Sobrevaloriza las dignidades “accidentales” (en el sentido etimológico, que vienen sobre la sustancia) frente a las “sustanciales” que es el ser mismo del hombre.

Esta excelencia de lo humano está marcada con fuerza en el número 37. “La dignidad personal es el bien más precioso, que el hombre posee, gracias al cual supera en valor a todo el mundo material” (id). Se podría objetar que el bien más precioso es la vida de la gracia, pero sería un error considerar a ésta como algo distinto de la dignidad personal. La

gracia no hace sino exaltar y elevar la dignidad personal, "La dignidad de la persona manifiesta todo su fulgor, cuando se consideran su origen y su destino" (id). Las ofensas contra la dignidad humana se vuelven "ofensa al Creador del hombre". Por consecuencia, quienes más deberían respetar la dignidad humana son los llamados a la fe; quienes deberían ser los más celosos defensores de los derechos humanos, serían los creyentes.

Cuando la Iglesia en su inicio quería fundamentar el "puente" entre la razón y la fe para el diálogo en lo social, se apoyó en el "derecho natural". Tal vez tengamos aquí una intuición más rica y orientadora. El "puente" que une la Iglesia con el mundo es el común interés del hombre, por lo humano y su historia, por la dignidad de todos. El término de la dignidad de la persona subraya que lo "natural del derecho" es lo personal; que hay analogía y no univocidad entre la naturaleza humana y el resto de las naturalezas creadas.

El Papa procede por vía deductiva a señalar algunas consecuencias: la igualdad, la participación, la irrepitibilidad de cada ser humano.

a) Si la "dignidad" está en el ser personal, este ser lo tienen todos, y por tanto todos son iguales en ese punto. De allí que sea muy cristiano luchar contra todo culto de "otras dignidades" que no estén en íntima relación con el respeto de esta dignidad radical y primera. El Papa condena las discriminaciones, sea cual fuere su fundamento, porque todas ellas no pueden sino fundarse en el desprecio de la dignidad radical y originante.

Merecen atención particular las frases en las que el Papa explicita la "indignidad" objetiva de la discriminación: tensiones y conflictos que acarrea en la sociedad, deshonor a la dignidad humana, no sólo la víctima sino, más todavía, en el que comete la injusticia.

Si unimos estas ideas con el trasfondo de toda la Exhortación, que fundamentó en la caridad y amor trinitario todo el ser de la Iglesia y su vocación misionera de comunión, la razón profunda de oponerse a la discriminación es que ésta es negación del amor, negación de la misión de la Iglesia, negación de su ser y del misterio de Dios.

Es muy frecuente que la humanidad sólo ceda ante el reconocimiento de los derechos a través de las tensiones y conflictos. Lo saben bien los trabajadores cuando piden aumento de salarios, lo sabía bien la

Iglesia cuando defendió en su magisterio social el derecho a la sindicalización y a la huelga. Pero en el fondo sigue siendo un mal menor, que la justicia y el derecho se realicen por la coacción de una fuerza y no por la convicción de seres personales. Por eso el Papa no se detiene en el conflicto, que no es sino el epifenómeno de un hecho más profundo: la violación de la dignidad humana. Gran intuición que debería orientar a los políticos que quieren suprimir los efectos sin apartar las causas; que suprimen violentamente las expresiones de descontento, sin ofrecer razones para el contentamiento.

Y si la violación de la dignidad humana es todavía más profunda en el que la comete que en el que la sufre, razón de más para que el amor cristiano se vuelva interpelador. Es necesario despertar la conciencia de quien oprime, porque el mal está no sólo en los oprimidos a consecuencia de sus actos, sino en sí mismo como fuente de esos actos; es amor ayudar al opresor a descubrir la indignidad de su propia opresión, aunque muchas veces, el opresor se sienta agredido y acusado. Todo el profetismo de tantos cristianos, sobre todo laicos, campesinos, obreros, en América Latina, que han luchado por la justicia, tiene aquí su campo de reflexión cristiana.

Lo que el Papa expone en su magisterio no es pura teoría ni abstracción; eso se vincula con las prácticas eclesiales de muchos cristianos que luchan por la justicia; purifica y endereza su compromiso, pero no lo suprime, sino que lo alienta.

b) Otra segunda consecuencia es la participación y solidaridad. Si la dignidad es la fuente de estas realidades, todos los que la poseen, tienen también el derecho a una palabra en la participación real, y se encuentran con todos los demás en la solidaridad.

Así como la "verificación" de lucha contra las discriminaciones nos llevó al terreno de lo concreto, así también este derecho a la participación y a la solidaridad, debería conducir a una revisión honesta de todos los mecanismos sociales, institucionales, colectivos, que son negación de participación y de solidaridad. De igual manera, deberían fomentarse, incluso dentro de la Iglesia las formas de participación y de solidaridad. Un amplio campo de consecuencias se deducen de aquí: apoyo a las experiencias de comunidades eclesiales de base, a la responsabilidad e iniciativas de los laicos (teniendo en cuenta, evidentemente, las indicaciones del Papa sobre la relación con los Obispos, pero entendiendo esta relación en forma que no impida la realización de estas exi-

gencias primarias de la dignidad humana), el papel de la mujer dentro de la Iglesia, etc.

c) La defensa de la persona lleva al Papa a una fuerte afirmación: "el individuo nunca puede quedar reducido a todo aquello que lo quiera aplastar y anular en el anonimato de la colectividad, de las instituciones, de las estructuras, del sistema". El carácter secular del laico le debe llevar a la crítica de los sistemas y estructuras opresoras, fuera de la Iglesia, pero también dentro de ella, puesto que su secularidad se afirma precisamente en aquellos valores que lo limitan a lo estrictamente "religioso", "sagrado", "intraeclesial". Es laico como "ser-secular" dentro de la Iglesia, y es laico cristiano en lo secular del mundo.

La dignidad de la persona humana es valor secular, esto es común a todos y no sólo a aquellos que han recibido el bautismo; no nace de un acontecimiento religioso dentro de una comunidad, sino que tiene su fuente última en el acto Creador de Dios que es fuente de todo, de lo secular y de lo sagrado.

4.2.1.2. *La vida y la libertad humanas (CL 38-39)*

La dignidad de la persona humana está ligada a los derechos que ella tiene y a la vocación de la libertad. Los números 38 y 39 se refieren a estos dos aspectos.

El carácter de universalidad de la dignidad humana (todos los seres humanos) implica la universalidad de todos los derechos y de todas las libertades. Y no se puede argüir del silencio, sobre todo en el capítulo de la libertad, sobre los procesos de liberación social, económica y política, que el Papa no sea sensible a ellos, puesto que aparecen con toda claridad, luego, en las dimensiones políticas, sociales y culturales. Pero no deja de llamar la atención que en este contexto, y precisamente tratándose de una exhortación a los laicos, no hubiera formulado nuevamente el significado humano y cristiano de la liberación social y política; era el espacio indicado para ello.

No sabemos las razones para no hacerlo. Nos consta tan sólo los acentos particulares sobre la libertad religiosa y sobre el derecho a la vida en el nacimiento, aunque en este aspecto, el derecho a la vida sí se haya extendido a todos los aspectos de la vida humana.

De los tres temas, la dignidad, la vida y la libertad, es evidente que el más fundamental es la vida; sin ella no hay ni dignidad ni libertad. Se

pueden tratar indignamente los restos mortales de una persona, pero en ese caso ella no es más víctima de esta indignidad. Y si se rechaza el aborto es porque se admite ya la existencia de la vida.

En este sentido, el orden de los temas: dignidad - vida - libertad, parece obedecer más a una preocupación de defender la "esencia" de lo humano, que partir del dato "existencial" de la vida, en torno a la cual se van tejiendo los otros dos datos de dignidad y libertad. El término "vida" que designa el espacio histórico en donde deben ser respetados los derechos y ejercitada la libertad, parece más limitado si se compara con la realidad trascendente del hombre, en donde se revelará de mejor manera la radical "dignidad" del ser humano, es decir, en donde se vivirá con mayor plenitud la realidad de la filiación divina y de la fraternidad total. Pero no olvidemos que también habla la Escritura de "vida eterna" para designar esa realidad trascendente, y por tanto la palabra "vida" engloba los dos momentos, el histórico y el escatológico.

La vida humana debe ser vivida en libertad y con dignidad. "Dios es amigo de la vida" nos dice el libro de la Sabiduría y lo repiten con insistencia los teólogos de América Latina.

Se vive el evangelio —volviendo al encabezamiento de esta sección— en el servicio de la persona y sociedad que en definitiva es servicio a la vida libre y digna de las personas en la sociedad.

La libertad para invocar el nombre del Señor, entendida en el sentido cristiano, no es la mera libertad de expresión religiosa dentro de un templo —tal tipo de libertad es admitida aún en los países ateos—, sino de vivir públicamente la fe en todas sus dimensiones; es la libertad para acoger y construir un Reino, para descubrir las manifestaciones de la voluntad de Dios en todas las cosas; para en su nombre condenar las idolatrías del tener y del poder sin ser acusados por los poderosos bajo pretexto de intervenciones indebidas en la política. Esto lo ha experimentado el Papa en su tierra natal; esto lo han aprendido, muchas veces a costa de sufrimiento y martirio, muchos cristianos latinoamericanos.

Si la 'invocación del nombre del Señor' es algo más que un acto puramente litúrgico, y se entiende en el sentido de proclamar que ese Dios es nuestro Padre y que todas nuestras conductas deben ser de hermanos, se comprenderá muy bien el sentido de la libertad religiosa. Es el derecho y el deber de juzgar la vida eterna, lo social, lo económico, lo polí-

tico, desde el horizonte de los valores del Reino. Esto lo practica la Iglesia con su magisterio social y lo viven muchos cristianos con su profetismo en la sociedad.

4.2.2. Dimensiones sociales (CL 40-44)

De los números 40 a 44 pasamos a otro grupo de ideas. Hasta aquí se nos ha dicho que el servicio a la persona y a la sociedad se realiza por la promoción y respeto de la dignidad, de la vida y de la libertad humanas. Este servicio debe estar presente en todos los campos (la familia, como pequeña sociedad y pequeña Iglesia; la sociedad y la Iglesia como grandes familias) y en todos los niveles o articulaciones sociales (del poder, de los bienes, de la cultura; en lo político, en lo económico, en lo socio-cultural).

Juan Pablo II habla con frecuencia de la familia. Y con mucha razón vincula la situación de la familia con la situación de la sociedad. Lo hizo con particular penetración al hablar de la dimensión subjetiva del trabajo. El trabajo perfecciona al sujeto que lo hace, pero también proyecta esta perfección en la constitución de la familia y consiguientemente en la sociedad entera. La familia deberá constituirse en la primera escuela de la "laboriosidad" decía Juan Pablo II en *Laborem Exercens*. Ahora nos dice que debe ser la familia la escuela de la "sociabilidad" "La sociedad, fruto y señal de la sociabilidad del hombre, revela su plena verdad en el ser una comunidad de personas" Y continúa: "La expresión primera y originaria de la dimensión social de la persona es el matrimonio y la familia" (CL 40).

La relación entre familia y sociedad es pedagógicamente importante, en cuanto que en la familia nos educamos para la sociedad. De aquí se deduce la importancia de un trabajo integrador entre la escuela y la familia. La escuela prolonga la familia y presta servicios cualificados en nombre de ella y para ella. La sociedad a su vez se refleja en la familia, y esto con mayor fuerza, en el mundo moderno por los medios de comunicación, sobre todo por la televisión. Ni escuela ni familia están en "espacios separados" frente a la sociedad.

Por otro lado, es necesario dar a la sociedad el carácter de una gran familia, donde se vive la responsabilidad mutua de hermanos entre sí. Las relaciones tribales primitivas estaban más cerca de lo familiar que las relaciones sociales del mundo moderno. Si los valores familiares mal entendidos pueden ser fuentes de distorsiones en lo político y económi-

co (padrinazgo, nepotismos, recomendaciones, etc.), también pueden tener una función positiva. Un ejemplo de esta función lo tenemos en las empresas japonesas, marcadas por relaciones quasi-familiares (el trabajador se considera parte de una familia, que es la empresa; le debe lealtad y es protegido por ella), desconocidas en el mundo occidental. El rápido crecimiento económico del Japón muestra que una adecuada presencia de los valores familiares en la empresa económica no es fuente de ineficiencia o de injusticia.

La familia se ve afectada por la situación social y no en último lugar por la situación económica. Particularmente en América Latina, los fines de la década del 80 están marcados por la angustiada situación que se va creando en torno al pago de la deuda externa que determina una serie de reacciones en lo político y económico de cada país, con repercusiones terriblemente trágicas. Miles de jóvenes chinos han muerto porque quieren una patria libre; cientos de personas han muerto en Caracas y Buenos Aires porque se sienten acorralados por el hambre y la miseria.

En este contexto suena con vigor la palabra del Papa: "Se ha de reservar a esta comunidad (la familia) una solicitud privilegiada, sobre todo cada vez que el egoísmo humano, las campañas antinatalistas, las políticas totalitarias, y también las situaciones de pobreza y de miseria, física, cultural y moral, además de la mentalidad hedonista y consumista, hacen cegar las fuentes de la vida, mientras las ideologías y los diversos sistemas, junto a formas de desinterés y desamor, atentan contra la función educativa de la familia" CL 40e

Al poner la familia como primera experiencia de sociabilidad, se comprende mejor que la entrada al tema de la justicia social pase por la caridad. De esta manera se consigue una aproximación más evangélica, al sentir la familia humana como realidad fraternal en relación al único Padre que es Dios. El laico que debe comprometerse, como creyente, en el mundo social y político, lo hace siempre a partir de una fe en la fraternidad universal y la paternidad también universal de Dios sobre todos sus hijos. El clamor de la fraternidad no es la defensa de un grupo en contra de otro, sino el encaminamiento —con las oposiciones necesarias que nacen del luchar por la justicia, como dice Juan Pablo II en *Laborem Exercens* (LE 20c) —de todo el proceso hacia la fraternidad total que incluye todos los grupos.

Cuando parecen limitadas las posibilidades de las transformaciones políticas, se abren siempre en forma ilimitada las posibilidades de la ca-

ridad. Esta tiene mil maneras y formas de expresarse, y entre ellas, la de animar la misma lucha por la justicia (cf DM 12). Incluso las propias instituciones que han surgido de la lucha por la justicia, tienen el peligro de “ser abatidas por el funcionamiento impersonal, por la exagerada burocracia, por los injustos intereses privados, por el fácil y generalizado encogerse de hombros” (CL 41d).

4.3. Las dimensiones sociales del compromiso laical (CL 42-44)

El camino para comprender el contexto de los números 42 y 44 ha sido particularmente enriquecedor. Pocas veces se da una tan tímida relación entre un texto y su contexto global; el tema de lo social, lo político, lo cultural, que parecen ser totalmente autónomos, están considerados en la exhortación desde una perspectiva que le da sentido y orientación. Ese sentido tiene su raíz en el fundamento teológico de la Trinidad, modelo de toda sociabilidad humana (cf. SRS 40), y tiene también un profundo valor antropológico, porque nos dice que los esfuerzos políticos, culturales, sociales deben estar orientados hacia la vida, dignidad y libertad de la persona, y todo esto, porque ella, en último término, se relaciona con Dios.

4.3.1. Lo político (CL 42)

El tema de lo político se inicia por la vinculación con el tema precedente de la caridad; son dos aspectos mutuamente implicados de servir la misma causa: la persona y sociedad.

Antes de proponer una definición de lo político, el Papa hace una seria advertencia: “los fieles laicos de ningún modo pueden abdicar de la participación en la política” (CL 42b). Notemos que esta frase está dicha por el Papa, como maestro de la fe; se refiere a los laicos, a quienes ha designado como marcados por la ‘índole secular’; no admite excepciones; y considera la participación en la política como un derecho inalienable.

¿Que es esta ‘política’ que merece tan seria advertencia? El Papa la define como “la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común” (id). La política tiene una meta: el bien común.

Si no queremos caer en el humorismo del que afirmaba que ‘el bien común’ es el menos común de los bienes, debemos especificar lo que

eso significa. La ideología liberal sostiene que el bien común es el resultado casi mecánico de los bienes de los individuos; la ideología socialista la pondría en el bien procurado por el estado a todos los ciudadanos. Pero el bien común no es algo que pueda ser delegado a una instancia o estructura, sino permanente responsabilidad personal de cada ciudadano. En este sentido, la ideología liberal parecería asegurar la creatividad de cada persona; pero el reducir la creatividad al beneficio del individuo y sus propios intereses, sin considerar el bien de todos, el liberalismo conduce a enormes desigualdades de la sociedad, donde el bien común se falsifica como el bien de los que poseen y dominan. La preocupación por el bien de todos, por la defensa del trabajo y sus derechos es la otra contribución importante de la ideología socialista, pero las formas totalitarias de imponerlo, quitan al bien común aspectos importantes que le son intrínsecos, como libertad, participación, etc.

Las ideologías no ofrecen un sentido claro del bien común, y la Iglesia al proponerlo tal vez se quede en un nivel sumamente abstracto y formal. Tratemos de explicitar los muchos implícitos que se encuentran en la propuesta eclesial.

Una primera aproximación para entender el bien común es "el bien de todos los hombres y de todo el hombre". La universalidad y la integridad de ese bien, lo definen como bien común. Si el "bien" es algo que permite al ser realizarse como tal, a la persona crecer en cuanto tal, a la sociedad, desarrollarse en cuanto tal, la primera exigencia de ese bien es que sea para todos. Aquí hay que volver a los números 37, 38 y 39 que nos hablaban de la dignidad, de la vida y de la libertad de la persona humana. Las discriminaciones son negación del bien común, porque no hacen asequibles a todos los seres humanos el bien que los hace crecer; las injusticias, las opresiones, las explotaciones de la riqueza, y del trabajo, todo esto es negación del bien común, porque sectores importantes de la humanidad, con frecuencia las mayorías, no pueden "vivir en dignidad y libertad". Sería contradictorio haber hablado de la dignidad humana y luego no oponerse a cualquier barrera que impida que el 'bien común' llegue a todos.

Pero hay otro aspecto: la integralidad. El bien físico de una persona puede conseguirse por la comida, por el vestido, por la habitación; pero hay otros bienes que el ser humano necesita: la verdad para su inteligencia, el amor para su corazón, las razones para vivir su vida. Se puede dar bienes materiales a los niños y al mismo tiempo privarles de atención y

cariño. En este caso se está atentando contra la "integridad" del bien común.

Pablo VI había aplicado este concepto de todos-todo al desarrollo: en nombre de este desarrollo integral y solidario se denuncian las mutaciones de la dimensión espiritual (no ser desarrollo integral) y los agravios a los pobres y marginados (no ser solidario). El concepto integral y solidario del bien común nace de la misma raíz religiosa que afirma que Dios es Padre y que todos los seres humanos somos hermanos. Quiere ser una "mediación" desde la convicción religiosa hacia la construcción de la sociedad; una medida para examinar las realizaciones y rectificar las orientaciones.

El bien común, como concepto amplio e indefinido, se traduce por las condiciones necesarias para que las personas, familias y asociaciones, puedan lograr su propia perfección (GS 75). La condición histórica del ser humano hace variables las condiciones en cada época de la historia, pero es tarea permanente el precisarlas, exigir las, defenderlas.

Para ello es necesario urgir la participación de todos en la política. Aquí existe el enorme obstáculo. "Las acusaciones de arribismo, de idolatría del poder, de egoísmo y corrupción que con frecuencia son dirigidas a los hombres del gobierno, del parlamento, de la clase dominante, del partido político, como también la difundida opinión de que la política sea un lugar necesario de peligro moral, no justifican lo más mínimo ni la ausencia ni el escepticismo de los cristianos en relación con la cosa pública" (CL 42b).

Precisamente, quien por la fe está dinamizado para una actitud de servicio, puede purificar estos aspectos negativos de lo político. "En el ejercicio del poder político es fundamental aquel espíritu de servicio, que, unido a la necesaria competencia y eficiencia, es el único capaz de hacer 'transparente' o 'limpia' la actividad de los hombres políticos, como justamente, además, la gente lo exige. Esto urge la lucha abierta y la decidida superación de algunas tentaciones, como el recurso a la deslealtad y a la mentira, el despilfarro de la hacienda pública para que redunde en provecho de unos pocos y con intención de crear una masa de gente dependiente, el uso de medios equívocos o ilícitos, para conquistar, mantener y aumentar el poder a cualquier precio". (CL 42 f).

Cuantas veces se ha paralizado el compromiso político de los cristianos con la advertencia de los peligros que encierra! Que poco se nos ha dicho que, a pesar de los peligros, es necesario afrontar estas tareas. Por

eso, el texto del Papa es particularmente interpelante; desmitificador de cualquier poder; obliga a denunciar los medios ilícitos que se usan en la carrera por el poder, en todos los ámbitos y niveles. Nuevamente un servicio que la secularidad del laico puede prestar a la Iglesia y al mundo.

Aquí debemos referirnos a la distinción establecida por GS 76, que el Papa cita con alguna extensión: "es de suma importancia, sobre todo allí donde existe una sociedad pluralística, tener un recto concepto de las relaciones entre la comunidad política y la iglesia y distinguir netamente entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente llevan a cabo a título personal, como ciudadanos, de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan, en nombre de la Iglesia, en comunión con sus pastores".

Una lectura atenta nos permite deducir que la comunión eclesial no se rompe por la iniciativa personal o colectiva de una acción política en nombre de una conciencia cristiana. Otra dimensión diferente es la de ejercer una acción que representa 'institucionalmente' a la Iglesia, lo cual no puede hacerse sin estar en comunión con los responsables de ella. No debe dejarse la impresión, pues, de que ciertas opciones que un cristiano legítimamente puede hacer conforme a su conciencia, son "ruptura de la comunión con el obispo"; de lo contrario la distinción que el Concilio enseña está absolutamente fuera de lugar, y dicha comunión se exigiría no sólo para las acciones que representan institucionalmente a la Iglesia, sino también para cualquier opción política de cualquier cristiano, en cualquier circunstancia. Se destruiría así todo lo enseñado sobre la responsabilidad propia y secular del laico.

La distinción enseñada por el Concilio y retomada por el Papa debe ser observada y seguida tanto por los laicos que se comprometen políticamente, como por los propios pastores. Las opiniones personales de las autoridades eclesiásticas, en temas políticos no obligan en conciencia a todos los miembros de la Iglesia —salvo en los aspectos, y sí en ellos que se relacionan con la fe y moral— ni la discrepancia es ruptura de comunión. Otro problema es la representación oficial de la Iglesia que compete a los pastores.

Lo que sí debe tener en cuenta el laico en sus opciones personales o asociadas es que los valores humanos y evangélicos deben nortear sus opciones. El Papa enumera específicamente cuáles son: libertad, justicia, solidaridad, dedicación leal y desinteresada al bien de todos, estilo sencillo de vida, amor preferencial a los pobres y los últimos (CL 42g). El

último valor mencionado es, en realidad, la medida de los anteriores, ya que si la libertad, justicia, etc. no llegan hasta ellos, no son 'bien común', ni verdadero valor, porque expresan discriminación, degradación de los términos y abusos de su significación.

Dos temas, particularmente queridos por Juan Pablo II, el de la solidaridad y el de la paz, completan las enseñanzas aquí comentadas. Lo político es espacio muy exigente para la solidaridad, la gran fuerza de los pueblos. La paz es la meta de la acción política; la paz verdadera y auténtica que entraña la realización del bien común en el sentido explicado más arriba.

4.3.2. *Lo socio-económico (CL 43)*

Este número constituye una apretadísima síntesis del magisterio social de la Iglesia sobre este tema y nuevamente el Papa pone como clave de todo el problema, el trabajo humano. Remite "encarecidamente" a una lectura atenta de *Laborem Exercens*.

En efecto, el destino universal de todos los bienes para todos los hombres, es el derecho universal y primario en relación a los bienes económicos, a la organización de la producción y consumo de ellos. El derecho de propiedad es un derecho derivado y secundario, en función de este derecho que es absolutamente primario y fundamental. La función social de la propiedad es por tanto, la limitación "intrínseca" que debe regular el derecho de propiedad de modo que el uso de la propiedad —al menos en categorías cristianas— deja de ser legítimo cuando esta función social es ignorada o suprimida. Jamás la Iglesia ha enseñado ni defendido la propiedad como derecho absoluto, sin esta referencia a la función social.

Ahora bien, a continuación se señala que el trabajo es el instrumento más común e inmediato para el desarrollo de la vida económica; deber y derecho de cada ser humano. Si por vida económica no sólo entendemos el consumo de los bienes, sino también la propiedad de ellos, es necesario recordar entonces los vínculos que unen el trabajo con la propiedad, incluso de los medios de producción. Fue en nombre del derecho de propiedad de los trabajadores que León XIII en la *Rerum Novarum* n. 3 defendía el derecho de propiedad de los medios de producción en oposición a la ideología socialista. Es en nombre de este vínculo esencial entre trabajo y propiedad, que Juan Pablo II defiende el valor del trabajo en los sistemas capitalistas y socialistas, si en ellos se respeta esta vinculación, sea por la propiedad individual o social.

El Papa enumera aspectos de lo socio-económico a ser tenidos en cuenta: desocupación, injusticias de deformadas organizaciones del trabajo, reformas en la empresa para que llegue a ser comunidad de personas respetadas en la subjetividad y derecho a participación; nuevas formas de solidaridad, de empresas, de sistemas de intercambio financiero, tecnológico, comercial. En estas líneas se recuerdan viejas propuestas de la Iglesia para la co-gestión empresarial, para la participación de los trabajadores en la propiedad y en los lucros de la empresa, como corresponde a su valor subjetivo y no de meros 'instrumentos' de la producción ("mano de obra"). Lo reciente de *Sollicitudo Rei Socialis*, y el magisterio siempre actual de *Laborem Exercens* nos dispensa de mayores precisiones.

En el campo socio-económico es fundamental poner a la persona humana en el centro de la economía. Su dignidad personal, su responsabilidad ante las cosas, se proyectan también hacia el uso de los recursos y el problema ecológico. Lo irracional de la economía orientada por el máximo de lucro y de riqueza es no sólo la ofensa a la persona humana sino también la depredación de los recursos naturales. La fiebre del poseer inmediato lesiona los valores de la persona en el momento presente, pero también el medio ambiente que nos rodea. Hasta los pueblos desarrollados, a veces poco sensibles a los problemas de la miseria de otros continentes, se sienten hoy cuestionados por el problema ecológico, que sí puede afectarles. Pero en la raíz de ambos problemas esta la misma causa: la deshumanización de la economía.

4.3.3. *Lo cultural (CL 44)*

Llama la atención el énfasis que pone Juan Pablo II en el tema de la cultura. Llega a identificarla como "el bien común" porque expresa la dignidad, libertad, creatividad y es testigo del camino histórico de cada pueblo. En realidad la cultura no "es" el bien común, sino que lo "refleja", puesto que antes se ha definido el bien común como el conjunto de condiciones de la vida social, y estas no se reducen a los valores arriba mencionados sino que implican realidades estructurales en lo económico, social y político. Pero la cultura es como una síntesis de todo ello en cuanto es la conciencia colectiva que da sentido e interpreta todos los elementos estructurales; los justifica, los fundamenta, los explica, los transmite.

Porque la cultura se separa del Evangelio y de los valores humanos, por eso las estructuras se construyen sin referencia a estos valores. En

forma inversa, la evangelización y humanización de la cultura hace posible asumir el trabajo concreto de las transformaciones estructurales con meta y puntos de referencia concretos. Pero las estructuras tienen una "lógica" interna, que el valor cultural no toca en su interna constitución. Hay una "autonomía" estructural, un carácter neutro, que permite que lo estructural pueda negar los valores o encarnarlos. Precisamente el desafío está en desarrollar una cultura que sepa impregnar las estructuras con los valores que ella fundamenta y mantiene. En tanto que el desarrollo en las propias estructuras está produciendo ya una 'cultura' que se muestra insuficiente y parcial, como todo el contexto de esta Exhortación lo ha ido mostrando (secularismo, olvido de la dignidad de la persona, sobre todo de los pobres, etc.).

Para América Latina, las observaciones sobre la cultura tienen particular importancia. Somos agredidos por el mundo moderno en lo más profundo de nuestra identidad cultural, y esta agresión nos despoja de identidad propia. Salvaguardar la cultura latinoamericana, sobre todo la popular, debería ser una de las tareas más queridas por los laicos que asumen un compromiso cristiano de vivir el evangelio en el servicio a la persona y a la sociedad.

En relación con todo esto se encuentra el servicio a través de los medios de comunicación. Tienen el enorme poder de sugerir, presentar, reforzar convicciones, ideas, valores. Deberían ser instrumentos privilegiados de cultura, de transformación social. Por desgracia, la experiencia enseña que en ellos se presenta como ideal de vida el crudo materialismo, el consumismo más desorbitante. Como en la política, así también en los medios urge la presencia de cristianos con vocación de servicio, apasionados defensores de la verdad y de la justicia.

5. Los sujetos de esta misión laical y su formación

No es la intención de este trabajo analizar la Exhortación. Nuestro interés ha sido estudiar el compromiso social y político de los laicos. Pero era imposible hacerlo sin mostrar el contexto global, puesto que la acción política, económico-social y cultural debían de traducir la gran vocación humana de construir la comunión, de todos, y esta debía fundamentarse en la naturaleza de la Iglesia como sacramento de comunión y, en último término, en la realidad de comunión del Dios Trino y Uno.

Por este motivo los dos capítulos finales del documento nos interesan tan sólo para recordar que lo político, socio-económico y cultural

son instancias de la vida humana que afectan a todos y reclaman de todos algún grado de participación: jóvenes, niños, ancianos, mujeres y hombres, diversas vocaciones laicales.

La preparación para el compromiso se expresa, de nuevo, por la necesidad de la educación; de medios instrumentales y canales de formación. En forma particular, una formación integral para vivir en unidad los dos aspectos del laico, ser miembros de una Iglesia y parte de un mundo secular. Hemos aludido a algunas conclusiones prácticas a lo largo de este artículo, pero es evidente que los temas abordados requieren estudios más profundos.

6. Conclusión

El magisterio de la Iglesia se dirige a todo el pueblo de Dios, y es evidente que todos los documentos y enseñanzas que han sido dados eran dirigidos, en último término, a los laicos, salvo los escasos documentos explícitamente dedicados a la vida religiosa, o a los ministerios jerárquicos. En este sentido, el magisterio ha estado orientando permanentemente a los laicos sobre su presencia y actividad en el mundo y en el seno de la Iglesia.

Sin embargo, la novedad de esta Exhortación está en tematizar objetivamente la realidad del laico mismo; en tomar como objeto de la enseñanza aquello que formalmente constituye al laico como tal. Se ha señalado su carácter secular. En esta reflexión, se ha querido sobre todo destacar aquellos aspectos de la secularidad que no han sido puestos de relieve en la misma exhortación. En otros términos, si la índole secular es propia de laico, esto lo caracteriza no sólo como miembro de la sociedad, sino también como miembro de la Iglesia; y así como su pertenencia eclesial le permite llevar al mundo sus valores evangélicos como aporte positivo y también como instancia crítica de los aspectos negativos del proceso secular; así su pertenencia a lo secular le permite llevar a la Iglesia los valores positivos de la secularidad y también la instancia crítica, en nombre de esos valores frente a aspectos negativos del proceso eclesial.

La renovación del laicado, como objetivo del Sínodo y de la Exhortación Post-sinodal, va a enriquecer a la Iglesia y va a suscitar y exigir una renovación en el ministerio sacerdotal y episcopal. No se puede echar vino nuevo en odres viejos ni vivir unas orientaciones nuevas en la Iglesia con antiguos modelos de relación y estructura. Esperemos los frutos de este movimiento del Espíritu en el próximo Sínodo sobre la

formación de los sacerdotes. Vivir con seriedad cristiana la índole secular del laico es el mejor aporte para renovar, desde su parte, la Iglesia.

Si esta índole secular es gracia y vocación de Dios, las tareas que nacerán de su propio ser laical serán llevadas adelante también con la asistencia del Espíritu, lo cual quiere decir en profunda comunión con la Iglesia y con profundo amor por Ella. Pero el laico está llamado a amar a la Iglesia como persona adulta, y por tanto, consciente de las limitaciones y pecados de esa Iglesia peregrinante, siempre necesitada de purificación, pero también siempre amada entrañablemente por Jesucristo. Un hijo de la Iglesia no puede tener otro sentimiento frente a ella.

DOCUMENTACION BIBLIOGRAFICA

BIBLIOTECA CELAM - INTEPAL

Nuestra revista con la colaboración de la Biblioteca, en desarrollo de su programa de difusión de información, inicia a partir de este número, la publicación de esta sección de "Documentación Bibliográfica", la cual incluirá secciones sobre la palabra del Papa, S.S. Juan Pablo II; referencias de artículos de revistas sobre distintas áreas temáticas y los últimos libros recibidos.

I. Juan Pablo II, Papa

JUAN PABLO II, Papa

Atención preferencial de la iglesia hacia los que sufren (Discurso del Papa a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Pastoral de los Agentes Sanitarios) *L'OSSERVATORE ROMANO* Vol. XXII 8 (1.104) P. 11-12. 25-02-90.

Cada día es más necesaria una nueva evangelización. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 13(1.109): 01.04.90.

Caridad, justicia y solidaridad hacia los exiliados y refugiados (Mensaje del Santo Padre para la cuaresma 1990) *L'OSSERVATORE ROMANO* Vol. XXII 8 (1.104): P. 1 y P. 12 25-02-90.

El encuentro del Papa con los jóvenes de Compostela; una relación pastoral vocacional. SEMINARIOS sobre los Ministerios en la Iglesia 35 (113): 267-272. Julio-Sept. 1989.

Es necesario rezar mucho por el próximo Sínodo. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (12): 1,12. Marzo 25 de 1990.

"Favorecer la vida, no destruirla" (Homilía del Santo Padre en la Basílica de San Pedro, 1o. de enero de 1990. *L'OSSERVATORE ROMANO* Vol. XXII 1 (1.097): 1.07-01-90.

Incompatibilidad entre la libertad y la miseria; mensaje pascual del Papa. *EL CATOLICISMO* No. 2.828: 1. 22-04-90.

Jean Paul II en Afrique; nouveaux appels pour le tiers monde. *DOCUMENTATION CATHOLIQUE* No. 2001: 234-261. 04-03-90.

JUAN PABLO II en México. Una llamada en defensa de los débiles. *ECCLESIA* 2477: 18-21. 26-05-90.

Jóvenes, abrid vuestro corazón a Cristo (Mensaje del Santo Padre para la jornada mundial de oración por las vocaciones) *L'OSSERVATORE ROMANO* Vol. XXII 9 (1.105) : 1. 04-03-90.

La coherencia de vida es indispensable para una nueva evangelización. *BOLETINECLESIASTICO* 44 (3):167-172 Marzo 1990.

La dignidad del hombre: horizonte de la nueva evangelización en nuestro país. Alocución del Romano Pontífice a los Obispos del Centro del país. Comunicación *SPEC* No. 48: 10-15. Marzo 1990.

La evangelización está aún en camino. *ECCLESIA* 2477: 30-33, 26-05-90.

La liturgia es un camino privilegiado para la evangelio, todos los ámbitos de la vida del hombre y de la sociedad. Alocución a los obispos de la CEM. Lago de Guadalupe, México 12 de Mayo de 1990. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22(20-1116): 16-17, 19. Mayo 20 de 1990.

La liturgia es un camino privilegiado para la evangelización. Alocución del Romano Pontífice a los Obispos de la Región Sur 1 de Brasil; *L'OSSERVATORE ROMANO* 22(16-1-112): 9-10. 22-04-90.

La paix avec Dieu createurs; la paix avec toute la creation. Message de Sa Sainteté le Pape, pour la celebration de la journee mondiale de la paix. *CAHIERS POUR CROIRE AUJOURD'HUI* No. 51: 3-11. 15-01-90.

Los hombres sin patria, cuaresma 1990. *MIGRANTES* No. 46:3-5. Enero-Marzo 1990.

Mensaje del Santo Padre a las religiosas de clausura de América Latina. *CLAR* 28 (2): 3-7 Febrero 1990.

México me hizo Papa peregrino. Discurso en el aeropuerto México, 6-05-90. *ECCLESIA* 2477: 24-25 26-05.90.

Nueva evangelización *NOTICIA* 41(1): 22-23. 1990.

Obispos para una renovada evangelización. Discurso del Papa al CELAM, Haití, Marzo 9 de 1983. *VIDA ESPIRITUAL* 99: 5-6 Enero - Marzo 1990.

Sed promotores de la justicia defendiendo la dignidad de cada persona. Alocución del Romano Pontífice a los Obispos del occidente de Colombia. Comunicación *SPEC* No. 48: 3-7. Marzo 1990.

Sólo Cristo resucitado puede saciar la aspiración del hombre a la libertad. Mensaje Pascual del Santo Padre. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22(16-1. 112): 1. 22 abril 1990.

Una evangelización nueva en su ardor, en su expresión y en sus métodos: Discurso del Papa en el Salto, Uruguay, 9- V 1988 *VIDA ESPIRITUAL* 99: 7-12. Enero-Marzo 1990.

Visita pastoral del Santo Padre Juan Pablo II a Checoslovaquia. La pretensión de construir un mundo sin Dios es una utopía trágica. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22(17-1.113): 1-12. 29-04-90.

Vosotros sois la iglesia. *VIDA PASTORAL* 18 (58): 24-27. Abril-junio 1990.

II. Referencias de artículos de revistas por áreas temáticas

CATEQUESIS

ACHA, Víctor. ¿Un nuevo camino? Quince años de trabajo en catequesis familiar. *D.F. DIGESTO FAMILIAR* (CIEF Centro de In-

tigaciones y Estudios Familiares. Montevideo - Uruguay. 29 (175) 12-21. Mayo-Junio 1989.

IRARRAZABAL, Diego. Inculturación latinoamericana de la catequesis. *TEOLOGIA Y VIDA* 30 (4): 270-298. 1989.

La Catequesis Hoy. *PROYECTO CATEQUISTA* 42: 22. Feb. 1990.

LASCONI, Tonino. Impariano o fare catechismo: a scuola dalla pubblicità. A proposito della memoria. *CATECHISTI PARROCHIALI* 12: 11-15. Diciembre 1989.

MATOS HOLGADO, Manuel. Signifiación de la Catechesi Tradendae en la historia del pensamiento catequético del magisterio de la iglesia. *SINITE*. Revista de Pedagogía Religiosa 30 (92): 367-379. Sept. - dic. 1989.

PARISOT, Jean Claude. L'apport a la pédagogie'' d'une centration sur les objectifs. *CATECHESE* 117: 27-39. Octubre 1989.

PINTOR, Sergio. Proposta di fede e itinerario catechistico degli adolescenti. *CATECHESI* 58 (8): 24-31. Nov. 1989.

REESE, Thomas J. El catecismo universal: Non placet. *RELIGION Y ESCUELA* No. 59: 28-29. Marzo 1990.

Ecumenismo y diálogo

ALCALA, Manuel. El diálogo anglicano-católico hoy. *RAZON Y FE* 221 (1.096): 181-196. Feb. 1990.

GALEANO A. Adolfo y LONDOÑO O., Ernesto. Las sectas en Colombia y su reto pastoral. *VIDA PASTORAL* 18 (58): 10-19 Abril-Junio 1990.

POPE John Paul II. and Ecumenism. January-May, 1989. *PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY*. Information Service No. 70: 42-55 (1989) (II).

WILLEBRANDS, Johannes, Cardinal. Relations avec le Conseil Ecumenique des Eglises. *CONSEIL PONTIFICA POUR LA PROMOTION DE L'UNITE DES CHRETIENS*. Service d'information No. 70: 64-71. 1989 (II).

Educación

Conclusiones del Seminario Salesiano Latinoamericano sobre pedagogía del menor marginado. Cachoeira do Campo, Brasil, 1-6 abril 1986. *PAIDEA CRISTIANA* 5 (10): 45-48 1989.

MEJIA Marco, Raúl. Desarrollo y problemática histórica de la educación popular en Colombia. Universidad de Antioquia. Revista 58 (217): 21-31. Julio-Sept. 1989.

MORALES, Alfredo A. Educar: ¿profesión o vocación? *EDUCAR HOY* No. 21 4-7. Enero-Febrero 1990.

SALAS XIMELES, Antonio. Curso por correspondencia: una nueva modalidad para obtener la Declaración Eclesiástica de idoneidad que habilita para la docencia de la religión. *RELIGION Y ESCUELA* No. 57: 10-11. 04-01-90.

Laicos

BENTUE, Antonio. Laicado Misionero en el tercer mundo: reflexión teológica. *MISIONES EXTRANJERAS* 114: 589-600. Nov.-Dic. 1989.

Espiritualidad de los laicos. *TESTIMONIO* No. 7: 5-166. 1990.

La Laicité, aujourd'hui, en france. *PRETRES DIOCESAINS*. Mai 1990. pp. 371-383.

Liturgia

FARNES, Pere

Los gestos litúrgicos de la celebración de la penitencia. *ORACION DE LAS HORAS* 21(3): 69-84. Marzo 1990.

Secretariado Nacional de Liturgia (España). El carácter comunitario de la celebración; reflexión teológico-pastoral. *PASTORAL LITURGICA* No. 189-90: 3-28 Dic. 1989.

Silenzio e liturgia nel XXV anniversario della costituzione conciliare "Sacrosanctum Concilium" sulla sacra liturgia. *RIVISTA LITURGICA* 76 (4): 329-339. Julio-Agosto 1989.

TRAN-VANKHA, Francois. L'adaptation liturgique telle qu'elle a été réalisée par les commissions nationales liturgiques jusqu' a maintenant. *NOTITAE* 25 (281-12): 864-883. Decembri 1989.

Movilidad Humana

Colombianos en Venezuela. *COLOMBIA MIGRANTE* No. 26 1-18. May-Jun. 1990.

Cristianismo y Justicia. Los inmigrantes extranjeros. *Noticias Obreras* 1017: 15-16. Febrero 1990.

JUAN PABLO II, Papa. Los hombres sin patria. Cuaresma 1990. *MIGRANTES* No. 46: 3-5. Enero-marzo 1990.

Nuevos roles y relaciones: La familia en el exilio. *REFUGIADOS* No. 58: 19-38. Nov. 1989.

Pastoral Juvenil

AGUILERA, Beatriz. Educación para la paz. *REVISTA DE PASTORAL JUVENIL* No. 280-281: 10-47. Enero-Febrero 1990.

AGUIREGABIRIA, Javier. Un programa de educación para la paz y la no violencia. *REVISTA DE PASTORAL JUVENIL* No. 280-81: 4-9. Enero-febrero 1990.

BARCALA, Daniel. ¿Qué quieren los jóvenes? *CARITAS* No. 293 Supl. 149: 13-28. Diciembre 1989.

Congreso de Teología en el Instituto Superior de Pastoral de Madrid. Aportaciones sobre pastoral juvenil. *REVISTA DE PASTORAL JUVENIL* 280-281: 78-82. Enero-Febrero 1990.

El encuentro del Papa con los jóvenes en Compostela: una lección de pastoral vocacional. *SEMINARIOS* sobre los Ministerios en la Iglesia 35(113): 267-272. Julio-sept. 1989.

FRISE, María. Educar en vez de encerrar; un ensayo con muchachos delincuentes en Lunenburg. *KULTUR CHRONIK* 2: 19 15. 1990.

GINET, Alvaro. Iniciar en la oración. *MISION JOVEN* 156-157: 11-18 Enero-febrero 1990.

LES, jeunes et la foi; des chemis pour aujourd'hui *CHRISTUS* 37 (146): 135-203. Abril 1990.

NAVARCORENA, Alberto. Una pastoral juvenil acorde con los tiempos actuales. *REVISTA DE PASTORAL JUVENIL* 278: 8-13. Nov. 1989.

VECCHI, Juan. Hacia una nueva etapa de pastoral juvenil. *MISION JOVEN*. No. 159: 23-31. Abril 1990.

Teología

ANTON, Angel. El munus magisteri de las Conferencias Episcopales; horizonte teológico y criterios de valorización. *Gregorianum* 70 (4): 741-778. 1989.

BALENTINE, Samuel E. Prayers for justice in the Old Testament; theodocy and theology. *CATHOLIC BIBLICAL QUARTERLY* 5a. (4): 597-616. 1 Octubre 1989.

BARRIOS, Valdéz Marciano. La iglesia en América Latina durante el Siglo XX. *TEOLOGIA Y VIDA* 30 (4): 299-310. 1989.

DUPRE, Louis. La teología de la forma estética de Hans Urs Von Balthasar. *SELECCIONES DE TEOLOGIA* 29 (113): 67. Enero-Marzo, 1990.

Elenchus bibliographicus. *EPHEMERIDES THEOLOGICAE LOVANIENSES* 65 (2-3): 5-607 Septiembre 1989.

ESTRADA, Juan A. Obispos y teólogos: un documento importante. *RAZON Y FE* 221 (1.095): 95-105. Enero 1990.

KECK, Leander E. Imágenes of Paul in the New Testament Interpretation; *Journal of Bible and Theology* 43 (4): 341-351 Octubre 1989.

NOHEMI, Juan. ¿Qué es ser Universidad católica? Teología y Universidad. *MENSAJE* (Chile) 39 (386): 13-17. Enero-Febrero 1990.

Red Latinoamericana de la Comisión de Iglesias en el Desarrollo CML. Teología negra y cultura afro-americana y caribeña. *MISIONES EXTRANJERAS* 112-113: 573-580. Julio-octubre 1989.

THEOBALD, Christoph. *Bulletín de Theologie Dogmaticae. RECHERCHE DE SCIENCE RELIGIEUSE* 78 (1): 97-130. Jan. Marz. 1990.

VIDAL, Marciano. La moral como servicio a la causa del hombre. Orientación fundamental de la reflexión teológico-moral, hoy. *MORALIA* 12(45): 3-29. Enero-Marzo 1990.

Vida Consagrada

BANDERA, Armando. Eclesiología de la vida religiosa; ¿Hacia un retroceso? *ANGELICUM* (Universitatis a sancto Thomas Aquinate) 66 (4): 577-602. 1989.

Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica. Orientaciones sobre la formación en los Institutos religiosos. *L'OSSERVATORE ROMANO* 22 (11(1.107): 7-18. 18 de Marzo de 1990.

III Libros

ARRANZ, Enrique. *Psicología de las relaciones fraternas*. Barcelona Herder, 1989. 261 p.

BAIGORRI, Luis. *El Espíritu Santo*. Estella, Editorial Verbo Divino. 1989. 76 p.

BALTHASAR, Han Urs Van. *Si no os hacéis como este niño*, Barcelona Herder, 1989. 98 p.

CARREZ, Maurice. *La primera carta a los Corintios*. Estella, Verbo Divino. 1989. 63. p.

Comisión Nacional Salesiana de Pastoral Juvenil. (España) *¿Hacia dónde voy? Encuentro-ejercicios espirituales*. Madrid, CCS. 1989. 66 p.

Conferencia Episcopal de Costa Rica. *Esta es nuestra fé*. San José, 1989. 302 p.

CHRISTOPHER, Paul. *Para leer la historia de la pobreza*. Estella Verbo Divino. 1989. 259 p.

- DIAZ, Carlos. Educar en la utopía. Madrid, Central Catequética Salesiana, 1989. 140 p.
- DUBUISSON, Odile. El acto catequético: su finalidad y su práctica. Madrid, Central Catequética Salesiana, 1989. 137 p.
- EICHER, Peter. Diccionario de conceptos teológicos. Barcelona, Herder, 1984. 659 p.
- ELLUR, Jacques. La razón de ser. Barcelona, Herder, 1989. 315 p.
- GORICHEVA, Tatiana. Hijas de Job. Barcelona, Herder, 1989. 315 p.
- INESITA, Alberto. Desde el silencio. Estella, Verbo Divino, 1989 294 p.
- JOMIER, Jacques. Para conocer el Islam. Estella, Verbo Divino, 1989 165 p.
- KASPER, Walter. Teología e Iglesia. Barcelona, Herder, 1989. 446 p.
- KEHL, Medar. Nueva era frente al cristianismo. Barcelona, Herder 1990. 154 p.
- LAGARDE, Claude y LAGARDE, Jacqueline. La fe de los comienzos. Madrid, Editorial Central Catequética Salesiana 1989. 170 p.
- LEONARD, André. Razones para creer. Barcelona, Herder, 1990. 266 p.
- LENZANWEGER, Josef. Historia de la iglesia católica, Barcelona, Herder, 1989 730 p.
- LOHFINK, Gerhard. El sermón de la montaña ¿para quién? Barcelona, Herder, 1989. 247 p.
- MARTINEZ, García, Francisco. He creído en el amor. Barcelona, Herder, 1989. 236 p.
- MATEO, Gregorio. Brotes de ternura. Barcelona, Ed. Herder, 1989. 381 p.

- MERTENS, Heinrich A. Manual de la Biblia. Barcelona, Herder, 1989. 872 p.
- NEUSCH, Marcel. Un Dios para hoy. Barcelona Editorial Herder, 1989. 170 p.
- O'COLLINS, Gerald. Jesús resucitado. Barcelona; Editorial Herder 1988. 331 p.
- OTERO, Herminio. La vida de los jóvenes. Madrid; Editorial Central Catequética Salesiana, 1989. 279 p.
- PABON, S. de Urbina, José M. Diccionario Manual griego - Español. Barcelona, Bibliográf. 1989 711 p.
- PASTOR, Federico. Hechos de los apóstoles. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1989. 203 p.
- PELIKAN, Jaroslav. Jesús a través de los siglos; su lugar en la historia de la cultura. Barcelona. Herder, 1989. 303 p.
- QUITMAN Helmut. Psicología Humanística. Barcelona Editorial Herder, 1989 348 p.
- SANCHEZ, Luis Javier. María en el año litúrgico. Madrid, Editorial Central Catequética Salesiana. 1989 222 p.
- SCHOKEL, Luis Alonso. El cantar de los cantares o la Dignidad del amor. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino 1990 94 p.
- VORGRIMLER, Herbert. Teología de los sacramentos. Barcelona; Editorial Herder, 1989, 413 p.
- WRIGHT, Chris. Guía para leer la Biblia. Madrid Editorial Central Catequética Salesiana, 1989. 128 p.

**ULTIMAS OBRAS DEL CELAM EDITADAS
POR EL CENTRO DE PUBLICACIONES**

COLECCION DOCUMENTOS CELAM

- Casarse con el Señor.
Nota: Primera edición agosto/89. Segunda edición Mayo/90.
- Sembrar la Paz en América Latina.
- Migraciones - Actualidad y Pastoral.
- La Dimensión Social de la Pastoral.
- Desarrollo Humano y Crecimiento Económico.
- Sida .
- Presencia de Dios en la Poesía Latinoamericana.
- Cultura Urbana.
- Santuarios, Expresión de Religiosidad Popular.
- Teología de la Cultura.
- Nueva Evangelización - Génesis y líneas de un Proyecto Misionero.

COLECCION DEC - DEPARTAMENTO DE EDUCACION

- La Evangelización Fundante en América Latina.

COLECCION DEL-DEPARTAMENTO DE LITURGIA.

- La Celebración de la Eucaristía, Cuarta edición.

**COLECCION DEVYM - DEPARTAMENTO DE VOCACIONES
Y MINISTERIOS.**

- La Formación Sacerdotal - Documentos Eclesiales.
- Ministerios Eclesiales.
- Diaconado Permanente en el Sur.
- ¿Avanza la Formación Permanente?
- Elementos de un Curso Introductorio.

**COLECCION TELAL - TEOLOGIA PARA LA EVANGELIZACION
LIBERADORA EN AMERICA LATINA.**

- El es nuestra salvación, Cristología y Soteriología.
- Jesús, Epifanía del amor del Padre. Teología de la Revelación.
- María, Evangelizada y Evangelizadora. Mariología.
- Los Sacramentos del Evangelio. Sacramentología fundamental y orgánica.

**COLECCION FELAL: - FILOSOFIA PARA LA EVANGELIZACION
LIBERADORA EN AMERICA LATINA**

- Al Encuentro de Dios. - Filosofía de la religión.

**COLECCION PELAL: PASTORAL PARA LA EVANGELIZACION
LIBERADORA EN AMERICA LATINA**

- Signos del Buen Pastor. Espiritualidad y Misión Sacerdotal

COLECCION V CENTENARIO:

- Reconciliación y Nueva Evangelización.
- Testigos de Cristo en México.
- María en la Religiosidad Popular de Puerto Rico.
- Renovación en el Espíritu y Nueva Evangelización.
- Albores de la Fe en América.
- Camino de Pastoral en el Perú.
- Una Educadora Novohispana.
- Un Conquistador sin Espada.
- Misioneros Italianos en México.

**COLECCION DECOS: DEPARTAMENTO DE COMUNICACION
SOCIAL**

- La Fuerza de las Multitudes.

COLECCION FE Y CULTURA:

- Evangelización de la Cultura Urbana.
- El fenómeno Urbano.

COLECCION SEJ: - SECCION DE JUVENTUD.

- Pastoral Juvenil y Educación en la Fe.

COLECCION DEMIS - DEPARTAMENTO DE MISIONES.

- Documentos de Pastoral indígena.
- Pastoral Indígena hoy, en la Amazonía.

OTRAS PUBLICACIONES.

- Medellín Conclusiones, 15a. edición.
- Novena del V Centenario Año 6.

**NUEVO RECTOR DEL INSTITUTO
TEOLOGICO PASTORAL DEL CELAM (ITEPAL)**

Ante renuncia presentada a finales del año pasado por el P. Alfredo Morin, S.S., la Presidencia del CELAM ha designado como nuevo rector del Instituto Teológico Pastoral (ITEPAL) al Pbro. **Francisco Emilio Tamayo Ramírez**, sacerdote de la Arquidiócesis de Bogotá.

Esta es su hoja de vida:

Estudios realizados:

Bachiller del Colegio Nacional de San Bartolomé - 1951. Estudios de Filosofía en el Seminario Mayor de Bogotá - 1952/54. Estudios de Teología y Patrística Pontificia Universidad Gregoriana de Roma 1954/60. Estudios de Psicología Pastoral, París - 1967/68.

Ordenación Sacerdotal: Octubre 24 de 1958 en Roma.

Responsabilidades académicas y pastorales:

Profesor y director espiritual en el Seminario Mayor de Bogotá entre 1961 y 1966. Párroco - 1968/70. Director del Instituto San Pablo Apóstol - 1970/72. Capellán auxiliar del santuario de Monserrate. 1980/86. Director adjunto del Departamento de Pastoral de la Arquidiócesis de Bogotá desde 1981. Director de la casa de ejercicios de Emaús desde 1982. Profesor de teología y patrología en el Seminario Mayor de Bogotá desde 1986. Profesor de filosofía e historia de las ciencias en la Escuela Colombiana de Medicina - 1980/87.

Cargos en el CELAM:

Diagramación del libro "Puebla para los jóvenes" - 1980. Profesor de los institutos de Lovaina, Verona y Madrid que preparan agentes de pastoral para América Latina - 1981/85. Tesorero general desde 1982.

Otras responsabilidades:

Director de CATHEDRA, revista teológico-pastoral desde 1986. Miembro del consejo presbiteral y del colegio de consultores de la Arquidiócesis de Bogotá. Miembro de la comisión Inicial del sínodo arquidiocesano para Bogotá.

Al mismo tiempo que reiteramos nuestra eterna gratitud al P. Alfredo Morin por su excelente labor sacerdotal en el Instituto, felicitamos al Padre Francisco Emilio Tamayo y le auguramos copiosos éxitos pastorales en este nuevo y delicado cargo eclesial.

INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL DEL CELAM (ITEPAL)
CURSO DE ACTUALIZACION TEOLOGICO PASTORAL
1991

Fecha: Abril 8 a Noviembre 29

Descripción:

El curso comprende tres ciclos que conforman un todo indivisible. Se debe participar en el curso completo. No se admite la participación en un solo ciclo.

En el primer ciclo tomamos los contenidos centrales de la evangelización, la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre el hombre y la verdad sobre la Iglesia, complementados con un curso de metodología pastoral.

En el segundo ciclo se abordarán algunas cuestiones particulares de teología y pastoral en América Latina, a saber: Teología de la liberación, evangelización de la cultura, religiosidad popular, formación de comunidades, sectas, pastoral juvenil, pastoral familiar, moral, liturgia y sacramentos.

Luego viene un tercer ciclo donde cada estudiante podrá escoger una de estas 4 especializaciones: Pastoral social, Comunicación social, Catequesis y Pastoral Bíblica.

Dirección del Instituto:

Transversal 67 No. 173-71

Apartado Aéreo: 253353 y 51086

Teléfono: 671 40 04

Télex: 41388 CELA CO - Fax: 6121929

Bogotá, Colombia

Editada e impresa por el
CENTRO DE PUBLICACIONES DEL CELAM
Transversal 67 No. 173-71 A.A. 51086
Junio de 1990
Bogotá - Colombia