

PRESENTACION

Medellín, Puebla. Dos momentos cruciales en la historia pastoral de América Latina, dos etapas decisivas en nuestro caminar, dos eventos mayores jalonados por la visita de dos grandes testigos de Cristo: S.S. Paulo VI y Juan Pablo II.

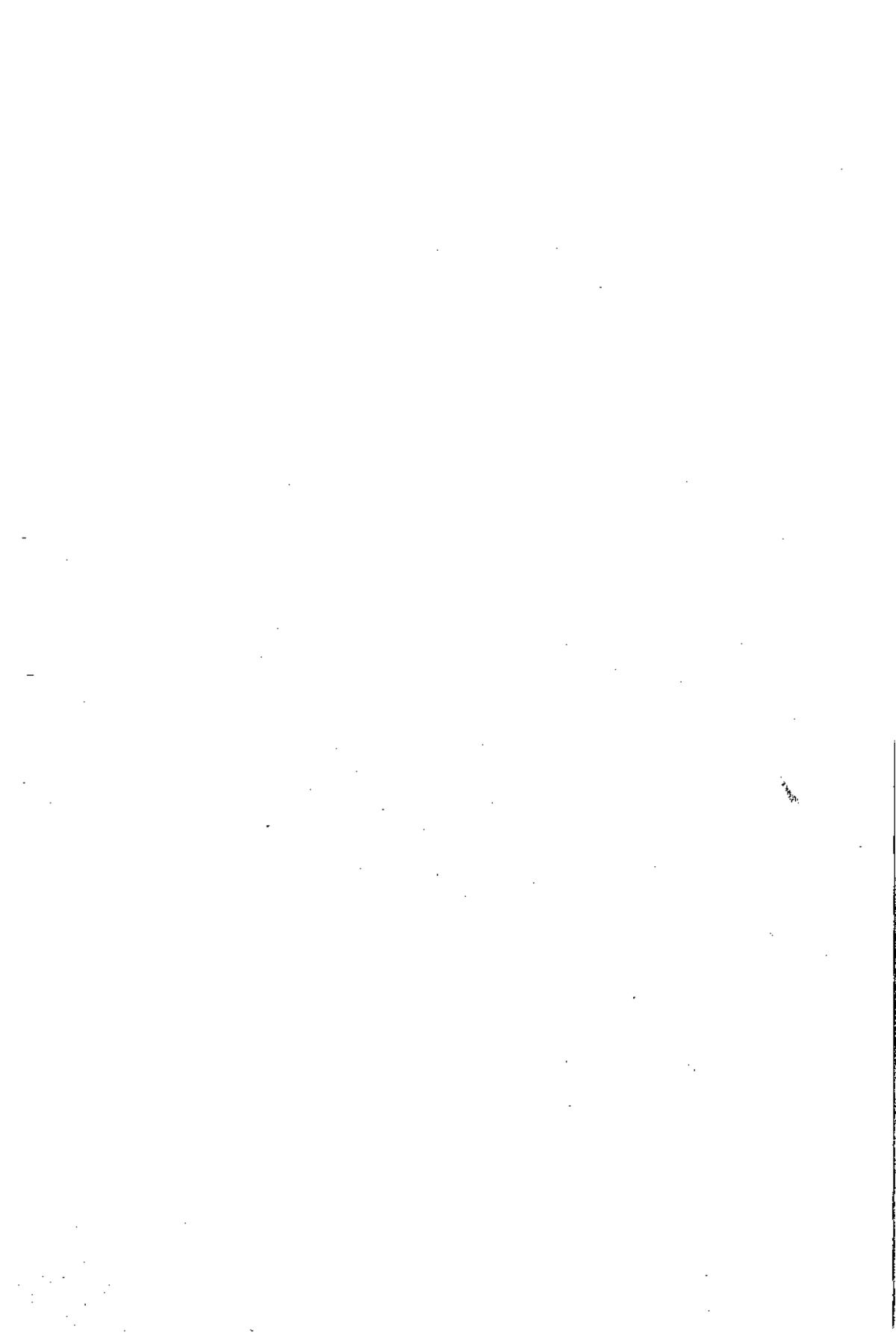
Pocos eventos habrán marcado en forma tan profunda y duradera el crecimiento en la fe viva de la mitad de este continente. Frente a este despertar, otras Iglesias hermanas han mirado con envidia lo que estaba emergiendo entre nosotros. Y con modestia agradecida descubrimos con asombro que nuestra reflexión de fe logró catalizar la de muchas Iglesias de otros continentes.

Medellín y Puebla fueron dos gracias inmensas, lógica continuación de Vaticano II. Valía la pena detenernos para dar gracias al Señor por semejante beneficio. Esto mismo hicieron los colaboradores de este número especial de nuestra revista: cardenales, obispos, peritos, protagonistas que vivieron intensamente estos hitos de nuestra historia salvífica.

Medellín, Puebla, Santo Domingo. Nuestra Iglesia sigue como siempre "*bioculata*": sigue mirando atrás para ver mejor adelante.

Que estas páginas que reflejan puntos de vista distintos, complementarios y, a veces, contradictorios, nos ayuden a preparar la próxima etapa: Santo Domingo, la discutida celebración del *V Centenario de la Evangelización de América*, pero sobre todo la Nueva Evangelización, nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión.

A.M.



DISCURSO EN LA CELEBRACION MEDELLIN-PUEBLA

*Mons. Darío Castrillón Hoyos
Obispo de Pereira
Presidente del CELAM*

La conmemoración de las Conferencias Generales de Medellín y Puebla trae a la mente las ideas de los caminos de Dios y los caminos de la Iglesia.

En la luz de Dios que ilumina nuestro camino, quiero presentar a Medellín con las palabras del Cardenal Avelar Brandao Videla y el Cardenal Eduardo Pironio, entonces Presidente y Secretario del CELAM: "Sobre el Continente Latinoamericano Dios ha proyectado una gran luz que resplandece en el rostro rejuvenecido de su Iglesia". El símil es exactamente la aplicación del encabezamiento de la *Lumen Gentium* a América Latina. La Iglesia latinoamericana, en Medellín ha reflejado la luz con que Cristo iluminó el rostro de su Iglesia en el Concilio Vaticano II.

Temas muy importantes fueron tratados pero la novedad fundamental de Medellín fue el descubrimiento de la pobreza bíblica como clave de purificación, de coherencia entre fe y vida y de sintonía pastoral con los cristianos de América Latina.

En su mensaje a los Pueblos dijeron los pastores latinoamericanos: "Hemos visto que nuestro compromiso más urgente es purificarnos en el espíritu del Evangelio todos los miembros e instituciones de la Iglesia Católica. Debe terminar la separación entre la fe y la vida, porque en Cristo Jesús lo único que cuenta es la fe que obra por medio del amor . . . Este compromiso nos exige vivir una verdadera pobreza bíblica que se exprese en manifestaciones auténticas, signos claros para nuestros pueblos. Sólo una pobreza así transparentará a Cristo, salvador de los hombres y descubrirá a Cristo, Señor de la historia". "Nuestras reflexiones, dijeron, han clarificado las dimensiones de otros compromisos que, aun-

que con diversa modalidad, serán asumidos por todo el Pueblo de Dios: inspirar, alentar y urgir un orden nuevo de justicia, que incorpore a todos los hombres en la gestión de las propias comunidades”.

La penetración reflexiva en la promesa bíblica condujo a una más clara visión de la realidad, apareció en todo su dramatismo la miseria y sus víctimas inocentes: los pobres.

Medellín fue claro en su expresión: “La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino de la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables” (Med. Justicia II,3). “En la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como móvil el amor” (Med. I, II. 4).

Al ver en el progreso un camino para la más equitativa e integral dignificación del hombre, afirmaron los obispos: “No confundimos progreso temporal y reino de Cristo; sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios” (Med. I, II. 5 G. et S. N. 39).

Un tema trascendental de Medellín es el que desarrolla el esquema lógico de las reacciones contra la miseria o en razón de la miseria por parte de los pobres, de las fuerzas políticas y de las ideologías y sus repercusiones en el fenómeno de la violencia. Así entra en consideración, desde este ángulo, el tema de la paz. Esta es considerada por Medellín, ante todo, como obra de la justicia, como un quehacer permanente y como un fruto del amor, expresión de una real fraternidad entre los hombres.

Pronunciaron los obispos una célebre frase, verdadera y profunda aún si ha permitido algunas interpretaciones equivocadas. “América Latina se encuentra en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política”, poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promo-

ción cultural y de participación en la vida social y política" (Popul. Progr. N. 30), violándose así los derechos fundamentales. Tal situación exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras. —Y concluyen— No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina "la tentación de la violencia".

Estas reflexiones llevan forzosamente mis ojos al doloroso panorama de cruel, confusa y devastadora violencia que golpea a Colombia. Me permito referirme a un hecho local porque Colombia es también América Latina y porque esta situación se repite en otras naciones del continente. La dificultad y confusión objetiva de la realidad y las dificultades de todo orden que encuentran las transformaciones urgentes, inaplazables en favor del inmenso grupo de víctimas de la miseria, la real falta de perspectivas distintas para los inconformes políticos violentos o no, señalan la prioridad absoluta de un diálogo general. Reprimir el delito es obligación constitucional del Estado, pero reprimir sistemáticamente la inconformidad de los desesperados es ahondar el problema, navegar contra la historia, cerrar el camino a la paz. Es ésta la mayor causa de violación de derechos humanos en el continente debido a una aplicación inhumana de las teorías de seguridad nacional.

No alcanzamos a entender, tampoco, cómo en un problema que tiene que ver con el fundamento de la fe cristiana, con el amor, con la virtud de la justicia, con el pecado de la opresión, del egoísmo, del irrespeto a la vida, de la violencia cruel e injusta; en un país de inmensas mayorías católicas, se pretenda ignorar a la Iglesia en un proceso de paz que no será ni posible ni sólida si no se comprometen las instituciones fundamentales del país. Creer que el problema de la subversión, la violencia y la paz es un solo problema político o legal es un error monumental y actuar sobre esas premisas lleva ineludiblemente a la catástrofe.

La inmensa mayoría de los pobres y desesperados de este país son católicos, la mayoría de los ricos son católicos, la mayoría de los obreros y campesinos son católicos, la mayoría de los industriales y comerciantes son católicos, la mayoría de los políticos e intelectuales son católicos, la mayoría de los magistrados y los jueces son católicos, la mayoría de los senadores y representantes, diputados y concejales son católicos, la mayoría de los alcaldes, gobernadores y ministros de despacho son católicos, la mayoría de los oficiales, suboficiales, policías y soldados son católicos, la mayoría de los guerrilleros son católicos. Todos, incluidos los obispos, somos más o menos practicantes. Así dijeron desde el principio Pedro con sus lágrimas y Pablo con estas palabras

(Rom. 7, 19): "No hago el bien que quiero, pero practico (prássō) el mal que no quiero". En la Colombia de hoy se configura el Gran Hecho Católico de que hablara León Duguit. Por estas razones, en esta democracia ante el inmenso denominador común católico, no se entiende, no se puede entender la política presidencial que excluye a la Iglesia y se inspira y obedece a minúsculos grupos de un arrogante radicalismo.

Estamos igualmente conmemorando los 10 años de la III Conferencia General que tuvo lugar en Puebla.

Con Medellín la Iglesia de América Latina entró con vigor en el amplio foro de la Iglesia Universal. Por primera vez en la historia su teología y su pastoral fueron objeto, de interés, de estudio y de debates. Nació la Teología de la Liberación y lo dicho y escrito en América Latina tuvo eco en todos los continentes. Podemos hablar de una epifanía de la Iglesia latinoamericana en la "Katholiké".

El análisis de la miseria y la injusticia topó con el difícil escollo de las mediaciones científicas. Las condiciones dramáticas de pobreza infrahumana, de opresiones políticas, de discriminaciones sociales, agregaron a los problemas de método en el análisis, el problema de los ritmos y métodos de acción. Medellín fue sometido a interpretaciones diversas, aún equivocadas. En el afán de hallar soluciones no se excluyó de facto la lucha programada de clases, la subversión y la violencia. Muchos buscaron en relecturas bíblicas, discutibles argumentos teológicos y en reduccionismos del Magisterio y de los Padres el apoyo indiscriminado a toda denuncia, a toda acción subversiva y aún a la lucha armada sistemática.

El período entre Medellín y Puebla ha sido luminoso, fecundo, pero también difícil, confuso, lleno de tensiones internas y de agrias controversias.

En este período la Iglesia se despojó de equívocos ornatos, se acercó más a la realidad de los fieles, a sus angustias, dolores y pobreza.

En el discurso inaugural de la Conferencia de Puebla, dijo el Papa Juan Pablo II: esta Conferencia "se conecta con aquella ya lejana de Río de Janeiro que tuvo como su fruto más notable el nacimiento del CELAM. Pero se conecta aún más estrechamente con la II Conferencia de Medellín, cuyo décimo aniversario conmemora". Para la historia de la Iglesia en América Latina no se podría concebir a Puebla sin Medellín. Es un paso más en un proceso dinámico bajo la guía del Espíritu Santo.

Compañera de sus pueblos, la Iglesia siente los dolores y los vacíos de sus comunidades. De los vacíos sentidos en Medellín, de los anhelos con anhelos aún no satisfechos y de los nuevos retos emergen muy fuertes las ideas de comunión y participación.

La comunión apunta a la unidad trascendente como causa y fuente de la comunión fraterna y en la paternidad divina y en la responsabilidad que Dios ha entregado a los hombres se asienta la idea fuerza de la participación que marca el actual sentir católico latinoamericano.

Con la visión de Maestros de la verdad, signos y constructores de la unidad y Defensores y Promotores de la dignidad, llevaron los obispos a feliz término sus trabajos en Puebla.

Fueron fieles a la recomendación del Papa de "tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y clara toma de posición".

Puebla, sin perder el acento de una pastoral aguerrida frente al pecado de la injusticia, generador de opresiones, miseria y violencia, pone su mirada en la globalidad de la Evangelización en el presente y futuro del Continente.

Los obispos en su mensaje plantean un serio interrogante. "Nuestra primera pregunta, en este coloquio pastoral, ante la conciencia colectiva, es la siguiente: ¿Vivimos, en realidad el Evangelio de Cristo en nuestro continente?" Lo que nos interesa como Pastores es la proclamación integral de la verdad sobre Jesucristo, sobre la naturaleza y misión de la Iglesia, sobre la dignidad y el destino del hombre" (Mensaje 3). La novedad de Puebla es la integralidad de la evangelización en la comunión y participación y el impulso hacia una civilización nueva: la civilización del amor.

Puebla se mueve sobre este eje integrador que le da solidez y coherencia. Tiene sin duda un vigor lógico, una profundidad teológica y un enfoque pastoral que supera a Medellín cuyos temas claves asume con el discernimiento de los 10 años de experiencia y de las luces del Magisterio.

Conclusión

Hoy, a 10 años de Puebla la Iglesia de América Latina presenta una personalidad y un rostro nuevos.

Fiel a Cristo y a su Vicario en la tierra, cercana a los fieles cuyas angustias y esperanzas comparte, consciente de sus limitaciones y propósitos aún no alcanzados, con la fuerza de un poderoso querer apostólico, iluminada por María, estrella de su proceso de fe, avanza en su tarea de Evangelización del Continente.

Pero América Latina también tiene un rostro nuevo. En proceso arduo, doloroso a veces, se afianza la democracia. Ceden o se desgastan las dictaduras. Las organizaciones populares equilibran cada día más los grupos de poder, que aún persisten y sirven con privilegio sus intereses sectoriales. Pero el más importante fenómeno es la conciencia cultural nueva que revalora los ancestros sociales indígenas, europeos y africanos e incorpora los elementos de la cultura universal.

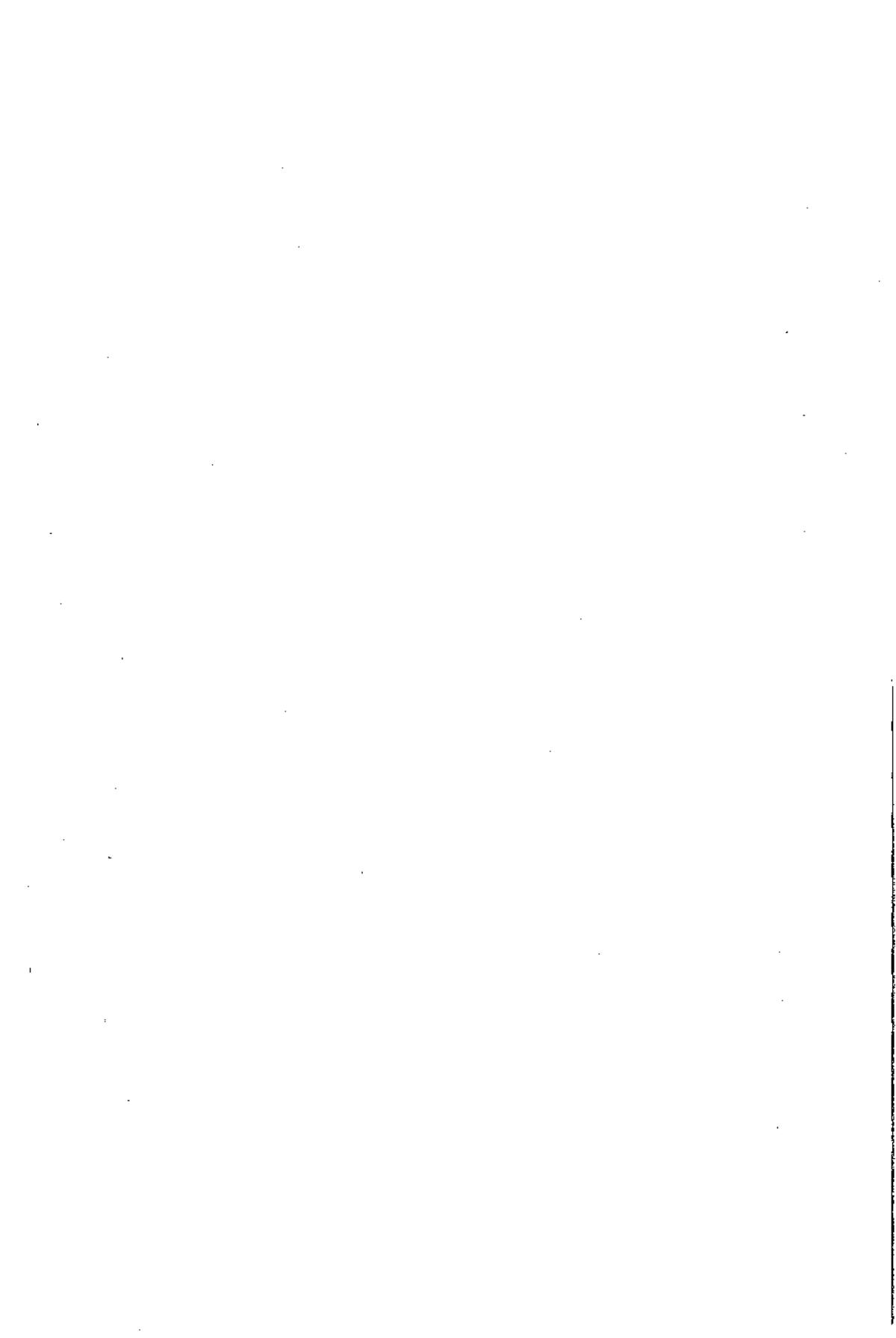
El reto de la Iglesia, después de Puebla, es dar una respuesta adecuada al fenómeno cultural; y el empeño del CELAM es servir a la Evangelización de la Cultura para hacer que la fe sea una realidad substancial en nuestros pueblos.

Este es el camino hacia el 50. Centenario de la Evangelización, hacia la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, hacia la puerta maravillosa del tercer milenio.

Este es el desafío, pongamos en las manos de Dios nuestra respuesta para que nuestra voluntad pastoral esté a la altura de esta hora de la historia.

Bogotá, febrero de 1989

MEDELLIN



REFLEXION A LOS 20 AÑOS DE MEDELLIN

*Card. Juan Landázuri Ricketts
Arzobispo de Lima y Primado del Perú
Copresidente de la Segunda Conferencia General
del Episcopado Latinoamericano en Medellín*

“Por una convergencia de circunstancias proféticas, se inaugura hoy, en esta visita, un nuevo período de la vida eclesial. Procuremos adquirir conciencia exacta de este feliz momento que parece ser, por divina providencia, conclusivo y decisivo”¹.

Con estas palabras inauguraba el Papa Pablo VI la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. A los 20 años de su celebración, nosotros estamos hoy mejor capacitados para comprender el alcance de ese “feliz momento conclusivo y decisivo”. Se abrió para nuestra Iglesia una etapa llena de esperanza y de desafíos a los que quizá no siempre hemos sabido responder plenamente. Como testigo privilegiado de ese acontecimiento eclesial, pues me tocó el honor de ser copresidente, y como pastor de una Iglesia que ha querido ser fiel al espíritu de Medellín, quiero resaltar algunos aspectos que tienen también hoy vigencia eclesial para los momentos que vivimos.

1. La Colegialidad.

La primera nota que quiero relieves es la experiencia de colegialidad y comunión eclesial. Medellín es un ejemplo de lo que en lenguaje conciliar se comenzó a llamar la colegialidad episcopal, es decir, la

1. Discurso inaugural de Pablo VI p. 25. Las citas están tomadas de la edición del CELAM “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”, I Ponencias y II Conclusiones.

conciencia de todo un episcopado de lo que San Pablo llama "la solicitud por todas las iglesias" (2 Cor 11, 28), avalada por la presencia del Santo Padre, eje y vínculo de unidad. "Expresando el ejercicio actual de nuestra colegialidad, vivimos esta admirable comunión, responsable y servicial, para con los actuales intereses de todo el Cuerpo del Señor"².

Nos reunimos hermanos en el episcopado que compartimos la experiencia de responsabilidad común ya desde nuestra primera reunión en Río de Janeiro en 1955 y que nos permitió hablar del CELAM como "pionero de colegialidad"³. Nuestra reunión de entonces se adelantó al Concilio y era ya "conciliar ante litteram" como nos dijo el Cardenal Samoré⁴. Y de esta colegialidad y eclesialidad responsable el mismo Papa se hizo testigo en el discurso inaugural al citar muchos de nuestros documentos en los que habíamos expresado nuestra solicitud pastoral. Como yo mismo dije en el discurso de inauguración de la Segunda Conferencia, nuestro encuentro colegial y fraterno, fue la expresión visible y responsable de "una Iglesia que está tratando por todos los medios a su alcance, de estar presente en el mundo, de escucharlo, de darle respuesta"⁵.

2. En fidelidad al Concilio.

Esta presencia de la Iglesia en el mundo se vivió en continuidad y en fidelidad al espíritu del Concilio. Así lo explicitaba el tema central de nuestro encuentro: *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*.

Como el Concilio para la Iglesia universal, Medellín también fue para nuestra Iglesia latinoamericana un "Nuevo Pentecostés", un rejuvenecimiento renovador que brota del Espíritu y que unge a la Iglesia y la envía al mundo para ser en él "luz de las naciones". Medellín es quizá la primera experiencia de una Iglesia que asume con responsabilidad y seriedad el espíritu del Concilio, expresado sobre todo en las dos Constituciones *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*.

-
2. Discurso inaugural del Cardenal Juan Landázuri Ricketts, en la Catedral de Bogotá, p. 44.
 3. Discurso inaugural, p. 44.
 4. Discurso del Cardenal Samoré, p. 57.
 5. Discurso del Cardenal Juan Landázuri, p. 45.

Esta última, junto con la Encíclica *Populorum Progressio* (una Encíclica nacida del espíritu del Concilio), han inspirado el encuentro de Medellín que quiso hablar de una Iglesia en la que encuentran eco "los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de los que sufren" (GS 1), que son la mayoría de nuestro continente. Y este abrirse a los pobres lo vivimos como una auténtica experiencia espiritual, como un esfuerzo por reconocer el rostro del Señor entre sus predilectos, como la *Lumen Gentium* señalaba (LG 8).

Estar presente en el mundo, servir a los pobres en la línea del Concilio, no es otra cosa que ser testigos del amor de los que salva. Por eso a Medellín se le pueden aplicar las palabras con las que Pablo VI definió el Concilio: "un acto de amor a la humanidad"⁶. Pero este acto de amor (de Medellín y del Concilio) brota de la fe y de la fidelidad a Cristo. Citando al Concilio se dice en el Documento sobre Justicia: "el amor, ley fundamental de la perfección humana y por lo tanto, de la transformación del mundo, no es solamente el mandato supremo del Señor; es también el dinamismo que debe mover a los cristianos a realizar la justicia en el mundo, teniendo como fundamento la verdad y como signo la libertad"⁷. Y citando otro texto del Concilio se enfoca la realidad latinoamericana a la luz de Cristo: "La Iglesia ha buscado comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre"⁸. El humanismo de Medellín es cristianismo cristocéntrico que se hereda del Concilio.

3. El servicio al hombre

Por fidelidad al Concilio y, sobre todo, por fidelidad a Cristo, la Iglesia de Medellín asumió con seriedad el servicio al hombre. La idea del servicio es central y clave en el Concilio, decía Pablo VI Nosotros mismos lo afirmamos en el discurso de bienvenida al Santo Padre en Bogotá: "El pueblo de Dios que vive y sufre en estas tierras quiere decir de sí mismo por fidelidad al Señor, que desea servir

6. Discurso de Pablo VI el 10 de setiembre de 1965 en el Concilio Vaticano II, ed BAC p. 999.

7. Justicia, 4.

8. Introducción y Justicia 4 y 5.

a la humanidad... A la luz del Vaticano II queremos ver si hemos puesto en práctica su idea central, hondamente cristiana, del servicio. Y queremos comprender hasta dónde ha de llevarnos este servicio al hombre". Al decir estas palabras nos referíamos a textos de la LG y al discurso de Pablo VI en la clausura del Concilio⁹.

Y en el discurso que como copresidente pronuncié en la inauguración de Medellín, recogiendo una idea de Pablo VI que después Puebla desarrollaría, de cómo en el rostro de cada hombre se nos invita a reconocer el rostro de Cristo, nos preguntábamos: "¿Y quién al escuchar las necesidades y miserias de millones de hombres y mujeres latinoamericanos, al ver en sus rostros el rostro del Señor, no siente que debe estar con ellos?"¹⁰. La Iglesia de Medellín se confiesa servidora del hombre de este Continente para ser servidora de su Señor. Desde esta perspectiva se entienden todas las Conclusiones, pero de modo especial las comprendidas en el área de *Promoción humana*. Las otras áreas, *Evangelización y crecimiento en la fe e Iglesia visible y sus estructuras*, presentan las exigencias de renovación de la Iglesia para poder cumplir mejor la primera.

La Iglesia reunida en Medellín "centra su atención en el hombre de este Continente que vive un momento decisivo de su proceso histórico", se decía en la Introducción a las Conclusiones. Se trata de un hombre creyente que vive en un continente joven pero agobiado por la pobreza y enfrentando diferentes situaciones de violencia. Por eso Medellín, queriendo servir a este hombre concreto, hace tres opciones, dos de las cuales van a ser reforzadas en Puebla: la juventud, los pobres y la paz.

Tratándose de un continente joven, se dedica un estudio especial a la juventud, pues "la Iglesia ve en la juventud la constante renovación de la vida de la humanidad y descubre en ella un signo de sí misma. La Iglesia es la verdadera juventud del mundo"¹¹. Se quería así, no sólo citar el mensaje del Concilio a los jóvenes, sino entroncar una vez más con el espíritu del Concilio y la exigencia de renovación para la Iglesia y la humanidad.

-
9. Discurso del Cardenal Juan Landázuri R., p. 20. Las citas del Vaticano II son LG 13c, 18a, 21a, 24a, 27c, 32c.d.
 10. Discurso del Cardenal Juan Landázuri, p. 48.
 11. Juventud 10.

En este mismo continente de juventud y esperanza se verifica "la miseria que margina a grandes grupos humanos: esa miseria como hecho colectivo es una injusticia que clama al cielo"¹². La Iglesia, servidora del hombre, "no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria"¹³.

El sordo clamor que sube de nuestras gentes y que Puebla constataría que en los últimos años se ha hecho más amenazador, obliga a la Iglesia a definirse en favor de los pobres y de la justicia y opta por una "preferencia y solidaridad" con ellos. Esa opción la hace la Iglesia por fidelidad al Señor y por fidelidad al hombre latinoamericano.

Si "el desarrollo es el nuevo nombre de la paz", el subdesarrollo latinoamericano conspira contra la paz y las situaciones de injusticia crean una auténtica "violencia institucionalizada" (Paz 16). Por eso la Iglesia de Medellín se compromete con la paz por fidelidad al Señor y por fidelidad al Vicario de Cristo, Pablo VI, el peregrino de la paz, que hizo de este tema "uno de los más relevantes de su pontificado". Pablo VI fue quien instituyó la Jornada Mundial de la Paz a celebrarse el día primero de cada año. La causa de la paz es tan sagrada para Medellín que donde se rechaza la paz, hay "un rechazo del Señor mismo". (Paz 14). Después de 20 años podemos reconocer que si se hubiera asumido más seriamente la causa de la paz que Medellín nos propuso, tal vez se habría evitado en muchos de nuestros países las "consecuencias explosivas" a las que Medellín se refería (Paz 7).

Al asumir la causa de los pobres la Iglesia es consciente que debe asumir también su pobreza y que ésta es la mejor manera de transparentar a Cristo (Mensaje), de convertirse en signo lúcido y auténtico de su Señor (Pobreza 7), aunque esto implique el compartir la suerte de los pobres, incluidas la necesidad, la condena o la persecución¹⁴.

12. Justicia 1.

13. Pobreza 1.

14. Mensaje p. 22.

La paz, la juventud y los pobres son, sin duda, tres temas preferidos de Medellín que tienen su plena vigencia también hoy.

4. La Nueva Evangelización.

Medellín fue realmente una irrupción del Espíritu que inspiró y renovó el compromiso evangelizador de la Iglesia durante estos últimos años. A pesar de las "desviaciones e interpretaciones con que algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín el desconocimiento y aún la hostilidad" (Puebla 1134), las conclusiones de esta asamblea del Episcopado latinoamericano deben seguir inspirando entre nosotros la misión de la Iglesia en los años que vienen, sobre todo ahora que nos disponemos a celebrar el V Centenario de la Evangelización de América Latina. Mirando hacia el futuro inmediato, nuestra tarea entronca con Medellín que también se propuso *alentar una nueva evangelización* (Mensaje) y que por voluntad del Papa constituye hoy un tema medular para nuestro continente. Por fidelidad a Medellín y por fidelidad al Papa la Iglesia de América Latina está hoy comprometida en la urgente tarea de la Nueva Evangelización y como Juan Pablo II nos recordaba a los obispos del Perú, en su esfuerzo por servir al hombre, "la Nueva Evangelización ha de prestar gran atención a la dignidad de la persona, a sus derechos y justas aspiraciones..." "por fidelidad a Cristo y por amor a los mas pequeños e indefensos"¹⁵.

Para que esta evangelización sea eficaz necesitamos aunar esfuerzos, coordinar iniciativas e integrar espíritus, siguiendo las sabias orientaciones de Medellín en su documento sobre *Pastoral de Conjunto*. La Iglesia deberá preceder con el ejemplo en el esfuerzo por "activar un proceso e integrar en todos los niveles" (Past. Conj. 1) en base a dos principios fundamentales que Medellín tomó del Concilio: la comunión y la catolicidad (Past. Conj. 5). Cabe recordar aquí la inmensa responsabilidad que nos toca a nosotros, los Pastores de la Iglesia, a quienes el Papa nos recordó en Puebla que no sólo somos "Maestros de la verdad", sino también "Signos y constructores de la unidad", "Defensores y promotores de la dignidad". Frente a la amenaza de aislamiento o disgregación, debemos ser agentes de co-

15. Juan Pablo II a los obispos en Lima (Cfr. también RH 14).

muni6n eclesial y para ello, la renovaci6n personal y estructural "debe alcanzar todas las esferas del Pueblo de Dios, creando en obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, movimientos y asociaciones, *una sola conciencia eclesial*" (Past. Conj. 35, el subrayado es nuestro).

A los 20 a~os de Medell6n la situaci6n de pobreza e injusticia se ha agravado lejos de aliviarse. Por eso, frente a los s6ntomas de cansancio o la tentaci6n de replegarse sobre s6 mismo, la Iglesia necesita con m6s urgencia abrirse al mundo y al dolor de los pobres para "sentir los problemas, percibir sus exigencias, compartir las angustias: descubrir los caminos, colaborar en las soluciones" (Mensaje). Nos urge a ello una triple fidelidad: al Se~or, al hombre latinoamericano y al Papa. "El ejemplo y la ense~anza de Jes6s, la situaci6n angustiada de millones de pobres en Am6rica Latina, las apremiantes exhortaciones del Papa y del Concilio, ponen a la Iglesia latinoamericana ante una misi6n y un desaf6o que no puede soslayar y al que debe responder con diligencia y con audacia adecuadas a la urgencia de los tiempos" (Pobreza 7).

Lima, diciembre 1988.

CRONICA DE MEDELLIN

Mons. José Dammert Bellido
Obispo de Cajamarca

La preparación de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano fue larga y ardua. Comenzó al conmemorarse el X aniversario del CELAM en Roma durante la última sesión del Vaticano II con la participación de los obispos del continente y las palabras sentidas y hermosas de nuestro Presidente don Manuel Larraín. A ellas respondió el venerado Pablo VI con un elocuente discurso, adornado por improvisadas añadiduras llenas de humor y hondura, destacando su interés y preocupación por el porvenir de la Iglesia al orientar la pastoral a la luz del Concilio.

La directiva del CELAM prosiguió la preparación en diversas reuniones, generales o sectoriales, siendo las de mayor relieve las de Mar del Plata y de Lima, presididas por dom Avelar Brandao Vilela, debido al sensible y rápido fallecimiento de Mons. Larraín: sin embargo su espíritu estuvo presente en la etapa preparatoria y durante el desarrollo de la Conferencia iluminando las conclusiones.

La finalidad propuesta era adaptar el Concilio a América Latina mediante líneas pastorales propias, dado que las anteriores reuniones habían sido demasiado europeas. Ejemplo fue el Concilio plenario de 1899; así mismo los concilios provinciales y sínodos diocesanos posteriores se cifieron estrictamente a las decisiones del Plenario y a los cánones del Código piano-benedictino sin mayor adecuación a la realidad. Poner en evidencia la singularidad que exigía la pastoral en el continente, que ciertamente posee una fisonomía común, pero que no es igual en Buenos Aires, Sao Paulo, Ciudad de México y en las alturas andinas, fue la meta que nos propusimos.

Señaló rumbos a la Conferencia la encíclica "Populorum Progressio" publicada semanas antes y el discurso inaugural de Pablo VI que nos dirigió en la Catedral de Bogotá.

Los esquemas propuestos a la Asamblea, después de maduro y detenido examen, de parte de los Departamentos y Presidencia del CELAM, fueron ilustrados por las ponencias introductorias, entre las que sobresalieron las pronunciadas por Leonidas Proaño y Samuel Ruiz.

Llamaron particularmente la atención los temas y discusiones sobre Justicia, Paz y Pobreza, tanto en las Comisiones como en los Plenarios, donde fueron perfeccionados y esbozaron la imagen de Medellín para el futuro.

La Presidencia del CELAM y los Presidentes de las Comisiones nos reuníamos cada noche para evaluar el desarrollo de la Asamblea, con la ayuda valiosa y profunda del Secretario general, Eduardo Pironio, y los asuntos más importantes eran llevados por dom Avelar a sus colegas en la Presidencia, cardenales Landázuri y Samoré, ambos participantes en la I Conferencia general de Río Janeiro, y el segundo acompañante del Episcopado latino americano desde el Consejo para Asuntos Públicos de la Iglesia, y que durante mucho tiempo tuvo influencia decisiva en la actuación romana en el continente.

El cardenal Landázuri pronunció el discurso de saludo al Papa en Bogotá y luego dictó una brillante e iluminadora conferencia en la primera reunión en Medellín, que fue largamente ovacionada.

Hubo dificultades y problemas porque no todos los Episcopados coincidían en los documentos programados y señalaron divergencias, algunas muy notorias, como presentar esquemas alternativos. La habilidad del grupo organizador y la sagacidad de su Presidente dom Avelar permitieron llegar a un consenso por unanimidad o inmensa mayoría. A pesar de ello se advirtió dentro de la misma Conferencia las disensiones que rebrotarían luego como también las críticas a los resultados.

También se han señalado vacíos en Medellín sobre puntos que, tal vez, no se juzgó de primigenia importancia, y que el influjo de los expertos presentes fue excesivo. Pero debo declarar que todos y cada uno de los documentos fue estudiado, revisado y aprobado por todos y cada uno de los obispos presentes, ciertamente con recargo de labor, más ninguno puede afirmar que no los tuvo a disposición para su estudio.

La colaboración de los delegados de los episcopados fue valiosa como las oportunas sugerencias de expertos e invitados, sacerdotes y laicos, y de otros continentes y de otras denominaciones cristianas.

Entre todos los presentes, a pesar de disparidad de pareceres, reinó una armoniosa sintonía de amistad fraterna y los días del encuentro fueron vividos en espíritu familiar y se trabaron vinculaciones que han permanecido. Haber estado en Medellín constituyó un sello que casi imprimió carácter a los asistentes.

Con relevante confianza en lo actuado el Santo Padre Pablo VI aprobó, confirmó y ordenó publicar las conclusiones elaboradas antes del término de la Asamblea.

La recepción de Medellín de parte de las iglesias locales, tanto de las jerarquías como de los fieles a todos los niveles, como de miembros de otras confesiones cristianas y aún de increyentes, ha sido grande. Todo, aprobación y crítica, sirvió para completar y perfeccionar en Puebla lo aprobado en Medellín, y sobre todo mantener el espíritu que presidió la II Conferencia general.

La repercusión en otros continentes también ha sido grande, quedando como hito de gran importancia para la nueva evangelización que reclama Juan Pablo II.

En mi condición de Presidente del Departamento de Apostolado seglar del CELAM me tocó preparar con mis inmediatos colaboradores y los dirigentes latinoamericanos de los movimientos apostólicos, especialmente en la reunión de Cañete (Perú), las pautas para el documento respectivo. La primera redacción no fue aprobada por la Asamblea y tuvimos que preparar una segunda.

Los antiguos y experimentados forjadores de la Acción Católica en sus países, cardenal Caggiano de Buenos Aires y el Arzobispo Primado de México, Miguel Darío Miranda, insistieron en que entre los movimientos laicales se introdujese el papel preponderante de la Acción Católica como órgano básico y colaborador de la Jerarquía en el apostolado seglar, pero la mayoría de los miembros de la Asamblea no asumió ese parecer.

Era una etapa que concluía, y se abría una nueva formulada por el Concilio Vaticano II, y que encontraba en Medellín lineamientos para su acción tanto en los medios urbanos como en los ambientes rurales, y que en el curso de estos 20 años ha obtenido sucesos y fracasos, inherentes a toda actividad humana, pues se corren grandes riesgos. Sin embargo se despertó la responsabilidad de los laicos cristianos en la Iglesia y en el mundo.

CRÔNICA SOBRE MEDELLIN

*Presbítero José Marins
Brasil*

NOTA INTRODUTÓRIA

Nós, brasileiros, fomos a Medellín como Igreja que ia por uma importante caminhada pastoral de conjunto. Para a maioria dos que íamos à II Conferência Geral do Episcopado Latino Americano (1968), tratava-se de uma participação “comunitária” (“colegiada”) da nossa Igreja, como um corpo integrado e não de uma colaboração que privilegiasse o caráter e os talentos individuais (que evidentemente nunca são excluídos ou sub-valorizados).

É pois com essa perspectiva —encontro do processo pastoral de nosso país com as Igrejas irmãs da América Latina, que organizamos estas CRÔNICAS, contentando-nos de narrar, sem maiores preocupações de argumentar e provar (com aparato científico correspondente). Focalizamos privilegiadamente a elaboração do Documento referente aos Presbíteros, pois foi nele que atuamos mais diretamente.

O estilo é de CRÔNICAS, por assim dizer, mais jornalístico e não tanto de elaboração teológica-pastoral explícita.

Cada vez que se conta uma experiência por muitos vivida conjuntamente, descobre-se que:

- mesmo desejando e procurando ser completo e objetivo, muitos detalhes escapam à própria observação.
- outras dimensões, quem sabe até mais importantes, foram detectadas pelos colegas, ou por eles foram expressadas de maneira mais feliz.

- ninguém pode dizer tudo sobre Medellín .. dizemos algo, possivelmente dizemos pouco e mal... mas o bom é que podemos dizê-lo.

A CRÔNICA sai como recordação, se expressa como quem conta uma história, que para ele pessoalmente foi interessante, oxalá seja também para quem a escuta, 25 anos mais tarde...

* * *

Os brasileiros delegados à II Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, reuniram-se no Rio de Janeiro, para um último "acerto de ponteiros" na CNBB, antes da viagem. Estávamos eufóricos com os passos que como Igreja fomos conseguindo, depois do Vaticano II. A grande conquista coletiva era o Plano de Pastoral de Conjunto (para 5 anos) feito depois de avaliar a experiência do plano de Emergência (1962-64) que conseguira animar o país e organizar a Igreja em Regionais, estabelecendo um Objetivo Geral de *Igreja Comunhão e Serviço*, assim como um *Quadro de Referência* amplo e unitário, capaz de sintetizar em seis linhas a visão e a ação da Igreja (1. Unidade visível, 2. ação missionária, 3. ação catequética, 4. ação litúrgica, 5. ação ecumênica, 6. ação transformadora do mundo).

Bem, no Rio de Janeiro, conseguimos a caro custo, resumir as prolongadas e exigentes reuniões com o Padre Raimundo Caramurú de Barros (coordenador do plano, sub-secretário geral de CNBB e homem de grandes talentos de inteligência e visão teológica), e saímos direto para o aeroporto do Galeão. Partimos com a VARIG. Foi um vôo noturno que levou a maior parte do grupo brasileiro, do Rio a Bogotá, com escala de uma hora em Lima.

Chegamos de madrugada em Bogotá, deslumbrados com o tapete de luzes que dava um aspeto mágico à Savana e à entrada da capital colombiana, que de madrugada parecia tao inocente e pacífica.

A acolhida e organização local (da recepção no aeroporto ao alojamento no Seminario Maior de Medellín) foi impecável, carinhosa, adequada e validamente "executiva".

No Boing 727 da Avianca, que nos levou de Bogotá a Medellín, estive sentado na mesma fila onde viajava o pequeno (fisicamente) e mundialmente apreciado D. Helder Câmara. Ele trazia uma inigualável experiência de atuação no Vaticano II onde entrara como Secretário

Geral da CNBB e terminara como Arcebispo de Recife (PE). Onde atuara com Mons. Larrain (na primeira sessão), Mons. Bogarin, Montini, Suennes, Congar... estabelecendo contato com tudo o que de mais significativo havia na Igreja católica, nos ambientes de outros cristãos e no mundo contemporâneo ao Concílio. A presença desse homem singular, certamente foi um dos pontos que fecundou a assembléia de Medellín. Sua capacidade de relacionar-se, de comunicar idéias e esperanças, sua incrível resistência física, sua habilidade para formular de maneira sintética e brilhante, conteúdos teologicamente densos e complicados, fazem dele uma preciosidade em qualquer assembléia.

A viagem foi confortável e curta. Quando percebemos, já estávamos voando entre montanhas e a ponto de descer rumo ao aeroporto da exuberante cidade antioquenha. Para alguns era algo pitoresco e digno de fotografias. Para outros, que faziam sua primeira experiência de navegar entre os cumes andinos, a impressão não podia ser eufórica. Olhavam preocupados pelas janelinhas ao ver como as montanhas "se aproximavam" rapidamente... O avião estava mais baixo do que elas, e não tinham como identificar onde iam aterrissar e se tudo aquilo fazia mesmo parte da viagem ou era algo imprevisto que estava acontecendo...

Mais tarde, depois de instalados bem à vontade e bem seguros no alto do seminário maior, alguns comentavam o susto da manhã e confirmavam que tinham preferência para contemplar a cidade e o panorama lá no seminário, mais do que de dentro do avião, insistindo sabiamente que "—Daqui a gente vê melhor...— É claro... (apoiávamos entendendo a perspectiva e o problema deles).

A efetiva, efusiva e barulhenta convivência latino americana, exuberante em abraços, aclamações... o contato pessoal com os líderes religiosos das diferentes áreas e pela primeira vez, para muitos da Igreja Católica, a convivência com irmãos não católicos, o expor-se a realidades cultural-sócio-econômica-religiosa de conjunto continental foi certamente um dos pontos mais importantes da reunião de Medellín. Era isto que mais comentávamos entre os brasileiros para os quais a língua nunca foi barreira, seja para a própria comunicação, como para a captação dos demais.

As magníficas palestras de D. Avelar Brandão Vilela, presidente do CELAM, num português esmerado e de cunho literário, a sua simpatia e comunicação pessoal, haviam já estabelecido uma plataforma favorável de relações e de acolhimento à língua portuguesa em geral e aos brasileiros em particular.

No que se refere ao conteúdo dos trabalhos, sentimos, desde o início que era importante precisar mais cientificamente a problemática continental. O recente encontro latino americano de Catequese, que precedera de poucos dias à própria Conferência e no qual estiveram atuando vários dos seus participantes, havia insistido clara e contundentemente numa posição profética da Igreja como corpo conjunto, diante dos problemas do povo, do qual subia um surdo clamor de sofrimento e que colocava na Igreja as suas esperanças de apoio e de orientação.

A reflexão sobre o desenvolvimento e o engajamento social desenvolviam-se rapidamente. Os encontros de Itapoan (Bahia, Brasil), de Mar del Plata (Argentina), tinham feito um importante trabalho de despertar consciências, de tentar marcar linhas de ação. A Igreja do Brasil estava apostando muito no processo pastoral do Nordeste e do Centro-Oeste do país. O movimento de Natal e a atividade de D. Eugênio Sales, liderando a Igreja pobre da região, apoiado pelo conjunto do episcopado colocara a Igreja no bojo do problema dos humildes, vendo não apenas uma resposta assistencial ou promocional, mas também de estruturas.

Na periferia de Recife (Pernambuco), Paulo Freire desenvolvia os passos originais da Educação de Base, refletindo sobre a pedagogia do oprimido. A maioria das dioceses pobres tomavam como ação prioritária a organização das Escolas Radiofônicas, assumindo o que se denominava a *Educação de Base (MEB)*.

Nos primeiros momentos de trabalho em pequenos grupos, Medellín concentrou a atenção sobre a realidade do continente pobre, religioso, oprimido. No documento de Paz e Justiça surgiram os debates mais quentes e fecundos.

Em torno ao tema da Pastoral da conjunto, colocamos outras colaborações, que vinham de trabalhos a nós muito queridos. Trazíamos para compartilhar na mesa fraterna latino americana, as primeiras experiências de comunidades eclesiais de base, que estavam nascendo no interior do estado do Rio de Janeiro (desde os pionerismos dos catequistas populares, de D. Agnelo Rossi em Barra do Pirai); Cravinhos e Valinhos (Padre Benedito Pessoto) no estado de S. Paulo; Ponte dos Carvalhos (em Pernambuco), S. Paulo do Potengi (Mons. Expedito no Rio Grande do Norte), Pirambú (Hélio Campos, no Ceará), Tutoya no Maranhão. Uma já abundante literatura descritiva e de reflexão teológico-pastoral tinha aparecido e a aceitação das CEBs ganhara não somente as bases (como fogo em palha seca...), mas estava assumida oficialmente pelo Plano de Pastoral Nacional da CNBB.

Havia também passos na linha de CEB, na República Dominicana, no Panamá, esboços em Choluteca (Honduras), Chile e Paraguay.

O que dava entusiasmo e força aos trabalhos em Medellín era o ver que se estava elaborando, articulando propostas originais. Pela primeira vez, quem sabe, essas igrejas da “periferia” tinham algo importante para dizer e diziam em um fórum internacional. Não estavam fotocopiando propostas pastorais de outras partes, nem “requeitando” soluções de outros tempos.

Com o grupo brasileiro veio também a Irma Irany Vidal Bastos, das Missionárias de Jesus Crucificado, que no Rio Grande do Norte, apoiada por D. Eugênio, inaugurar a experiência de Nisia Floresta (logo seguida pela de Itaipú, das Irmãs do Imaculado Coração de Maria, com Ir Natália). pequena paróquia rural, onde uma equipe de religiosas assumia uma paróquia sem sacerdote residente (havia outras 400 paróquias no país, esperando a oportunidade de serem atendidas...). As religiosas já não tinham nem hospitais, nem escolas, nem somente cuidavam da catequese da primeira comunhão, mas eram como que o “pároco de fato”, assistidas por um sacerdote que juridicamente tinha o título e lhes dava uma assistência às vezes semanal, às vezes mensal, para a Eucaristia e outras orientações. As irmãs mobilizavam o povo na linha de assumir mais direta e imediatamente a ação pastoral local. Ali se desenvolviam o que hoje chamamos novos ministérios não ordenados (visitadores de doentes, catequistas de vários níveis, visitadores de família, servidores da mobilização social, educadores de base, celebradores do Domingo sem missa, etc.). Além disso, as irmãs participavam da reunião diocesana mensal do clero e algumas delas, como a própria Irma Irany, de tempos em tempos atuava em uma equipe mixta (grande novidade para a época), ajudando a motivar e orientar outras áreas do país que também se alinhavam para abrir paróquias com religiosas e reencontrar outras dimensões para a ação pastoral das mesmas.

O trabalho de base, que assim se delineava, colocava necessariamente a temática da religiosidade popular. Como interpretá-la, como atuar em relação a mesma, porque era essa a realidade mais profunda de catolicismo continental de cunho popular mariano. O padre Segundo Galilea, Lúcio Gera, Renato Poblete estavam trabalhando a temática e seus escritos foram de não pequena ajuda para a reflexão continental juntamente com trabalhos de outros chilenos, argentinos e brasileiros.

Nessa época estive responsável, juntamente com D. Valfredo Tepe OFM, pela linha 1 da CNBB (Unidade visível), dedicando-me primária-

mente ao clero. Mais do que evidente, que fosse logo para o grupo de Medellín que se encarregou do documentos aos presbíteros.

Na sala em que nos reunimos para trabalhar o tema, estavam cerca de 30 pessoas (Cardeais, Arcebispos, Bispos e poucos assessores). Havia ainda um certo cerimonial para essas reuniões e foi necessário quebrar o gelo, propondo algum esquema para dar partida. Resumimos a experiência da CNBB, que trabalhara no último ano a temática sobre a vida e o ministério dos presbíteros como tema de reflexão nacional e conteúdo da última assembléia geral, na qual Mons. Eduardo Pirônio havia pregado um muito valioso retiro espiritual a seus colegas bispos. Os presbíteros do país haviam elaborado alentado documento que recolhia a nível nacional as preocupações e propostas dos mesmos, o que foi polêmico e causou muitos interrogantes por parte de setores da Igreja e de fora. A firmeza e profundidade de D. Tepe, ajudou a que fosse um momento de crescimento eclesial e não de separação. Os presbíteros do Brasil se haviam sentido escutados e tomados muito a sério.

O Padre Egídio Vigano, salesiano do Chile, trouxe uma colaboração muito válida, ajudando a abrir o tema e aprofundar aspectos que havíamos dado, quem sabe demasiado rapidamente, por suposto. Mons. Tapajoz, brasileiro, do Rio de Janeiro, outro assessor do nosso tema, entrou na arena com sua peculiar diatríbe que podia expressar coisas muito importantes num tom polêmico, exigindo exatidões, questionando e sacudindo o que já parecia seguro e bem estabelecido. Partindo de sua capacidade jurídica e de sua longa experiência de sacerdote exemplar, tinha mais propostas e precisações que fomos escutando pacientemente (nem sempre). Os três Vigano, Tapajoz e eu, tivemos longos e pesados trabalhos de elaboração. Horas e horas de reunião que se prolongavam noite a dentro, com acertos e desacertos, recolhendo propostas, desenvolvendo pontos que os demais haviam somente indicado ou aprovado em termos ainda por demais genéricos. Havia que cortar propostas detalhadas ou expressões que iam na linha de piedosas jaculatórias e e que não tinham relação com a realidade, ou permaneciam confortavelmente nas nuvens das reflexões acadêmicas, justificáveis, mas pouco aplicáveis.

Os bispos foram se animando a dizer tudo o que queriam sobre o tema e entre eles houve vários momentos de discussões fraternas proveitosas para cortar arestas ou completar visões que tinham ficado tributárias de uma teologia ou prática presbiteral préconciliar. O sr. Cardeal Baggio era do nosso grupo e várias vezes veio dar uma colaboração extra

aos trabalhos. A título pessoal fomos buscar as luzes sempre profundas e oportunas de D. Aloísio Lorscheiter.

D. José Maria Pires (Arcebispo de João Pessoa, Brasil), abriu fogo sobre vários pontos críticos da vida e ação dos presbíteros. Escreveu e pronunciou uma intervenção valente que provocou ondas de reações.

Quando, com o primeiro esquema e redação do documento, fomos ao plenário, a assembléia estava interessada e quente em torno ao tema violência... o nosso documento ficou deslocado e não agradou. Mandaram-no de volta, para ser reelaborado. Achemos que ralmente ele precisava de ser melhorado. O sr. Cardeal Baggio agarrou-me pelo braço e disse: "Vamos ajudar este grupo a fazer um documento bem melhor. Essa gente é capaz disso. Não dá para esperar mais...".

O Padre Egídio Viganò tomou a peito o desafio e o trabalhou de-lhe um tom de estímulo, compreensão e de perspectiva, não gastando demasiadas energias em recordar aos presbíteros suas obrigações, responsabilidades, aliás já bem sabidas e duramente vividas.

Afinal, também Tapajoz estava satisfeito e chegamos ao novo plenário conseguindo aprovação e vários aplausos.

Nos corredores e nas relações com outros grupos que trabalharam os demais temas, fomos acompanhando um pouco o andar do conjunto. Várias vezes nos intervalos falamos com Gustavo Gutiérrez, que comunicava os primeiros esboços do que depois se especificou como a sua teologia da libertação. Ele ajudara bastante a escrever alguns discursos "ponências" de prelados importantes que marcaram a Assembléia. Sua colaboração foi importante. Naquela época era aceito e apreciado, circulando muito à vontade entre os bispos.

A coordenação silenciosa, eficiente e exigente de Cecílio de Lora, de Marcos McGrath, mantiveram um ambiente de trabalho sério e ao mesmo tempo conseguiram um clima de certa distensão, onde os choques de idéias não faltaram, mas eram ainda expressões de posições que não se haviam radicalizado. Os espaços de encontro eram abundantes. Os desencontros esporádicos.

* * *

Terminamos Medellín de certo modo contentes com o que havíamos produzido e conosco mesmos.

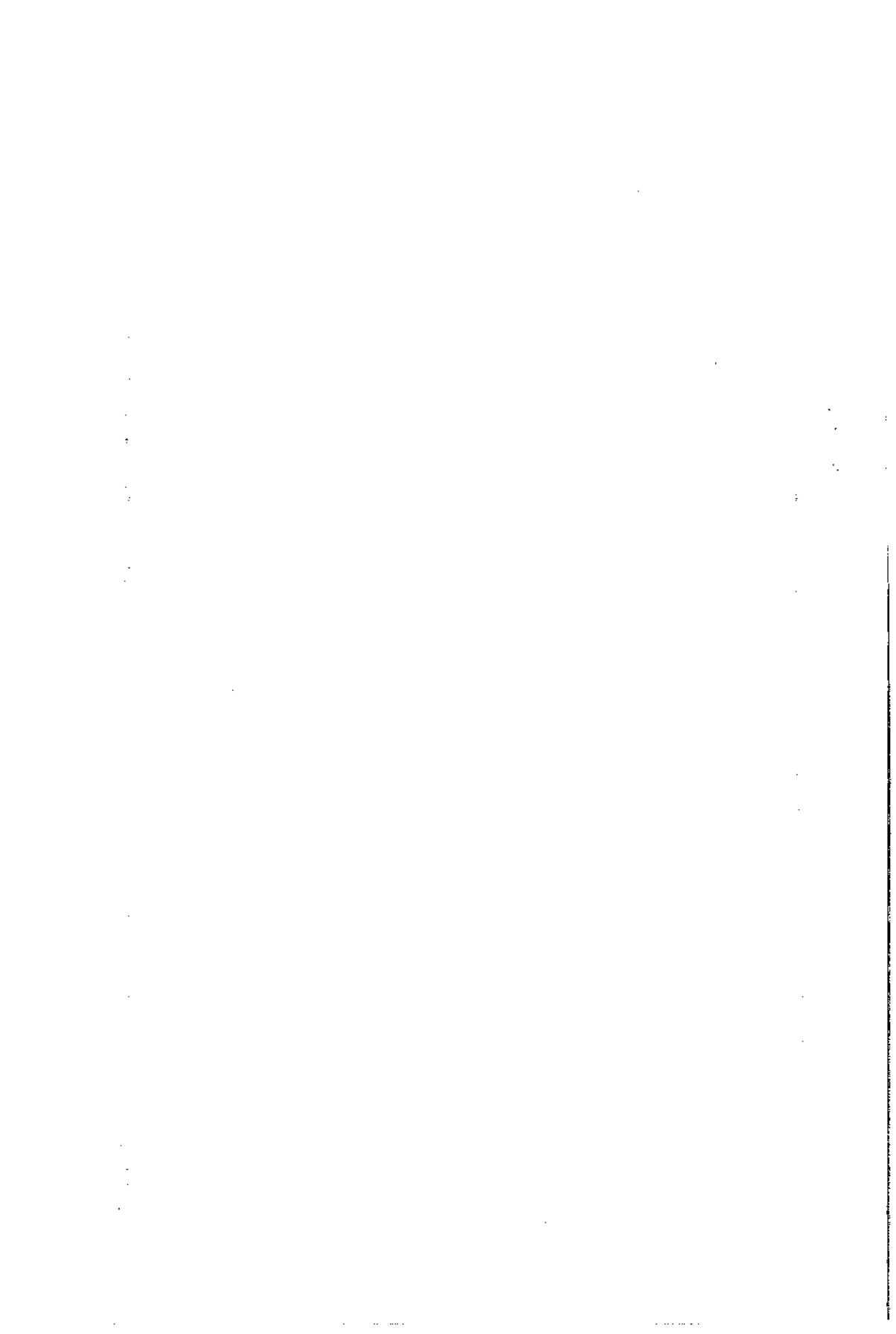
A equipe do Brasil trouxe:

- una experiência e exigência de abrir-se mais aos demais países, minimizando a barreira da língua, a diferença cultural histórica, com o propósito de não ficar “de costas” para o continente.
- a posição profética que a Conferência tomou, o que ajudou muito nos pronunciamentos e orientações dos anos seguintes, especialmente no campo político.

O Brasil já estava debaixo do regime militar desde 1964 e as coisas começavam a endurecer-se (expulsão de sacerdotes, torturas, desaparecidos...). A CNBB ia de “ponta” com os novos donos do país. Os atritos eram múltiplos e as posições episcopais valentes, das quais todos sentimos um justificado “orgulho” evangélico, para expressá-lo de outro modo, os nossos bispos eram valentemente evangélicos. O dito em Medellín, a nível do continente, foi de grande apoio para a nossa Igreja concreta.

A convicção de que a colegialidade, o trabalho conjunto, tem que ser o estilo peculiar de nossas comunidades eclesiais, em todos os níveis. O povo cristão tem que ter maior participação na maneira de articular e por em prática a vida eclesial. A Igreja deve ser pobre. No continente há grandes reservas de fé, pois o povo é profundamente religioso. Unir a fé a vida, manter a comunhão eclesial é certamente o que o Espírito de Deus urgia, de modo singular para o nosso tempo e para a América Latina.

PUEBLA



ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA CONFERENCIA DE PUEBLA

Alfonso Card. López Trujillo
Arzobispo de Medellín

1. INTRODUCCION

Hay acontecimientos de la vida que marcan profundamente. Eso ha ocurrido con las Conferencias de Medellín y Puebla. Nuestra Iglesia latinoamericana no es la misma después de estos acontecimientos. Estos han sido causa de una renovación notable. En cierta forma han señalado como su surgimiento, en una especial conciencia de unidad, y en una irrupción en el escenario mundial. Porque Medellín y Puebla han rebasado las fronteras de nuestras 22 Conferencias Episcopales. La Iglesia toda tomó conciencia de estos formidables hechos eclesiales, sobre todo de Puebla, cuya difusión ha sido más amplia e intensa.

No hay, sin lugar a dudas, nada comparable en otros continentes, con organismos como el CELAM, que influya tanto para la semblanza de nuestra Iglesia. La Providencia nos ha bendecido, y por lo tanto nos da esa responsabilidad eclesial, con una serie de factores históricos, culturales, de lengua, que, no obstante nuestra variedad, da base más firme a una especial unidad. Nuestras fronteras no son barreras insalvables. Eso no se da, en la misma forma y medida, en otras latitudes.

Medellín y Puebla han sido acontecimientos cumplidos en el marco de la más densa unidad con la Santa Sede. Nada en nuestra experiencia nos impulsa a resabios de desconfianza o de cierta lejanía del centro. ¡Todo lo contrario! La Santa Sede ha ayudado, dentro del mayor respeto y consideración a que estas Conferencias hayan tenido el éxito que se les reconoce.

En estos días he leído algún libro sobre las incidencias de la Revolución francesa, cuyo segundo centenario este año se celebrará. Las obras

numerosas que sobre el tema se están publicando, con un no oculto sentido crítico a juzgar por ciertas síntesis, dan harta materia para reflexionar. Algún crítico recoge esta opinión, con la cual no quiero comprometerme: "Habéis hecho una revolución, pero no habéis realizado una reforma". Me parece que Medellín y Puebla han representado, sin rupturas, algo así como un cambio revolucionario con evidentes reformas, o mejor renovaciones de amplio alcance en el campo pastoral. Hay un espíritu nuevo. Un nuevo estilo. Y curiosamente es algo que señalan y perciben más gentes de otras naciones, distintas de las nuestras. Quizás, en una primera etapa, no se da uno cabal cuenta de que se va creando.

Buena iniciativa ha tenido el CELAM al invitar a estas celebraciones. Agradezco cordialmente la invitación tan amable que me han hecho para dialogar sobre este tema.

2. DOS CONFERENCIAS INTIMAMENTE UNIDAS

Las celebraciones de los 20 años de Medellín y de los 10 de Puebla están íntimamente unidas. Si es verdad que la más inmediata inspiración de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano la hallamos en la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, (fue el contenido del tema), los nexos con la Conferencia de Medellín son grandes, tanto en la armonía interna del tratamiento de algunas cuestiones, como en la clarificación de interpretaciones y distorsiones. Esto fue expresamente recordado por el Santo Padre.

Podría pensarse que Puebla es un Documento de orientación pastoral más que doctrinal o teológica. Sin embargo, hay que advertir que las cuestiones pastorales han sido abordadas tras de una sólida reflexión teológica, fruto de un trabajo armónico y convergente de los Episcopados y de la labor intensa que, en este campo, realizó y estimuló el CELAM.

Cabría decir que el Documento de la III Conferencia recoge, en una unidad sistemática, muchos puntos vitales que fueron objeto de estudio y de acuerdos fundamentales en los años que precedieron a las jornadas llevadas a cabo en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Angeles. Los presupuestos teológicos de esta histórica Conferencia pueden ser incluso mejor identificados hoy, a una cierta distancia del hecho eclesial, que en la inmediatez de esos días en los cuales, de hecho, el Episcopado de América Latina vivió su lema "Comunión y Participación".

Acontece algo semejante a la reflexión sobre el Concilio. Con el paso de los años se percibe mejor que fue, por excelencia, un Concilio en el cual la eclesiología ocupa el primer puesto y es el tema que integra el conjunto de sus documentos. No hay acción pastoral que no tenga detrás un bloque de posiciones teológicas, más o menos formuladas y articuladas, no siempre sometidas a un consciente discernimiento. Este racimo de impresiones y de opciones suscita adhesiones, solidaridades, que sirven de horizonte de comprensión y de principio inspirador de acción.

No es del caso peregrinar por el camino de los recuerdos y de las anécdotas en Puebla, a pesar de que no dejen de ser ilustrativas de ciertas posiciones. Los debates previos a la Conferencia y que la Revista 30 Giorni, asumiendo un artículo mío, intituló "La batalla de Puebla", fueron a la postre de grande utilidad. Evitaron que el fragor de las discusiones tuviera su escenario en Puebla, pues numerosos temas y puntos habían sido suficientemente ilustrados y aclarados, y se había producido un acuerdo de fondo entre los Obispos, lo que se reflejó ampliamente en las deliberaciones. Esto explica cómo en el espacio de pocas semanas —dos— se logró tan impresionante unidad y unanimidad. Solamente se registró un voto en blanco.

¿Cuál fue el método adecuado para detectar *los núcleos* de los presupuestos teológicos? Hablo de *núcleos*, porque, detrás de numerosas cuestiones que se reflejaron en los textos preparados, hay núcleos en los que se concentra el debate. Es preciso ir más allá, incluso, para descubrir las cuestiones fundamentales, todavía de mayor amplitud y envergadura. No es una pesquisa caprichosa y arbitraria. Fueron las mismas Conferencias Episcopales las que ofrecieron su visión de las cosas, y no en un recuento sin coordinación del problema, sino con una cierta jerarquización del mismo. La convergencia fue admirable. Todo fue ubicado en torno a la *Evangelización* en la indagación sobre su presente y su futuro. Era reciente todavía el impacto positivo provocado por la *Evangelii Nuntiandi*, como fruto del Sínodo de la Evangelización que había dejado tan abundante material, pero que no había podido desembocar (en medio de un relativo desconcierto) en un documento final durante las sesiones sinodales. En este Sínodo, de 1974, América Latina tuvo un papel protagónico en un escenario eclesial mundial. Marcó una primera manifestación, con la fisonomía de una Iglesia unida, por los servicios, entre otros de cohesión del CELAM, en la historia cinco veces centenaria de nuestro Continente. Este hecho no se había registrado antes. No hubo un protagonismo latinoamericano en el Concilio. Las

intervenciones en Sínodos anteriores y en el mismo Concilio fueron escasas y no concertadas. En cambio en el mencionado Sínodo, después de una cuidadosa preparación de las Delegaciones de Obispos, los temas centrales fueron presentados y enriquecidos con numerosos aportes desde América Latina. Esto se observó en temas de la *Evangelii Nuntiandi*, como el de la absoluta prioridad de la Evangelización, la Religiosidad o Piedad Popular, las Comunidades Eclesiales de Base, la Liberación y los criterios señalados para una genuina evangelización.

La *Evangelización* se asumía como el reto y la respuesta válida a una humanidad urgida del Anuncio del Reino. Tal urgencia se sentía en más amplia medida cuanto más fuerte era el embate de la Secularización, en su variante secularista, al pretender explicar y organizar un mundo sin Dios.

3. LOS GRANDES PRESUPUESTOS Y CORRIENTES TEOLOGICAS DE PUEBLA

Prefiero tratar el asunto en plural. Puebla, a pesar de que tiene como telón de fondo la *Evangelización* (privilegiando en el tema más la dimensión *histórica*), o mejor, no a pesar sino debido al tema, dió un repaso casi exhaustivo de los principales problemas pastorales, doctrinales y teológicos que más agudamente incidían en nuestros países. No hay una concepción temática reductiva. Se buscó ver nuestra Iglesia desde la *Evangelización* con sus logros y dificultades en el pasado, en nuestro tiempo y en la dinámica hacia el futuro.

Los problemas aparecieron y fueron señalados en su multiplicidad. En su diagnóstico fueron escrutadas sus causas, de carácter general y particular, y la forma de resolverlos, con soluciones adecuadas, desde nuestra fe y compromiso eclesiales.

Las sucesivas discusiones llevaron a que se ajustaran mejor las cosas.

Ya Pablo VI invitaba, en la inauguración de Medellín, a "Aunar en una síntesis nueva y vital lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que los otros nos legaron y nuestra propia originalidad".

Si a lo largo de nuestra historia la "Evangelización constituyente" (No. 6) y "nuestro radical sustrato católico" (No. 7) dió la fisonomía a nuestro Continente de la esperanza, Puebla es la respuesta a un reto, sin duda el fundamental.

¿Seremos capaces de caminar en el auténtico progreso humano, hacia una liberación de entraña cristiana, asumiendo nuestros valores de fe, sin dejarnos absorber por los pseudovalores de la modernidad, de la técnica, del proceso de industrialización y urbanización, lejos de Cristo? He aquí como Puebla formula tal desafío: "que sepamos estar a la altura de lo mejor de nuestra historia y seamos capaces de responder, con fidelidad creadora, a los retos de nuestro tiempo latinoamericano" (No. 10).

Trátase de contribuir, desde la Evangelización, "a la construcción de una nueva sociedad, más justa y más fraterna, clamorosa exigencia de nuestros pueblos" (No. 12) y añade "Tradicición y progreso, que antes aparecían antagónicos en América Latina, hoy se conjugan buscando una nueva síntesis que aúna las posibilidades del porvenir con las energías provenientes de nuestras raíces comunes" (No. 12).

En esa síntesis, su sello y su alma debe ser el Evangelio como valor esencial, tutela, guía, soporte de la dignidad humana. Oigamos esta aseveración: "La gran misión de la Iglesia ha sido su compromiso en la fe con el hombre latinoamericano: para su salvación eterna, su superación espiritual y plena realización humana" (No. 13).

He aquí lo fundamental: la realización humana, en una síntesis vital, desde la fe. Hay una clara articulación entre desarrollo y crecimiento humano y liberación, en la síntesis del amor: "Deseamos, —dice el mensaje a los Pueblos— explicitar el sentido orgánico de la civilización del amor, en esta hora difícil, pero llena de esperanza de América Latina" (No. 8). Para esa síntesis vital, la Iglesia trabaja desde su identidad, desde lo que el Señor quiere que sea, en su diseño original (El la fundó) y en medio de las vicisitudes históricas (El la acompaña: se mueve, como en el Apocalipsis, en medio de los candelabros) y la conduce hasta su plena realización, en la Iglesia, aporta, con dolores de parto, para el nacimiento de nuestros pueblos, lo que le es propio y original: el Anuncio del Reino que es anuncio del Rey. ¡Es el Evangelio de Cristo!

Por ello se preguntaron los Obispos en Puebla, como Pedro ante la súplica del paralítico a las puertas del Templo: "¿Qué tenemos para ofrecer? Digamos de nuevo la respuesta: al considerar la magnitud de los desarrollos estructurales de nuestra realidad, no tenemos oro ni plata para daros, pero os damos lo que tenemos: en nombre de Jesús Nazareno, levantáos y andad (No. 3).

Permitidme que ilumine ésto con una anécdota que en estos días oí y que dicen es verídica. Una comunidad indígena fue a visitar al Obispo. Le expresaron su gratitud por lo que había hecho por ellos: les había conseguido casas y había desarrollado buenos programas para la salud y en otros campos. Sin embargo, los indígenas estaban tristes porque muchos se habían pasado a las sectas. Usted, "taita" Obispo nos dió casas, pero no nos dió a Dios. Dicen que aquella Diócesis exhibe el más alto porcentaje de gentes que fueron víctimas del proselitismo de las sectas.

En todo caso, uno de los problemas más sentidos, el de las sectas, en el análisis conocido, crece, cuando es mayor el vacío pastoral. Una comunidad bien Evangelizada es terreno estéril para las sectas.

Lejos de mí pensar que se puede imaginar concretamente en América Latina una Evangelización que deje de lado la pastoral social. Esta pertenece a una Evangelización integralmente concebida. Pero no es oro, ni plata lo que se nos pide como servicio específico y original.

Hace años, cuando preparábamos la Conferencia de Puebla, escuché de un hermano Obispo otra anécdota. Hubo, en una vasta región de su Iglesia, una calamidad: las cosechas se arruinaron. Alguno había tenido o más previsión o suerte y recogió maíz en abundancia. Tomó lo que necesitó, aplicando, sin saberlo los principios de Santo Tomás sobre la propiedad privada, y el resto lo repartió entre sus vecinos. Y al contarle eso a su Obispo, le comentaba: cuando repartía el maíz, sentía que Jesús estaba contento en mi corazón. ¿No es eso entender qué es una Evangelización integral? Comprendía, en efecto, este indígena que hay una comunión en la fe, en la Iglesia, en la Eucaristía, en la Fracción del Pan, que lleva a compartir, a una Koinonía de proyección social. Siempre conservando un sentido de las prioridades.

También he escuchado otra anécdota. Los protagonistas son también los indígenas. Su actitud, sin embargo, se diferencia radicalmente de los dos ejemplos anteriores. La gratitud se transmutó en revancha. Lo que hizo por ellos la Iglesia, por ingenuidad o mala formación de unos agentes de pastoral, en otro clima, por una penetración *ideológica*, se volvió protesta contra el Obispo que les había "robado" sus tierras; tierras que eran de la Iglesia y que generosamente había cedido para ayudarlos. Tal queja, en estos días fue llevada por ese grupo, también en ésto manipulando, a la ONU, en Ginebra, como testimonio de la cerrazón y falta de solidaridad de la Iglesia. El caso, lo aseguro, no es traído por una imaginación dialéctica.

He propuesto estos ejemplos, imitando el método de Juan Pablo I, quien siempre reunía anécdotas para ilustrar su pensamiento y quiero valerme de ellas para ir al fondo del problema central de Puebla: en el cambio acelerado y radical de nuestro Continente, de un tipo de civilización rural a otra urbano-industrial "¿Cómo entrar en esta dinámica con los valores, la energía y la riqueza de la fe?"

4. LOS EJES DE PUEBLA

En el fondo, está la cuestión del *secularismo*, en sus diferentes formas y manifestaciones. ¿Será la fe algo que postra a los pueblos, les resta energías y los margina de la corriente del progreso? No es, para los pueblos pobres, un pesado fardo su religiosidad, según los planteamientos no sólo del ateísmo marxista sino de mentalidades forjadas en la llamada modernidad? La denominada razón científica y técnica y las mismas leyes de la economía no se contraponen a ese *Ethos* generado por la religión?

En estos días ha sido publicado el documento de la Comisión Teológica Internacional, sobre el tema de la *Evangelización y la inculturación*. Es curioso ver cómo transita este texto por estos mismos caminos. Veamos cómo formula los interrogantes sobre algunos problemas de inculturación: "cómo el Evangelio debe animar, purificar y fortalecer el nuevo mundo en el cual nos ha hecho ingresar la industrialización y la urbanización?"

Supone la precisión y diferenciación entre *natura* y *cultura*. La *natura* de un ser es aquello que lo constituye como tal, con el dinamismo de sus tendencias y de su finalidad propia. Esto adquiere su significado en el hecho de la creación del hombre a imagen de Dios. (Cfr. I, 1). La *cultura* se comprende en la prolongación de la naturaleza, como complemento de su finalidad, en la perspectiva de *Gaudium et Spes*: "Es propio de la naturaleza humana el no poder alcanzar un nivel de vida verdadera y plenamente humano sino mediante la cultura, es decir cultivando los bienes y valores de la naturaleza (...). Con el testimonio genérico de cultura se quieren indicar todos aquellos medios con los cuales el hombre afina y explica sus múltiples dotes de alma y cuerpo" (G.S. 13). Como creyentes, sostenemos que la religión es parte integrante de la cultura y consideramos que el Evangelio ha impregnado el alma de nuestros pueblos y está a la raíz de su propia fisonomía. Esta cultura cristiana que está a la base del dinamismo de nuestra historia, en la respuesta de Puebla, tendrá que ser resorte, estímulo y acicate en las nue-

vas condiciones y ante el encuentro de una cultura modelada por la ciencia y por la técnica, con ribetes de universalidad. ¿Cómo situarnos en ese choque entre cultura cristiana, en la modalidad latinoamericana, y la *cultura de la modernidad*?

Este telón de fondo de la Conferencia de Puebla se traduce sin duda, en el tipo de sociedad que anhela construir. Por ello, los modelos de una sociedad de un capitalismo rígido (como será calificado después de la Encíclica *Laborem Exercens*) y del *colectivismo* marxista, serán polos obligados en humanidad y la auténtica liberación, o se caerá en abismos de inhumanidad y servidumbre?

¿Habrá una *nueva síntesis*, seremos capaces de forjarla, en la que se asuman las conquistas de la ciencia (con sus límites y sus riesgos), sin que se plasme una sociedad sin alma? O, nuestra fe será como sustituida por la presión de *las ideologías* típicas de la revolución industrial que produce la conocida revolución cultural? El secularismo ambiental puede llevar a "compromisos" y contemporizaciones de una fe sin bríos, que se acomoda y mimetiza, como absorbida por el mundo, por el siglo, por una razón positivista, cerrada a lo trascendente y sin profunda apertura hacia los demás.

Puede nacer una como *nueva gnosis* que desajuste nuestra identidad católica y que cede a las presiones hasta producir tales formulaciones en las que se borra la originalidad del Evangelio y se renuncia a ese ser cristiano, plasmado por la Evangelización. Bien puede tratarse de una *gnosis*, una síntesis en la mentalidad del *materialismo liberal* capitalista, con su típica orientación que hoy vemos que repercute en el campo de la moral y de la forma de solidaridad social; o en la *gnosis*, que ocupa más a los Pastores en Puebla, por la inspiración de un análisis marxista asumido como interpretación de la historia y de la sociedad y como instrumento de liberación social.

Es aquí donde hay que enfrentar y dilucidar, como le correspondió al Episcopado Latinoamericano, el problema de la *pobreza*.

Para algunos, tributarios de la *gnosis* liberacionista, sin negar la exigencia de la liberación que Puebla ratificó en muchas partes (Nos. 480-490), el problema en los Documentos de *Consulta* (o verde), y en el de *Trabajo*, (o blanco) estaba mal propuesto: la cuestión central no sería la de la fe frente al secularismo, como podría ocurrir en otras latitudes, sino la de la liberación de la servidumbre de la pobreza, contra la cual

se articula, como un hecho incontrovertible, el clamor de la Teología de la Liberación. En los documentos preparatorios de Puebla no estaba, no podía estarlo, ausente la cuestión de la pobreza de vastos sectores de nuestros pueblos. Su ubicación era diferente: la Evangelización para la nueva síntesis, debía forjar, por la fe, una sociedad justa, solidaria, comprometida con el pobre, como amor preferencial, como opción madura de nuestro ser cristiano: Traducido en otros términos, la victoria de nuestra fe, en el duelo de siempre entre vida y muerte, las fuerzas del bien y las del mal, debe irrumpir en la mayor humanidad, que, pasando por la liberación de las esclavitudes y miserias, llegue a la formulación de Pablo VI en la *Populorum Progressio*: más humana, en fin, la fe, don de Dios.

Nuestros pueblos pobres tienen, por bondad de Dios, el don de la fe. Allí reside la raíz y la posibilidad de su dignidad. El hombre debe crecer, como imagen de Dios, en una familia solidaria, en una civilización del amor.

Retornando a los ejemplos propuestos, diríamos que, respecto de la pobreza, los Pastores en Puebla buscan una actitud social, ratificada contra las ideologías y la gnosis, como la del indígena que compartió el maíz, su riqueza, y sintió como Jesús estaba contento en su corazón. Al escuchar la anécdota de los indígenas y el avance de las sectas, recordaba lo que indicó el mensaje de los Obispos a los Pueblos de América Latina. "El contexto socio-cultural en que vivimos es tan contradictorio en su concepción y modo de obrar, que no solamente contribuye a la escasez de bienes materiales en la casa de los más pobres, sino también, lo que es más grave, tiende a quitarles su mayor riqueza, que es Dios".

La certera ubicación de Puebla se coloca a prudente distancia de quienes, incluso con buena intención, piensan que el problema es de pan y de cosas, pero se insiste menos, o se pone entre paréntesis el centro mismo del anuncio, que es Cristo. No se anuncia un Reino vago o identificado con determinados cambios estructurales, por lo cual la Iglesia también trabaja, sino que el Evangelio es Cristo. Es buena y oportuna la formulación de Bornkamm: "El predicador, Jesús, se ha convertido en el objeto mismo de la predicación".

Si esto no se hace, otros, las *sectas*, vendrían a llenar, y de qué manera!, el vacío. Es un signo a la vez, de descalabro de la fe y de manifestación de la profunda necesidad de la naturaleza, del ser del hombre, hambriento de Dios. Hambre de Dios, hambre de dignidad, del Pan de la Palabra y del sustento cotidiano, con la prioridad de la fe.

En tal perspectiva, la verdad sobre el hombre, en Puebla exige el reconocimiento del hombre, imagen de Dios. El hombre, creado por Dios, que acepta su dependencia y que sabe que no puede realizarse sin Dios. Su ser libre lo liga en una relación con Dios que no lo esclaviza sino que lo perfecciona.

Una de las principales preocupaciones de la Conferencia de Puebla es ayudar a preservar la comunidad de la influencia, condicionamientos y presión de las ideologías.

Para nadie es un secreto que uno de los temas medulares era el de la clarificación de la nueva hermenéutica, de una de las corrientes de la Teología de la Liberación. Los debates se agitaron en torno de cuestión tan espinosa, sobre la que Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* y los Padres en el Sínodo de la Evangelización habían dado su enseñanza. Se percibían, sin dificultad, los aspectos positivos, ya enfocados por la Doctrina Social de la Iglesia, y los fuertes y graves interrogantes que, en primer lugar, en los Episcopados se suscitaron.

Se ha dicho que Puebla, porque no usó la expresión Teológica de la Liberación, habría cubierto con el silencio el problema. Tal enfoque carece de base. Basta mirar las precisiones hechas en los capítulos básicos, para concluir que este necesario debate estuvo muy presente.

Cada una de las verdades del trípode (la *verdad* sobre Cristo, sobre la Iglesia y sobre el hombre), representa una firme posición en relación con la manera de concebir las cosas algunos de los teólogos de la Liberación. Esto en la puntualización de Juan Pablo II en el Discurso Inaugural como en la utilización de parte de los Obispos.

No hay acaso, una respuesta segura y contundente a algunas tendencias cristológicas y eclesiológicas, difundidas por teólogos que buscaron influir, incluso en el rumbo de las deliberaciones? ¿A qué se refería el Papa al denunciar la Cristología de un Cristo revolucionario, el "Subversivo de Nazaret"?, expresión acuñada en los Congresos de los Cristianos por el Socialismo? Y las severas observaciones, en la eclesiológica; sobre la Iglesia Popular y el error de introducir la lucha de clases, en la versión marxista, serían golpes en el vacío, alusiones a posiciones inexistentes en América Latina?

5. POSIBILIDADES Y LIMITES DE LAS TEOLOGIAS DE LA LIBERACION

La Conferencia de Puebla al tratar de la reflexión sobre la liberación o del *discernimiento* sobre la liberación tenía, de la manera más evidente, presente las Teologías de la Liberación y todo el mundo sabía a qué se referían el Santo Padre y los Obispos.

Fueron denunciadas, en muchos lugares del documento, las desviaciones de algunas corrientes, señalados sus vacíos y errores, pero también se indicó el rumbo positivo que un adecuado discernimiento podría tener.

Se percibía en la atmósfera una grave dificultad. Si bien los Pastores compartían la legitimidad y urgencia de la lucha por la justicia y la ratificaban sin timidez, algunas experiencias pastorales y no pocos contenidos en circulación, presentados como propios de la Teología de la Liberación, explican el que sobre las posibilidades y horizontes de ésta, como tal, fueran en extremo mesurados los Obispos. En realidad fueron críticos. Sicológicamente, se chocaban con los condicionamientos de una denominación que aparecía como tributaria del Análisis Marxista.

Hubo un momento en que la inmensa mayoría, en una célebre votación, manifestó su voluntad. Fue rechazado un texto en el cual se negó el reconocimiento a los aspectos positivos de una reflexión sobre la liberación, porque se temió que fuera ambiguo y sujeto a fáciles manipulaciones. Se recordará que dicho texto hacía parte de la unidad dedicada al discernimiento sobre la Liberación y que fue redactado por Dom Helder y el autor de estas consideraciones. El modo al que me referí fue rechazado.

En síntesis, cabría decir que, con las manifiestas reticencias sobre la T.L., en germen encontramos en el documento de Puebla los contenidos de las Instrucciones *Libertatis Nuntius* y *Libertatis Conscientia* de la Congregación de la Doctrina de la Fe, expresamente aprobadas por el Papa.

Esto, tanto en los puntos de rechazo y de condenación de una nueva hermenéutica y de un sistema ideológico político (con advertencias y denuncias que conservan plena vigencia), como en el apoyo de la Doctrina Social de la Iglesia, verdadera Praxis de Liberación, compromiso que no resultaba, ni mucho menos, una novedad para nuestra Iglesia.

Permanece en todo su valor el rechazo de Puebla a una Teología de la Liberación que usa el Análisis Marxista y asume la dialéctica de la lucha de clases (No. 486), tal como se lee en Puebla y en el documento magisterial y magistral de la Congregación, repito, con la expresa aprobación pontificia.

A nadie se le escapa que los serios reparos directamente dicen referencia a la T.L. en su modalidad más difundida.

También ha de tenerse en cuenta el sincero esfuerzo por una liberación de contenido, proyección y métodos acordes con el Evangelio y que constituyen la posibilidad abierta de un trabajo positivo en este campo.

Ha sido una constante en el Magisterio de Juan Pablo II señalar las críticas y observaciones, como invitar a un trabajo fiel, en el marco preciso del respeto de la tradición, del Magisterio, de la Doctrina Social, de una Teología de la Liberación, deseable. Más aún, si rectamente concebida e inserta en la Teología de la Redención "No sólo útil sino necesaria". El Santo Padre invita a que se haga una Teología de la Liberación, digna de tal hombre. No existe ya. Es una tarea. Hay buenas pistas y señales para corregir los errores de la modalidad más difundida.

Como he buscado demostrarlo en un Artículo dedicado al pensamiento del Papa en esta materia, en su Mensaje a los Obispos, en diferentes ocasiones, reitera su mente.

Más recientemente lo hizo al Episcopado Colombiano, a los Obispos, reunidos en la sede del CELAM, y en su Discurso a los Obispos del Perú, con ocasión del Congreso Eucarístico Bolivariano.

Esto da una idea precisa de las posibilidades, las cuales se conectan con la *actitud de los Teólogos* y con *otros esfuerzos emprendidos*.

En cuanto a la primera, la actitud de los Teólogos, habría que analizar la literatura teológica, todavía bien abundante, sobre la materia. De los llamados Liberacionistas, solamente conozco un artículo muy franco y crítico, de Segundo Galilea. Es todo un examen de conciencia interesante y un testimonio de sinceridad. Más valioso aún, cuando se conoce la enorme dificultad del diálogo y autocrítica, una de las consecuencias de la invasión de la ideología en la teología, que experimentan algunos Teólogos Liberacionistas. Como lo anota la *Libertatis Nuntius*,

además se ha generado no sólo un *sistema* que penetra todos los tratados teológicos, sino un *movimiento* con una tupida red de centros y solidaridades, incluso con cómodas posibilidades económicas. Aquí habría que inscribir los Centros Ecuménicos y lo que se apeló al poder del "Ecuador", o dólar "ecuménico", que es también "ecumarcos", moneda de un ecumenismo muy ambiguo. Los partidarios y grupos no suelen dejar ni el tiempo ni el espacio de libertad a los pioneros para meditar y hacer efectivos propósitos de enmienda.

Se ve a no pocos Teólogos en recargadas actividades organizativas y políticas, con itinerarios que tejen en su incesante peregrinación curiosamente al poder político de las ideologías marxistas, invitados por ciertos gobernantes con propuestas tentadoras. Cabría pensar aquí en la tentación de Cristo, de un mesianismo terrenal, que puede agobiar también al sacerdote.

Alguien, de una enorme autoridad, me anotaba en estos días este contraste: mientras está en marcha la Perestroika con la crítica a las estructuras desgastadas y nocivas que ahora, con gran retardo denuncian, algunos liberacionistas se deshacen en alabanzas de tales sistemas.

Problemas del método y de la tentación de la política...

No obstante la invitación del Papa, oportuna y comprensiva, para elaborar una *positiva T.L.* que todavía no está hecha, si el cambio consecuente en los liberacionistas no tiene lugar y siguen acaparando el título como si la *T.L.* fuera precisamente la de ellos, sólo la que ellos cultivan, el rescate deseado del término Teología de la Liberación chocaría con barreras casi insalvables. Son consecuencias de la filosofía y la semántica. Y habría, en todo caso, que atender más a un real proceso de liberación, de la Doctrina Social de la Iglesia, que a las meras denominaciones.

Por otra parte, el futuro dependerá de la capacidad creativa de una Doctrina Social en desarrollo. Y no sólo con el dilatado horizonte de las recientes Encíclicas Sociales, sino con la acción audaz y valiente de los Episcopados. Y con una presencia laical, que ahora se espera más decisiva con el impulso de la Exhortación Apostólica *Christifideles Laici*.

Tiene un interesante campo de acción, una *Teología de la Reconciliación*, que recoge lo mejor de una Teología de raigambre bíblica, Paulina, la doctrina Pontificia y lo positivo de una *T.L.*, en la convergencia del perdón y la conversión personal y social. Una liberación sin recon-

ciliación perdería la originalidad cristiana, y las mismas posibilidades de una comprensión de una liberación integral.

Ha habido grandes y constantes esfuerzos de diálogo, dentro y fuera del CELAM con respecto a las corrientes liberacionistas, no obstante la gran dificultad de dialogar con tendencias de naturaleza política e ideológica. Desde el surgimiento de las corrientes liberacionistas de inspiración marxista, hecho que hoy se reconoce con mayor claridad, el CELAM hizo grandes esfuerzos para aclarar las cuestiones, invitando a la personas más significativas de las diversas oleadas de autores. Durante el año 1973 se preparó, en el Equipo de Reflexión teológico Pastoral, del cual fui primero Coordinador, desde 1968, y luego Presidente, el libro *Iglesia y política*. Se llegó al esclarecimiento de los conceptos de política, cuando un cierto liberacionismo había puesto en circulación, a manera de axioma, aquello de: "Todo es política". En 1973, (noviembre) tuvo lugar el Encuentro Interdepartamental que se recogió en el voluminoso libro, de permanente valor: *Liberación: Reflexiones en el CELAM*. Allí se detectaron los principales puntos de discrepancia y crítica. No sólo se publicaron las ponencias de los diversos autores y tendencias, sino que se recogió el diálogo que siguió a cada una de las exposiciones. Fue clave el aporte del CELAM en la fase preparatoria del Sínodo de la Evangelización y de enorme riqueza la iluminación de la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, (los números 30 a 40). En septiembre de 1985 tuvo lugar, en Lima, un nuevo Encuentro de los principales autores. Fruto de tal esfuerzo fue el libro: *Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina*. Se tenía la impresión de que se había llegado a acuerdos fundamentales. En la misma línea de esfuerzos por un diálogo esclarecedor tenemos los Encuentros y Publicaciones del Equipo de Reflexión sobre *Socialismos en América Latina*, de 1976, sobre *Eclesiología, la Iglesia particular*. Hubo una suspensión de los diálogos debido a Puebla, en la última fase de preparación, y cuando fueron designados los expertos de la Conferencia, (no por el CELAM, como equivocadamente se ha dicho), sino por medio de ternas que presentaron los Episcopados a la Santa Sede. Como no hubo designación de teólogos liberacionistas, se lanzaron a las reacciones e interpretaciones conocidas, primero con una fría y hasta hostil recepción del documento y luego con un progresivo entusiasmo, hasta hacer creer que los logros del Documento se deben a la cooperación que, a distancia daban.

Una vez celebrada la Conferencia, con tan amplio y sólido acuerdo, y aprobado el Documento por el Santo Padre, como Presidente del

CELAM invitó a los principales líderes a un diálogo que debía tener lugar con tiempo suficiente. A decir verdad hubo buena acogida a la idea, con la sólo excepción de Rolando Muñoz, de menor importancia teológica. Las dificultades se encontraron en la conciliación de las fechas por las nutridas agendas de cada uno.

Este proyecto debió ser suspendido por razones obvias. Se tuvo conocimiento de que la Congregación para la Doctrina de la Fe había asumido el estudio de las obras de varios de los principales autores. Como era natural no consideramos prudente ni conducente, por la misma naturaleza del CELAM, intervenir en algo que había sido asumido por la instancia más alta de la Santa Sede, como es el Dicasterio Doctrinal. La cuestión debía ser tratada y aclarada en ese nivel, y con las mismas Conferencias Episcopales de los países más concernidos.

Se indica que hay ahora nuevos signos, en algunos autores.

He tenido ocasión de leer las modificaciones que aporta Gustavo Gutiérrez en la edición de octubre de 1988, que tiene como Prólogo este *Mirar de lejos* y que modifica uno de los apartes. Hay aspectos interesantes, como el valor que le resta a la Teoría de la Dependencia y los replanteamientos sobre la lucha de clases. Prefiero en otra oportunidad referirme a esto, para estudiar si es o no algo que deje satisfechos a quienes hemos estado en estos diálogos.

Se impone un esfuerzo de *Reconciliación*, pero en la verdad. Y esa verdad, en la Iglesia, pasa por el Magisterio, por la enseñanza del Santo Padre, por las posiciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe. La unidad debe ser real, con contenidos serios, con las modificaciones necesarias. Sería un gran servicio poder ir con un panorama más claro hacia la próxima Conferencia General.

No se trata de declarar desahuciadas determinadas tendencias. La esperanza debe permanecer, como el anhelo de una teología que se haga de verdad, con sentido de fe, de rodillas, con amor de Iglesia, sentido de comunión, en la que la evangelización aparezca como el mayor servicio al pobre.

Ojalá se llegue a los umbrales de la Nueva Conferencia con puntos aclarados. Uno de ellos, superación del artificioso planteamiento, según el cual habría dos posiciones: una, la de quienes sirven y defienden al pobre, (y sería la de los liberacionistas), y otra, la de quienes no los res-

paldan, y sería la de quienes no aceptan las posiciones de un liberacionismo de inspiración marxista. La verdad es esta: no es el amor a los pobres lo que ha causado los problemas sino la forma de entenderlo, por algunos, con opciones ideológicas que, en vez de ayudarlo, lo recuerda la *Libertatis Nuntius*, lo traiciona.

Puebla sigue en plena vigencia. Su inspiración continúa, pese a ciertas desfiguraciones. Y el CELAM tiene en este Documento su mejor patrimonio, como los Episcopados.

PUEBLA, DEZ ANOS DEPOIS

Pe. Fernando Bastos de Ávila, S.J.

A colaboração que me proponho oferecer tem o sentido de um depoimento de quem participou, como simples assessor da delegação dos Bispos brasileiros, naquela III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, sobre a Evangelização no presente e no futuro da América Latina.

Divido o meu depoimento em duas perspectivas:

- O panorama visto de perto;
- O panorama visto de longe.

1. O panorama visto de perto

O cenário era mejestoso: o imponente edifício do Seminário Palafoxiano, de onde se descortinava a beleza dos horizontes de Puebla de Los Angeles.

Nele foi acolhida a delegação dos cerca de 50 Bispos brasileiros. O pequeno número de assessores foi distribuído por casas de instituições religiosas situadas na cidade e seus arredores.

O que impressionou, desde os primeiros contatos, foi a extraordinária *cordialidade* com que fomos recebidos. Cada um dos participantes foi confiado a uma família mexicana que se desvelou em atenções e cuidados, para que nada faltasse ao êxito de Conferência.

Uma segunda impressão que deve ser registrada se refere à *eficiência* dos serviços de logística e de infraestrutura. Aquí, uma menção especial deve ser feita aos seminaristas que colaboraram para o bom funcionamento da Conferência, com notável disponibilidade e espírito de serviço.

Entretanto, a maior impressão se refere ao próprio *funcionamento* da Conferência, na elaboração do documento que ficaria marcado na história da Igreja da América Latina pela designação do Documento de Puebla. Não creio que seja exagero dizer que ali se operou um verdadeiro milagre redacional, só explicável pela presença do Espírito atuando em sua Igreja.

Para compreender esta afirmação é necessário relembrar as etapas que precederam e prepararam o Encontro de Puebla.

Um primeiro Documento Preliminar fora remetido a todas as Conferências Episcopais Latino-americanas, para recolher emendas e sugestões. Estas foram tão numerosas e variadas que obrigaram a Dom Aloísio Lorscheider, então Presidente do CELAM, a se concentrar num esforço de quase um mês para integrar e harmonizar as sugestões recebidas.

Deste esforço resultou um segundo documento, o chamado Documento de Trabalho, com a indicação marginal das Conferências Episcopais das quais procediam as emendas.

Foi este documento de trabalho que foi levado à Conferência de Puebla. Entretanto, o próprio Dom Aloísio Lorscheider, no seu discurso de 29 de janeiro de 1979, na abertura dos trabalhos da Assembléia, fez questão de enfatizar que o documento era apenas um instrumento destinado a ajudar e não a limitar a criatividade dos participantes. Não era uma espécie de documento-base que reduzisse o trabalho à mera apresentação de emendas corretivas, aditivas ou supressivas.

Foi assim durante a própria Conferência que, a partir de comissões preliminares, foi surgindo um novo esquema do futuro documento, esquema dividido em Partes, Capítulos, Títulos e Sub-títulos. O discurso inaugural do Santo Padre João Paulo II teve influência decisiva na composição deste novo esquema e no espírito que presidiu sua redação. O esquema assimilou as linhas estruturais do discurso do Papa e sua explicitação redacional se inspirou nas suas grandes mensagens e apelos.

A elaboração do texto, segundo esquema aprovado, foi confiada a 21 Comissões compostas de Bispos e assessores, aqueles com voz e voto, estes sem direito a voto.

A delegação brasileira se distribuiu de modo a ter participantes em todas as Comissões; nas quais cada um se inscreveu conforme suas preferências.

Os capítulos foram sendo redigidos pelas diversas Comissões e remetidos para uma Comissão Central de coordenação, da qual um dos membros foi Dom Luciano Mendes de Almeida, atual Presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB. A Comissão Central ia procedendo à integração dos diversos capítulos, suprimindo repetições e destacando eventuais divergências levadas regularmente para as discussões em Plenário.

A coordenação deste enorme trabalho fluiu sem atrasos nem atropelos, e, é bom lembrar, sem o auxílio de computadores, que não eram disponíveis naquela época, graças inclusive a uma dinâmica de trabalho muito bem organizada por dois especialistas, um dos quais o brasileiro Pe. José Marin.

Aprovado o trabalho em sua quarta e última redação, o Cardeal Dom Avelar Brandão Vilela, então Arcebispo Primaz do Brasil, fez um discurso de peroração no final da Conferência. O texto, preparado com a colaboração do Cardel Muñoz Vega, retomou as grandes opções da Conferência projetando-as no amplo cenário da civilização do amor. Da glória do Pai onde hoje se encontra, D. Avelar sabe quem preparou para ele a minuta do seu discurso.

2. O panorama visto de longe

O documento de Puebla é certamente um dos mais lúcidos e abrangentes documentos de uma Igreja Regional, a Igreja da América Latina, que marcou profundamente a evangelização do nosso continente, com repercussões em muitas outras Igrejas Locais.

Seria agora o caso de tentar um balanço dos aspectos positivos e negativos da influência de Puebla nestes dez anos de sua promulgação.

Aspectos positivos

A própria grandiosidade do evento de Puebla em si mesmo provoca o início de uma tomada de consciência da Igreja Universal de que o futuro do catolicismo no mundo se joga na América Latina. O peso do catolicismo mundial se desloca para o nosso Continente. O próprio

Santo Padre deve ter feito a experiência da profunda afeição do povo, do grande povo humilde, à sua própria pessoa como símbolo vivo da própria unidade eclesial. Ele viu em Puebla, como viu em tantas outras viagens suas a outros países da América Latina, as imensas massas humanas que esperavam horas intermináveis, inclusive mães com seus filhos pequeninos, só para não perder a oportunidade de vê-lo passar num breve instante.

Nunca uma Igreja regional reuniu um número tão grande de pastores, não para um Sínodo, mas para assumir um compromisso pastoral de evangelização do seu povo.

Foi ali que começa a gestação da idéia da América Latina como a grande esperança da Igreja Universal. O Santo Padre explicitou esta certeza por ocasião de sua Visita a Santo Domingo, quando lançou o apelo para a preparação da celebração do 50. Centenário da Evangelização da América Latina. Naquela oportunidade previa que até o final do século e do milênio, mais da metade dos católicos do mundo estará concentrada em nosso Continente.

Outro aspecto positivo de Puebla pela extensão e profundidade de suas consequências foi certamente sua opção preferencial pelos pobres. A mensagem do texto de Puebla é simples e clara. Foi naquela página antológica em que ele revela o rosto de Cristo nos rostos de seus irmãos mais sofridos que se inspirou a sua opção. A primeira vista, a opção causou surpresa. Que significava uma opção pelos pobres feita por uma Igreja que fizera e fazia tanto pelos pobres? De fato, na América Latina, desde os tempos de sua chamada colonização, nenhuma instituição pública ou privada fizera tanto pelos pobres quanto a Igreja Católica. A história mesmo da América Latina é inextricavelmente ligada à história da Igreja no Continente especialmente através da Ação de Pastores insígnies e de Ordens e Congregações religiosas, às quais o documento se refere com gratidão e carinho. Mas a surpresa inicial foi logo superada pela justa compreensão de seu sentido mais profundo contido nos dois temas fundamentais do documento: a comunhão e a participação. A Igreja que fizera tanto pelos pobres estava disposta a continuar a fazê-lo, mas a novidade e a originalidade radical de sua opção residia no seu novo posicionamento em relação aos pobres. A Igreja queria fazer muito pelos pobres, mas se comprometia a fazê-lo a partir deles, de junto deles, em comunhão com eles, na participação do seu destino como povo de Deus. As consequências deste novo relacionamento foram imensas. Ele deslocou o epicentro de toda a ação evangelizadora da Igre-

ja no nosso continente. Mesmo fazendo muito pelos pobres, a Igreja era vista por esses mesmos pobres como uma Igreja dos ricos, em cuja consciência Ela atuava para conseguir generosas ofertas destinadas a atender as carências da miséria e da pobreza. As relações com os pobres foram sempre relações outorgatórias e por grandes que tenham sido essas outorgas beneficentes o resultado foi que sempre aumentou “a distância entre os muitos que têm pouco e os poucos que têm muito”. Na “Mensagem aos povos da América Latina”, seus pastores reconhecem este fato e pedem por ele perdão.

A novidade da opção pelos pobres não causou só surpresa. Despertou também debates teológicos e tentativas de envolvimentos ideológicos. Mas a mensagem de Puebla ganhou altura sobre todas estas turbulências e conservou sua permanente atualidade. Regata-se aos poucos a limpidez e transparência de sua mensagem, sem excludências classistas e sem comprometimentos ideológicos. Nunca, em toda história do catolicismo latino-americano, o povo de Deus se sentiu tão próximo de sua Igreja e de sua ação evangelizadora. No espírito de comunhão e participação, ela sentiu em seu seio a germinação de novas formas de viver o evangelho, especialmente nas comunidades eclesiais de base, onde o povo de Deus descobria o sentido e a força da presença do Cristo libertador comprometido com sua própria história, como descobria também a beleza daquela Mãe Virginal, a primeira a intuir nela a opção de Deus pelos pobres em cujas mãos o Papa colocava “nosso inteiro porvir, o provir da evangelização da América Latina”. (Homília na Basílica de Guadalupe).

A proposta da civilização do amor, que pareceu na época uma demonstração de lirismo eclesial, hoje é reconhecida por pensadores de todos os quadrantes ideológicos como única alternativa de um novo humanismo, fora da qual só restaria a alternativa do ódio e do holocausto final.

Aspectos negativos

O panorama de Puebla visto de longe, na distância de dez anos, permite que se constate também aspectos negativos, no desdobramento do processo evangelizador ali iniciado.

Com humildade e simplicidade, destaco apenas alguns que me parecem mais importantes e que devem ser corrigidos, enquanto ainda há tempo.

Puebla, além da opção preferencial pelos pobres, explicitara também enfaticamente a opção preferencial pelos jovens.

É minha impressão, salvo melhor juízo, que o forte impacto causado pela primeira opção não permitiu que se desse à segunda a atenção que merecia.

Não quero dizer com isto que se tenha descurado da pastoral da juventude. Muitas iniciativas e muitos movimentos se desenvolviam nesta área, inclusive levando-se em conta o fato que a maior parte dos jovens latino-americanos se encontra precisamente entre aqueles pobres pelos quais fora feita a primeira opção preferencial.

Entretanto, parece-me difícil desconhecer hoje a existência de uma certa distância crescente entre a juventude e a Igreja. Não é a Igreja que se distancia da juventude, é a juventude que vem se distanciando da Igreja. O imaginário juvenil está povoado de ídolos profanos, por cuja ação fundamentais valores evangélicos perdem vigor. A juventude é a mais frágil vítima da crise de hedonismo e de permissivismo que devasta a cultura contemporânea.

O reencontro da Igreja com a juventude, através de iniciativas evangelizadoras realmente criativas e participativas é um dos grandes desafios pastorais da Igreja. Da superação deste desafio dependerá decisivamente a resposta da América Latina Latina à grande esperança nela depositada.

A crise da juventude se relaciona com um segundo aspecto negativo no desdobramento da ação evangelizadora de Puebla. Este aspecto se reporta à crise da cultura.

O documento de Puebla, inspirando-se na *Evangelii Nuntiandi* trata do problema e alertara a consciência cristã para a importância da preservação de nossos valores culturais (Ver o título *Evangelização da Cultura*).

Parece também difícil negar hoje que a ação evangelizadora neste campo não foi particularmente eficaz.

A ênfase que o Papa desloca para este gravíssimo problema, especialmente a partir da criação do Conselho Pontifício para a Cultura gerou até perplexidades, como se fosse uma espécie de álibi para esvaizar os dinamismos... que enfrentavam os problemas na área da injustiça social.

Não se percebeu logo que esses dinamismos se esgotavam sobre um solo rachado por abalos sísmicos que sacudiam as próprias bases axiológicas da cultura.

Temos propostas sociais adequadas para uma sociedade que se urbaniza e para cuja implementação bastaria uma decisão política. Mas agora percebemos que nenhuma proposta social surtirá efeito, se persistir a crise de valores morais e éticos que exacerba os instintos egoísticos e as ambições corporativas, comprometendo todas as possibilidades de uma convivência cristã e civilizada.

A consciência cristã foi também atingida pela crise da modernidade provocada pelo impacto causado pela própria aceleração do progresso científico e tecnológico destes últimos anos.

Aqui reside o segundo grave desafio para a evangelização não só da América Latina, aliás, mas de toda a Igreja. A irreversibilidade do processo científico e tecnológico haverá de continuar a ter um violento impacto sobre aquelas bases axiológicas de nossa cultura. Devemos nos preparar para enfrentar os desafios de uma sociedade que se informatiza rapidamente: como fazer passar a mensagem evangélica pela linguagem da informática? A infância e a adolescência de amanhã aceitará uma catequese convencional que desconheça os novos processos de comunicação e informação? Devemos também nos preparar para enfrenar os desafios criados pelas novas formas de energia disponíveis ao homem, bem como os desafios gigantescos criados, para o bem e para o mal, na área da biogenética.

Vejo enfim um último aspecto negativo no que chamaria uma subvalorização da doutrina social da Igreja.

No seu discurso inaugural de Puebla, o Santo Padre alertara para a urgência de aprofundar atualizar e difundir esta doutrina. Respondendo a este apelo, o Departamento de Ação Social do CELAM, presidido por Dom Luiz Banbarén promoveu a publicação do estudo: Fé cristã e compromisso social. O Papa voltou a insistir no tema em suas duas encíclicas sociais: *Laborem Exercens* e *Sollicitudo Rei Socialis*.

Entretanto, em alguns arraiais eclesiais, a Doutrina Social da Igreja era entendida como uma proposta reformista, que amortecia os ímpetos mais radicais pela mudança social.

Hoje, felizmente, sou levado a crer que se começa a dar maior importância à seriedade e atualidade das propostas da doutrina social da Igreja que repudiam igualmente tanto a implantação da justiça com sacrifício da liberdade, quanto a exaltação da liberdade ao preço de uma imensa iniquidade social.

Estes aspectos negativos não são irreparáveis. A mensagem de Puebla sobre a Evangelização no presente e no futuro da América Latina será resgatada na IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em comemoração ao V Centenário da Evangelização do nosso Continente. Pela força do Espírito que a habita, a América Latina saberá responder às esperanças da Igreja Universal.

CRONICA DE PUEBLA

Renato Poblete Barth, S.J.
Enero 1989

1. La Iglesia se prepara a Puebla

Han pasado 10 años de Puebla, 20 años de Medellín. La Iglesia se ha visto enormemente enriquecida por estas dos conferencias, ha visto éxitos y fracasos. Muchos no han asimilado las líneas señaladas en estas dos reuniones, otros han abusado de los términos que acuñaran Medellín o Puebla y de un modo sobre ideologizado han tratado de justificar ansias revolucionarias. Unos y otros se han olvidado que Puebla fue un llamado a la conversión interior a crear hombres nuevos para que se realicen estructuras nuevas.

Se han olvidado muchas veces las urgencias de los cambios. En esta crónica queremos más que nada recordar la necesidad de reformas rápidas y profundas dentro de una ética cristiana especialmente la parte que se refiere sobre todo al diagnóstico social ya que me tocó trabajar en ella como secretario del Departamento de Acción Social. Dicho sea de paso, la primera comisión que era encargada de la redacción de este diagnóstico fue la única que tuvo la sorpresa de ser el único documento rechazado en la penúltima plenaria.

Las razones del rechazo fueron diversas. Algunos pensaron que ese diagnóstico era muy pesimista, otros que era aún pálido reflejo de la trágica realidad del continente.

Se pidió rehacer el documento. Era muy difícil lograr esto ya que sólo se tenían 24 horas para esta tarea.

Dom Abelar Brandao, Cardenal de El Salvador, que presidía esta comisión, solicitó que se nombrara una comisión de 3 obispos que representaban los sectores críticos del documento y además, pidió que se agregara a nuestra comisión al Padre Pier Bigo y que se permitiera al

encargado de pastoral social, al P. Poblete, a que siguiera a cargo de la redacción del documento.

Esa noche había que producir. Gracias a la apertura y buena voluntad de los obispos, se logró hacer una buena síntesis y se cambió el orden de ese pre-documento, este presentaba en primer lugar, las angustias que captaban los obispos. Se cambió el orden de tal modo que lo que se presentara al último plenario, fuese una nota, en primer lugar, de mayor esperanza y al mismo tiempo, se insistiera más, en el hecho que los obispos hablaban desde la fe. Que ellos iban a discernir las interpelaciones de Dios en los signos de los tiempos, dar testimonio, anunciar y promover los valores evangélicos de la comunión y participación.

Se decía que la Iglesia reconoce los logros alcanzados en América Latina, el avance económico significativo, lo cual demostraba que es posible erradicar la extrema pobreza y mejorar la calidad de vida de nuestro pueblo "si esto es posible pasa a ser una obligación". Comentaremos posteriormente esta afirmación. Se manifestaba el deseo de los obispos de compartir "las angustias de todos los hombres cualquiera sea su condición social", sin embargo, hay un amor preferencial por los pobres, una necesidad de crear el derecho de ser atendido preferencialmente.

La tónica de mayor esperanza puesta al principio del documento, ayudaba a leerlo de un modo más realista y no tan aplastante.

Se explicó también, que por más negra que fuese la situación, la Iglesia debería ser signo de esperanza y creer que el Espíritu de Dios puede renovar los corazones y hacer que de esta noche oscura nazca un nuevo amanecer.

Como se recordará, el documento empieza su descripción diciéndonos "vemos a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres".

Los Obispos constatan como "el más devastador y humillante flagelo, la situación de la inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos expresada en salarios de hambre, el desempleo y subdesempleo, la desnutrición, mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problema de salud, inestabilidad laboral".

Como en Medellín, los obispos presentan la necesidad de los cambios de mentalidad, pues como lo dijeron en aquel entonces, "no hay

estructuras nuevas sino hombres nuevos". La situación de extrema pobreza la describen en los rostros muy concretos, en los que "deberíamos todos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo que nos cuestiona e interpela". Así patéticamente describen los rostros de los indígenas; los obreros mal retribuidos y con dificultad para organizarse y defender sus derechos, etc., toda esta variedad de personas sufrientes ha llamado la atención de los obispos, cuya voz se hace eco también de la falta de libertad para sindicalizarse que agobia a los obreros.

Tampoco la Iglesia se ha olvidado de los marginados y hacinados urbanos que "sufren el doble impacto de la carencia de bienes materiales en contraste con la ostentación de riqueza de otros sectores sociales", ni de los rostros de subempleados y desempleados, "despedidos por las duras exigencias de la crisis económica y por modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y a sus familias a fríos cálculos económicos". También los obispos tienen muy presente la situación causada por modelos económicos que subordinan al hombre a la economía y que no trepidan en sacrificar toda una generación con tal de mostrar un así llamado "éxito económico", olvidándose que "la economía debe estar al servicio del hombre y no vice versa", como lo reiteró tantas veces el Papa.

El servicio de esta deuda externa obliga en muchos países a llevar políticas económicas restrictivas que, debido en parte a la mala utilización de esa inversión extranjera que no se canalizó en un desarrollo que creara mano de obra y satisfacer así las necesidades de empleo, han hecho que este mismo problema de la desocupación, de la inflación y otros flagelos, estén más presentes entre nosotros.

Aunque es cierto que podríamos decir, la situación de los derechos humanos en la mayor parte de los países han mejorado, sin embargo, tal como se denunciaba en esos momentos, la violencia de la guerrilla, del terrorismo realizado por el extremismo de distintos signos, sigue activo en el continente.

Pensamos que, el gran desafío de cómo vencer la extrema pobreza y acortar la distancia entre ricos y pobres, permanecen como uno de los grandes retos para la Iglesia católica. Ella tiene, como fundamento de su fe, la paternidad de Dios, el que los hombres se amen fraternalmente y que éste sea el distintivo de los cristianos. "Vemos a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano la creciente brecha entre ricos y pobres... esto es contrario al plan del creador y al honor que se le debe".

El poner en duda que seamos un continente católico es el cuestionamiento más fuerte que se haya hecho el episcopado. Curiosamente 40 años antes el sacerdote chileno Padre Alberto Hurtado escribía un libro "Es Chile un país católico?" y cuestionaba la fe de este pueblo precisamente por la existencia de la extrema pobreza y las diferencias sociales tan grandes en un país donde era posible cambiar.

La crítica de Puebla la podemos repetir diez años después y a juzgar por la miseria junto al lujo insultante de personas que se confiesan católicos, nos muestran cuán lejos estamos del ideal cristiano en muchos países donde existe la posibilidad de cambiar.

Esta tarea seguirá siendo prioritaria para una evangelización integral al celebrar los 500 años de evangelización en América Latina.

Creo que debemos seguir meditando en el diagnóstico de la situación social donde se hablaba de que la raíz de estos males se debía en gran parte al ethos cultural, a la poca valorización del esfuerzo, del sentido del trabajo, de responsabilidad. El consumismo, la ambición descontrolada de tener más, el deterioro de la honradez pública y privada, como así mismo, la falta de integración de nuestros países, la carrera armamentista, eran y son factores que siguen en pie y que, nuevamente cuestionan cuán poco profunda sea la evangelización, el anuncio de la buena nueva en este continente de la esperanza.

Puebla nos insinúa la necesidad de una verdadera revolución cultural que deberá ser encausada por la Iglesia para que ella ayude a los cristianos a ser conscientes y consecuentes con las exigencias de la fe. Tendrá ella que hacer el esfuerzo de mantener su independencia frente a los grupos de presión de derecha e izquierda que querrán que su dosis de verdad pase junto a sus ideologizaciones.

Lo más importante es tener libertad para tomar todo lo bueno, venga de donde venga y, al mismo tiempo, denunciar el mal, sea quien sea el que lo personifique. La Asamblea del Episcopado no es una asamblea en que sólo los factores humanos cuentan. Ella tendrá la asistencia del Espíritu de Dios, quien será el que inspire e ilumine en el difícil discernimiento que la Iglesia tiene por delante.

Quisiéramos indicar finalmente el gran peligro que puede tener la Iglesia en su misión profética. Ella tiende a centrarse muchas veces sólo en denunciar o en la producción de documentos. La importancia no es

pensar que la reunión de Puebla será coronada con la elaboración de un documento. No, no basta escribir documentos, lo importante es concretar la colaboración que los cristianos deben prestar para la construcción de un mundo más abierto a Dios y al prójimo. Estamos tentados de pensar que una vez que se ha hablado o escrito algo, por arte de magia las cosas dichas se convierten en realidad. Por desgracia, la vida de la Iglesia, su pastoral, su evangelización y los cambios que se necesitan en la sociedad, requieren que no sólo se hable sino que se estudie las estrategias concretas que ayuden a la evangelización que lleva a una liberación integral: la del pecado que está en el interior de cada uno y la liberación de las opresiones socio-económicas y políticas que condicionan gran parte de nuestra vida.

DESPUES DE PUEBLA LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

José Marins

DELIMITANDO EL TRABAJO...

La realidad de las CEBs, en América Latina es por demás amplia y compleja. Posible, en la práctica de diferentes expresiones e interpretaciones, aun manteniendo como denominador común lo que fue programado por Medellín y Puebla.

No es posible recoger todo lo que está surgiendo en las CEBs. Además de frutos ya sazonados, hay retoños, que pueden perecer con heladas imprevisibles o las plagas constantes. Hay lugares en que el terreno fue preparado y se plantó generosamente, pero todavía nada surgió.

Hablaremos pues de lo más común que hasta ahora se manifestó, ya que este proceso no está jamás terminado. Tampoco es homogéneo. Los mismos valores y deficiencias no se manifiestan en todas las CEBs con igual profundidad y fuerza. Recoger los hechos, catalogar experiencias, no es todo, evidentemente. Interpretarlos, con un esfuerzo científico de objetividad, no está totalmente libre de matices e insistencias de cuño subjetivo. Por eso, nuestras captaciones aun procurando ser concienzudas y realistas, no están exentas de las limitaciones del género y son, por supuesto, cuestionables.

Todo eso es cierto. Es igualmente aceptado que al final algo también se puede decir, a pesar de todo y a partir del ángulo privilegiado que nos ha proporcionado un ininterrumpido contacto, como equipo, realizado en los últimos dieciocho años, con las CEBs de América Latina, Caribe y de otras partes del mundo.

Y entonces, al final de cuentas, se ve que el presente estudio es más bien un inicio de conversación. Es para despertar preguntas y facilitar oportunidades de profundización sobre el tema y la experiencia de las

CEBs, que significan un paso cualitativamente nuevo de la Iglesia actual.

Iniciamos el escrito, con un *contexto*, que es una visión general de los principales eventos y tendencias de la realidad y de la Iglesia (en América Latina), para presentar después *lo que se confirma y los nuevos pasos de las CEBs*, a partir de la Asamblea de Puebla. En la última parte, tomamos en consideración *tensiones, ambigüedades y retos* a propósito de las experiencias de CEBs. Concluiremos con algunas *sugerencias*.

1. Contexto

El hecho de las CEBs es, al mismo tiempo, un termómetro y un fermento eclesial. Quiere decir, ellas son reveladoras de la situación concreta de una Iglesia, y al mismo tiempo, son principio de transformación del conjunto eclesial.

No se puede tomar el proceso de la CEB aisladamente, como si fuera posible existir CEB desligada de la comunidad eclesial más amplia —parroquia, diócesis, comunión de las Iglesias—.

Las CEBs viven en el corazón de la historia presente, como células de la Iglesia de Medellín, de Puebla, de Juan Pablo II, de la Teología de la Liberación, de los Delegados de la Palabra de Dios, de los Mártires contemporáneos...

No se puede, igualmente, entender las CEBs, fuera de su tiempo y espacio antropológico, geo-político e histórico. Ellas nacen, luchan y crecen en el contexto de la realidad estructural y coyuntural del Continente pobre y católico de América Latina.

A propósito de la realidad continental, lo que el Documento de Puebla presentó en la Primera Parte, como una visión suscita y contundente, continúa siendo la fotografía realista y fiel de América Latina. A ella subrayamos aspectos, tendencias, eventos, tensiones que se han o manifestado, o desarrollado en los últimos nueve años. Es más bien como lluvia de ideas en grandes pinceladas, nada exhaustivo, ni erudito. Por lo general es lo que la gente de las CEBs va captando, sufriendo y discutiendo. En efecto, una visión crítica de la realidad es parte lógica e indispensable de cualquier presentación de la vida y acción de las CEBs. Sufriendo esa realidad estructural y al mismo tiempo siendo fermento evangélico en su interior, las CEBs revelan todo su alcance y originalidad.

Entonces, mencionamos:

En lo político

- Redemocratización de países como Brasil, Argentina, Haití, Chile, Uruguay... quedando prácticamente intacta la estructura interna de represión. Sucesivo desencanto con las restauraciones democráticas y nostalgia de los sistemas militares; reestructuración de partidos con ideología socialista y marxista, pero que todavía no cuentan con significativa adhesión popular;
- Contradicciones y rupturas en los grupos de poder, que permiten reacomodos y espacios de lucha;
- Reorganización y militancia de las derechas y cierto cansancio en relación a las izquierdistas. Deseo de alguna solución para las crisis de los países, aunque sea por parte de los más fuertes y opresores; dispersión de los partidos de oposición;
- Violencia sistemática de las Fuerzas Armadas y de las Guerrillas tomando al pueblo como víctima de ambos lados (Colombia, Perú, El Salvador, Nicaragua, Guatemala...); iniciativas de paz (Contadora) y esfuerzos de mediación por parte de la Iglesia;
- Interferencia de países extranjeros en la vida de las naciones latinoamericanas (en lo económico, político, cultural, militar...).
- Fascinación ejercida por la revolución cubana y principalmente nicaraguense, así como intentos tímidos de reconsiderar el tema religioso en dichos países, con perspectivas más favorables para la Iglesia;
- Corrupción de los poderes públicos, de los responsables sociales (policía, servicios de salud, educadores, magistrados, Fuerzas Armadas);
- Conciencia crítica y movimientos reivindicatorios del indio, del negro, de la mujer, de los "sin-terra"... pero todavía sin una propuesta social global (es más bien un grito de protesta, y a veces un proyecto dentro del sistema);
- Distanciamiento entre los dirigentes que buscan el poder para privilegio y bienestar individual y un pueblo manipulado;

- Método del “regalito” de la “coima”, del “favor”, para mantener la sumisión y dependencia de las personas; la burocracia y la confusión de poderes;
- Recreación y deportes manipulados e ideologizados, usados como distracción de los problemas fundamentales del pueblo;
- El movimiento popular gana fuerza, solidez, extensión y articulación;
- Participación cada vez más amplia de los cristianos en el sector político.

En lo económico

- Crecimiento de la deuda externa y de la dependencia, que son hábilmente mantenidos desunidos, siendo eso mismo parte de la política financiera, así como económica de los poderosos. Unificación del capital internacional (como Mercado Común Europeo) y aislamiento acentuado y dócil de los países pobres:
 - intentan negociar y pagar puntualmente los intereses de la deuda externa, para seguir siendo países confiables para la banca internacional;
 - cargando gran parte de los ajustes económicos en los sectores populares (bajos salarios, desempleo y menos gasto social), para pagar los intereses de una deuda que se les carga compulsoriamente (jamás fueron consultados para contraerla...);
 - inflación incontrolable, empobrecimiento acelerado (más del pueblo, menos de la clase media y casi nada de los ricos);
 - cada vez menos subsidios al consumo básico y menos empresas públicas eficientes;
- Falta de fuentes de trabajo, por lo tanto desempleo que genera inseguridad en las familias, a nivel material y de convivencia; hambre; mano de obra barata y sumisa (para que el aparato productivo sea competitivo);
- Sistema económico que desalienta la producción y alimenta la especulación;

- Mala distribución de las tierras aprovechables del país, inmensos latifundios;
- Exodo rural masivo para las grandes ciudades y principalmente de los jóvenes para fuera de América Latina, en búsqueda de mejores condiciones de vida, con la ilusión de un futuro mejor; consecuente crecimiento anárquico del sector urbano y el agravante de reducción de gastos sociales por parte del programa de recuperación económica de los gobiernos;
- Amplia, acelerada e impune destrucción de los recursos naturales;
- Conciencia de la tensión norte-sur (riqueza-pobreza), más que la del este-oeste (democracia-socialismo y marxismo);
- Fuga y desvíos de capitales sin posibilidad de control o devolución efectiva;
- Universalización del comercio y tráfico de drogas (narcotráfico envolviendo personalidades claves de las instituciones políticas, económicas... y de organismos claves de los países);

En lo socio-cultural-educacional

- Homogeneización de la cultura según los países de la sociedad de consumo;
- Latifundio de la comunicación masiva en manos de pocos grupos poderosos y ligados al capital y poder extranjeros (internacional); pornografía desenfadada y pérdida del sentido moral a nivel de cine y otras comunicaciones masivas;
- Educación privilegiando a las ciencias exactas, insuficiencia de escuelas y de cultura general, así como humanista; exceso de información sin preocupación de síntesis y de proporcionar una conciencia crítica;
- Enajenación y manipulación por los medios de comunicación;
- Aumento de la comunicación a estilo popular;
- Jóvenes que pasan de la infancia a la edad adulta sin la experiencia de la adolescencia; adultos que son infantilizados...

En la vida y salud

- Violencia urbana incontrolable; asesinatos masivos de indígenas (genocidio) y de “poseiros” en la zona rural; bombardeos, armas químicas, represalias de la policía, del ejército y también de la guerrilla);
- Comercialización opresiva de los Laboratorios, y como contrapartida, esfuerzo de recuperación de la medicina popular y de los recursos naturales;
- Aumento de trastornos psicológicos (drogas, etc.), flagelo del AIDS; millones de niños que mueren anualmente o que se quedan para siempre con defectos físicos, por falta de vacunas, atendimientos, medicinas hoy día existentes y accesibles a todos, en el primer mundo...

A propósito de la realidad eclesial

- Profetismo de denuncias, por parte de las CEBs y a nivel de los documentos de las Iglesias diocesanas y Conferencias Episcopales;
- Actualidad, divulgación, aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia, intercambio pastoral de las bases, por ejemplo encuentros intereclesiales a nivel nacional y continental, para intercambio de las experiencias de las CEBs;
- Teología de la Liberación, práctica pastoral como lugar teológico;
- Multiplicación de secretariados de justicia y paz, de comités de defensa de los derechos humanos;
- Nuevas estructuras pastorales en función de problemas urgentes de los países (por ejemplo, Comisiones Indigenistas, Pastoral de la Tierra, Justicia y Paz...);
- Fuerza de las Operaciones Periferia y vacío de una pastoral para el centro de las grandes ciudades;
- Crecimiento de la conciencia para la misión *Ad Gentes*, aumento de latinoamericanos misioneros a países no-cristianos; éxito del proyecto “Iglesias Hermanas” dentro del propio país;

- Crecimiento del ecumenismo a nivel de agentes de pastoral; y de compromiso por la justicia, por la paz; tensión y distanciamiento en relación a las sectas; acercamiento a no-cristianos y a no creyentes, precisamente por las urgencias de paz y de justicia;
- Multiplicación de Institutos y de centros de documentación a nivel de base;
- Comprensión de la vocación y de la misión de los miembros de la Iglesia (laicos, principalmente de los pobres), a partir de su historia y situación concreta;
- Multiplicación de programas en línea de nueva evangelización (de acuerdo con la orientación del Santo Padre y la previsión de la Asamblea General del Episcopado Latino americano en 1992);
- Atención, aprecio y dedicación a la pastoral popular; consideración a los elementos autóctonos de América Latina;
- Visitas papales y sus consecuencias;
- Intensificación de estudios bíblicos en la base eclesial;
- Presencia de los religiosos y religiosas en los medios populares (CRIMPO), entrando en la red de relaciones de los pobres, pasando del proyecto de promoción popular al de compromiso con el pueblo oprimido; proyectos de formación bíblica;
- Aumento de sacerdotes, religiosas y laicos comprometidos, "martirizados" por causa de su compromiso con los pobres que padecen injusticias; aumento de represión y de presión sobre obispos que defienden la causa de gente que sufre injustamente.
- Multiplicación de movimientos de espiritualidad y apostólicos, con difusión continental considerable (Renovación Carismática, Cursillo de Cristiandad, etc.); difusión de cultos sincretistas (Macumba, Grandoble, Espiritismo Kardecista, cultos orientales); crecimiento de las sectas a expensas de la Iglesia Católica; influencia de su teología, metodología y espiritualidad en movimientos y proyectos nuestros;

- Crecimiento de vocaciones religiosas y sacerdotales venidas de las CEBs, multiplicación de ministros no ordenados, en las mismas CEBs.
- Movimientos religiosos de cuño tradicional y conservador intensificando su "proselitismo" entre los jóvenes;
- Vuelta a estilos pre-conciliares de la acción pastoral y disciplina; nuevo conservadurismo eclesial y cierta centralización jerárquica;
- Esfuerzos diocesanos de pastoral de conjunto, con una metodología participativa de planificación pastoral.

Mirando de conjunto esta realidad, se puede decir que en ella están involucrados tres cosas centrales:

- *El proyecto social dominante*
- *Proyecto(s) alternativo (s)*
- *Un nuevo "modelo de Iglesia".*

El proyecto social dominante es deshumano, opresor, pecado. La cuestión del Proyecto Alternativo no es teórica. Está en marcha su gestación. Hay muchos indicios de que su sujeto histórico será el pueblo pobre, las grandes mayorías del Continente. Pero falta mucho todavía para precisarlo y hacerlo operativo y efectivo. La pregunta que desde ahora se coloca es —Y cuál será su precio social, humano, económico...?

La Iglesia, por gracia del Espíritu está muy presente hoy en las bases populares (en los pobres) y fiel a su identidad y misión a través principalmente (aunque no únicamente) de las CEBs, ejerce su vocación de ser fermento, sal y luz, siendo primicia e instrumento del proyecto de Jesús. La Iglesia está viviendo un nuevo modelo eclesial (el del Vaticano II, de Medellín-Puebla), del cual las CEBs son anticipo y germen.

Detallemos un poco más esta referencia de los tres puntos Proyecto dominante, nuevo y modelo eclesial.

Al considerar el conjunto de los datos de la situación, se sabe que no son fortuitos, ni están desligados unos de otros. Todo lo contrario, forman más bien una estructura bastante integrada y coherente son expresiones y/o fuerzas generadoras de un *Proyecto dominante*, que

según el análisis de Medellín, asumido por Puebla y recientemente confirmado por Sollicitudo Rei Socialis, es una estructura de pecado¹.

En la actualidad, algunos poderes políticos y económicos plantean la necesidad de una reestructuración capitalista y una cierta "democratización del poder. Esta tendencia ("apertura"?) y búsqueda de reestructuración obedece no a una crisis coyuntural sino a una crisis estructural que exige cambios y rupturas en el modelo anterior, sin abandonarlo fundamentalmente. Lo que realmente se intenta es superar un descrédito popular creciente en relación a las actuales instituciones políticas y una exigencia de cambio profundo de la organización económica. El pueblo, en muchas áreas llega a situaciones límites de sobrevivencia y de tolerancia.

Entonces hay necesidad, hay búsqueda de Proyecto(s) alternativo(s).

El poder dominante procura "recalentar" su proyecto, proponiendo un Estado neoliberal, reestructurando la economía (modernización del aparato productivo e incremento de la productividad), pero sin cambiar la ideología y sus postulados fundamentales.

Otro proyecto alternativo está presentado en las revoluciones cubana y nicaragüense.

En la base se van dando primeros pasos hacia un nuevo proyecto social más democrático, popular, en una perspectiva de comunidad latinoamericana, con los valores básicos del Reino de Dios (que humaniza, socializa, diviniza). Proyecto que elabore y ponga en acción medios, instrumentos y condiciones para la participación de la gente y para que los bienes sean compartidos al servicio de todos, en una sociedad justa, fraterna, "civilización del amor".

Teniendo en cuenta este cuadro *situacional*, *pasamos a profundizar la referencia de las CEBs*, después de Puebla.

1. Cfr. Puebla 25 (asumiendo Medellín); indicando las raíces de la situación o las características del proyecto opresor NN 63-70; el clamor del Pueblo, NN 87-89; Medellín Doc. Paz, n. 1 y Sollicitudo Rei Socialis NN 14-26.

2. Qué se confirma y pasos nuevos de las CEBs

En Puebla, las CEBs son confirmadas e insistentemente recomendadas. En el desenvolvimiento actual de las mismas, existen dimensiones y contenidos que se reafirman y que aparecen más clara y ampliamente.

No faltan ambigüedades y muchos son los desafíos.

Las CEBs son una esperanza y una responsabilidad en la Iglesia de hoy. No son un fenómeno uniforme. Algunas están en estado embrionario, otras todavía no han expresado claramente su eclesialidad, y otras ya desaparecieron. Hay muchas que han madurado y demostrado apreciable consistencia pastoral, llegando a ser, para las personas de su área, un gran anuncio del Evangelio y la referencia eclesial articulada más significativa.

Entre los aspectos que se identifican en las CEBs, hoy, anotamos: —la eclesialidad, las estructuras mínimas de coordinación; el compromiso liberador; el redescubrimiento vital de la Palabra de Dios; una nueva vivencia de los sacramentos en la perspectiva central de la Iglesia sacramento; la espiritualidad; el método.

La eclesialidad de las CEBs

En síntesis: Las CEBs son un nivel eclesial fundamental donde los bautizados viven su fe de modo comunitario, profético y misionero, en una opción prioritaria por los pobres, denunciando el proyecto social existente y animando para la construcción de una nueva sociedad, orientada por la utopía del Reino de Dios.

La gente se reúne en la CEB, movida principal y primariamente por su fe. En la CEB se afirma la fe como referencia central de la vida; se recoloca lo *sagrado* como significativo para hoy y para toda la gente. El pueblo pobre y creyente de América Latina se mueve en un espacio religioso, sostenido por su fe. Por eso en la CEB se recoloca lo radical del Evangelio como referencia insustituible para la vida y acción de la comunidad, así como para la vida personal de cada uno.

Las CEBs son entendidas como pequeña Iglesia y no como un movimiento y organización apéndice en la Iglesia.

En la CEB se recupera la dimensión *comunitaria* de la Iglesia, entendiéndola como fermento social, como espacio de *misericordia* y de *con-*

suelo para el pueblo. Familia de los olvidados, de los alejados, marginados, encuentro de todos aquellos que pasan por los más tremendos problemas de la vida.

Los elementos de eclesialidad de las CEBs van siendo explicitados y perfeccionados, paso a paso. Están inter-relacionados en un modo nuevo. Por eso vamos a introducirlos en una línea descriptiva. Al final resumiremos en cinco puntos básicos y explícitos lo que no les puede faltar para ser realmente una comunidad *eclesial* de base.

De hecho, en las CEBs, los elementos de su eclesialidad se manifiestan en un nuevo modelo que coloca insistencias en ciertos aspectos, por razones de urgencia, exigencias históricas y coherencia evangélico-teológica. No es reduccionismo, ni negación indirecta o implícita de las demás dimensiones eclesiales, que van siendo oportunamente manifiestas y asumidas en el conjunto de la vida de las CEBs.

En un estudio se permite la cirugía académica, que separa entre los elementos esenciales de la Iglesia y el nuevo modelo que surge. En la práctica de la base es una realidad integrada y vivencial, que los fieles no separan, dejando a los especialistas y estudiosos tan interesante placer intelectual.

Nuestro trabajo va a resentirse de tal desafío —expresar en términos de cierto modo ya pre-establecidos por el equipamiento teológico que manejamos, el dinamismo asistemático de las Iglesias de base, donde la vida es intensa y la articulación erudita es mínima o está ausente, sin que esa falta provoque complejos en los fieles o perturbe su experiencia de fe.

Estructuras de coordinación

Síntesis: La CEB supone una estructura mínima de coordinación (Ministros ordenados o equipos por ellos delegados).

El documento de Puebla coloca las CEBs en la misma unidad de estudios con la Diócesis y la Parroquia, formando un todo compacto, cuya realidad analiza, dándole una iluminación teológica común y expresando las consecuencias pastorales conjuntas, para que esos tres niveles eclesiales: CEB, Parroquia, Diócesis se vean como una unidad vital (Puebla NN.617-657).

La estructura de las CEBs, tiende a ser desarrollada del siguiente modo: — Las CEBs nacen, casi siempre de un grupo espontáneo de gente que se reúne por motivación religiosa o para dar una respuesta a sus necesidades y problemas (son grupos de oración, o para leer la Biblia o para hablar de todo lo que les oprime y preocupa; de lo económico a la inseguridad en las calles y en las casas; de las enfermedades a las drogas...). Poco a poco sienten la necesidad de un pequeño servicio de organización o coordinación interna “colegiada” que represente, en la comunidad, lo propio del ministerio jerárquico y que ayude la vida y la misión de la CEB. La mayoría de las cuales ya nacen ligadas, sea a un sacerdote o religiosa o a grupos de pastoral que trabajan en el área, delegados por el obispo.

Las CEBs se visitan recíprocamente descubriendo que es importante reunirse de vez en cuando. Por eso aparecen las Asambleas Parroquiales y Diocesanas de CEBs. En algunos países este encuentro se realiza también a nivel regional y nacional y así surgen equipos de asesoría-apoyo, a veces equivocadamente llamados de *coordinadoras*. Son de hecho, un servicio de comunión al interior (ad intra) y afuera (ad extra) en la CEB, ejercido “colegialmente” y concretamente por equipos de animación que incentivan, fundamentan teológica, pastoral y espiritualmente las CEBs que van surgiendo y las existentes. No se trata de una coordinación en el estricto sentido teológico (Esta como servicio de unidad, autenticación, presidencia (LG 24, 27, 28), etc. corresponde a los obispos y a los párrocos. No es una organización burocrática o a estilo de los secretariados de movimientos y organizaciones apostólicos, culturales, económicos o políticos; trátase de un servicio espontáneo para facilitar la comunión en todos los sentidos y sectores con la jerarquía; con las otras comunidades; con los demás bautizados que todavía no son miembros de CEBs; con los que participan en proyectos comunes por la paz, la justicia y que no son católicos, o cristianos o creyentes... Es un estilo de responsabilidad asumida a nivel de amigos (un pacto público y comunitario) para mutua ayuda, intercambio de experiencias, evaluaciones, profundización de temas comunes, etc.

La articulación de las CEBs, en un primer momento, no se hizo por medio de las estructuras ya existentes de las diócesis o Conferencias Episcopales. Casi siempre se respeta el proceso que surge por iniciativa de las mismas bases y de los agentes que las acompañan. En algunos países sin embargo, esta relación oficial ya se hace sea a título experimental o fijo, sea por algunas de las estructuras oficiales de la Iglesia.

La vida de la CEB exige una nueva visión de parroquia comunidad de comunidades, confluyendo, por fuerza de lógica a una Pastoral de Conjunto diocesana y nacional, que permita integrar sus acciones en un todo más amplio y coordinado, que facilite la participación de todos en la formulación del objetivo general, de las prioridades, de las responsabilidades comunes, integrando las especializaciones y los dones de cada sector y grupo eclesial. Esto ayuda a que las CEBs y los diferentes movimientos así como asociaciones, en un futuro, quizá menos remoto, no se desconozcan, ni se opongan, sino que recíprocamente se complementen, como organismos de naturaleza diferentes, pero integrados en el mismo cuerpo eclesial (las células básicas son las CEBs, los otros son ayudas carismáticas para la vida y misión de toda la Iglesia). Claro está que la problemática clave para esta integración, por ahora más deseada que realidad, es el cuadro teológico y el método desarrollado por una pastoral de conjunto y la de los mencionados grupos y movimientos.

Vale anotar especialmente en esta perspectiva de comunión y coordinación el esfuerzo de las CEBs por vivir, buscar y no romper la comunión con los Pastores.

El compromiso liberador de las CEBs

Síntesis: La fe incluye la dimensión socio-económica y lo político aunque a ellas no se reduzca. El compromiso por la paz y la justicia es parte integrante de la evangelización y por lo tanto de la vida de la CEB.

Quizá los mayores pasos dados por las CEBs fueron, en el sector de lo socio-económico y político...

La CEB es un espacio donde se reafirma la dignidad de la persona humana y hace que el bautizado se entienda y actúe como agente en la pastoral y en el mundo (Puebla en el 1147 donde dice que el pobre debe ser sujeto de la evangelización; y en 1146 donde los ayudados deben tener condiciones para asumir su mismo proceso).

En verdad, el caminar de las CEBs sigue, casi siempre este camino: acercamiento geográfico de la vida del pueblo, experiencia directa de sus problemas, análisis de la situación de injusticia opresiva en que está, sensibilidad delante del sufrimiento de las personas, concientización acelerada que lleva a tomar posición profética en un compromiso liberador.

En la CEB, de hecho, se analiza la realidad desde perspectivas más exigentes. No basta un análisis científico de ella, sino que se ve el criterio de Dios sobre los hechos, lo que hace más grave el juicio que se pronuncia —trátase de una situación injusta, de una realidad de pecado institucional (Cfr. Medellín, Paz, 1, y la reciente *Sollicitudo Rei Socialis*).

Al mismo tiempo, desde la fe, se afirma que la situación negativa existente no solamente puede sino que debe ser cambiada, porque esa es la *Voluntad de Dios*. Afirmar que se puede cambiar algo tan poderoso, es humanamente ilógico, imposible, pero para Dios todo es *posible*. Con este análisis de realidad se “quita la ingenuidad” de la gente, pero al mismo tiempo se la hace mucho más crítica, más concientizada y evangélicamente peligrosa, al saber que Dios lo quiere y al mismo tiempo que sí es posible cambiar las cosas.

Los miembros de la CEB comienzan, en primer lugar, a encontrarse como amigos solidarios. Colocan en común sus problemas, lo que para ellos ya constituye un paso liberador. Descubren entonces que los problemas que tienen, son también luchas de muchos otros y que pueden comenzar a hacer algo juntos para solucionarlos. Motivados por la Palabra de Dios, realizan acciones colectivas como protestas, visitas a las autoridades; mingas; lanzan programas de aclaración de la opinión pública, apoyan huelgas, dialogan con políticos, etc. Son actividades que abarcan lo social, lo económico y que tocan también a lo político. En la medida en que entran en este campo, tiene que actuar de forma planeada y organizada, adquieren una conciencia histórica dinámica y sienten que deben luchar por un nuevo proyecto social. De aquí surgen las organizaciones populares de cuño económico (como por ejemplo Cooperativas); social (clubes de madres...); cultural (grupos de teatro, de cantores...); político (asociación de barrio, sindicatos...). Estas organizaciones populares con frecuencia, nacen por inspiración de las mismas CEBs y como extensión de su práctica y poco a poco ganan identidad y autonomía propias.

Las organizaciones populares buscan solucionar colectivamente sus problemas comunes, reivindicar sus derechos y construir una sociedad distinta. No surgen para un solo problema o momento de lucha, sino para construir soluciones colectivas a más largo plazo. Iniciadas por pequeños grupos más comprometidos y conscientes toman un espacio para las mayorías populares. Pueden ser manipuladas por los dirigentes o por los grupos políticos; pueden desviarse y tornarse pieza del sistema

existente (por ejemplo Cooperativas que se tornan en empresas capitalistas...).

La acción popular, una vez iniciada, tiende a llegar a un movimiento popular, con proyecto común definido y al político partidario, porque al procurar solucionar los problemas más urgentes, descubren el factor generador estructural e ideológico de los mismos. Entonces dos cosas importantes suelen acontecer: 1) el uso, por las personas y por las comunidades, de un nuevo instrumental de análisis de la realidad, valiéndose de las ciencias sociales, en el trabajo pastoral. Como tales instrumentos y la referencia radical de la fe se integran, es precisamente el punto para ser profundizado y constantemente evaluado, en el proceso de las CEBs en América Latina. 2) Los miembros de las CEBs pasan a tener también una conciencia y militancia política en el propio ambiente, a través de las organizaciones populares y de militancia en partidos políticos (no pocos asumen cargos políticos de representación popular, etc.) a nivel de base, como no faltaron casos en que miembros de las CEBs llegaron al nivel político nacional. En momentos de crisis nacional hubo la tentación de identificar la CEB con un partido o proyecto político específico, que parecía más en sintonía con las necesidades del pueblo. Algunos de ellos intentaron, en la práctica, hacer de las CEBs, meras instancias de concientización y movilización del pueblo.

Las CEBs, sin embargo, no son el sector político de la Iglesia, sino la propia Iglesia y por eso se unen a sus diócesis y obispos para las tomas de posición oficial (esto en la propuesta, en la práctica se volvió bien difícil, aunque no imposible. La experiencia enseña que cuando hay tiempo para consultar las bases, los pronunciamientos episcopales son mucho más directos y tienen una gran repercusión en medio del pueblo; muchas veces la urgencia de la situación pide toma de posición por parte de los obispos a la cual las CEBs dan su plena adhesión, difundiéndola y tomándola como orientadora para su compromiso).

En el contexto latino-americano, los pobres asumen un protagonismo clave. La Iglesia siempre estuvo haciendo algo por ellos. Ella motivaba a los ricos para que ayudaran a los necesitados. Lo que se tenía en mira era una acción asistencialista y hasta promocional. En ambos casos, los privilegiados de los bienes materiales y de la cultura (para la cual también se requiere bienes materiales, sea para obtenerla, como para desarrollarla) eran los agentes principales. La diferencia cualitativa actual es la percepción de que la pobreza tiene como causa, no fenómenos incontrolables (como sería la Voluntad de Dios), sino las injusticias. Los

pobres, de hecho, son más bien los empobrecidos. Para esto, la respuesta asistencial puede tener su lugar y papel, pero ya no es totalmente adecuada. Habiendo una cierta *responsabilidad* en la situación de pobreza generalizada y estructural. Frente a eso no se puede quedar en posición neutra. Hay una lógica y conflicto inevitable entre los que se empeñan en mantener los esquemas dominantes y los que creen que, por Dios y por los demás, deben cambiar las reglas del juego, que oprimen y explotan a las mayorías humanas del Continente, de las cuales, según Medellín y Puebla, sube un clamor ensordecedor, apelando a la intercesión de la Iglesia en su favor (DP 87-89), pero de modo que los pobres sean sujeto del proceso (DP 1146-1147). No se trata de hacer *por y para* los pobres, sino *con ellos y como ellos*, lo que quiere decir, convertirse según las exigencias de la primera bienaventuranza evangélica. Los pobres y los que asumen su causa son así llamados a ser los protagonistas de un nuevo orden social, económico, político. El pueblo, de hecho, se va uniendo, formando sus propias organizaciones de diferente naturaleza, contenido y proporciones.

La misión histórica del *pobre*, que en América Latina es creyente, católico y en proceso de liberación, se ve no solamente en función de los mismos pobres, sino de todos, pues apunta a un nuevo orden social, como paso y exigencia del Reino de Dios.

A partir de su visión de fe, la CEB apoya al pueblo en su lucha por la justicia, sin asumir paternalísticamente los planes y programas y evitando todo estilo y práctica de nueva-cristiandad. En efecto, las acciones políticas y otras responsabilidades sociales, aun cuando inspiradas por el Evangelio y por la Comunidad Eclesial, son decididas, realizadas por los ciudadanos (cristianos y otros) que en propio nombre y responsabilidad, establecen sus proyectos y forman sus organismos socio-políticos.

La CEB (Parroquia, Diócesis, en sus respectivos niveles) se mantiene como la referencia de lo absoluto de la fe, que ayuda a motivar, discernir, evaluar y a celebrar la acción específicamente política.

Desde la CEB la gente se dispone a participar en los proyectos socio-económicos y políticos discernidos como los más aptos para servir al pueblo. La opción de fe pasa por lo político y económico, sin agotarse en ellos. No hay proyectos absolutos. Solo Dios es absoluto, por eso la CEB no es alternativa socio-política (sería una propuesta de neo-cristiandad), ni es etapa desechable para la concientización, movilización,

organización del pueblo. En la CEB se da la lectura de lo político desde la fe y la captación de la fe desde lo político.

Por todo lo dicho, se hace necesario dar a los cristianos y particularmente a los que tienen una militancia política directa, una preparación especializada de tipo moral, cívico, político... y una asistencia constante. Cuando esto no fue posible, las consecuencias fueron casi siempre lamentables (evasión de líderes religiosos, abandono de la fe, manipulación de la Iglesia como institución, tentación de los clérigos de asumir la responsabilidad propia de los laicos, en los campos específicos de su vocación laical).

Los nuevos instrumentos de participación y ejercicio de responsabilidad en la sociedad y en la Iglesia institucional, han creado dificultad y tensiones que exigen diálogo, reubicaciones tanto individuales como principalmente de conjunto, así como conversión personal, grupal y estructural. Al asumir la causa de los pobres y al motivar a los miembros de la comunidad a comprometerse en el campo político para hacer efectiva esa opción evangélica, los miembros de la comunidad pasan por la experiencia de malentendidos, de persecuciones y hasta del martirio por parte de los poderes militares, políticos y económicos (y a veces también religiosos).

Las CEBs tienen de hecho la experiencia del *martirio* y del *conflicto*. A veces son inevitables y al mismo tiempo son *saludables* cuando vividos en la perspectiva del evangelio, en la comunión eclesial y en la caridad. El martirio es el supremo amor a Dios y a los suyos, especialmente a los pobres. En la CEB se hace la lucha contra el Anti-Reino, pero no crucificando a los demás, sino a uno mismo, en la imitación de Jesús que no coloca a los pecadores sino a sí mismo en la cruz, desde la cual ofrece su vida, como sacrificio y liberación.

Hay que decir también que muchos conflictos que están en las CEBs surgen por errores, limitaciones y hasta pecados de personas, de grupos y hasta de una actitud equivocada de la CEB como tal.

Puntos bien concretos de evaluación han sido:

- el nivel de lenguaje liberador y profético está siendo también el nivel de práctica en las CEBs. ¿Dónde se desajustan y por qué? ¿En qué proporción?

- El radicalismo de los líderes, ¿es siempre por razones evangélicas del cual no se puede abrir la mano, o es una propuesta (posible, buena) de algunos, que se está exigiendo en nombre del evangelio, sin discutir y aceptar otras alternativas?

- Los juicios y propuestas de los líderes son siempre fruto de la participación de la gente, o se habla por el pueblo, sin el pueblo, como pueblo, imponiendo al mismo pueblo decisiones y exigiendo actitudes, sin que él haya entendido bien el por qué de ellas?

Palabra de Dios y las CEBs

DESCUBRIMIENTO Y USO DE LA BIBLIA

En síntesis: en las CEBs se interrelacionan tres referencias centrales: la realidad, la Palabra de Dios y la misma comunidad, localización de la gran comunidad eclesial universal. Esta a la luz de la palabra, entiende la realidad y asume la responsabilidad de manifestar el Reino de Dios.

Lo particular de la CEB es que se busca asumir la Palabra de Dios, como comunidad y se entiende esa Palabra como un conjunto unitario, que finalmente es una persona — *Jesucristo*, con quienes las CEBs y cada uno de sus miembros de modo personal, se compromete. Se trata de tener los criterios de Jesús, su estilo de vida, ser su comunidad y optar por su proyecto.

La Palabra ilumina la realidad y orienta sobre la meta final, así como sobre el estilo de vida (personal, social, eclesial) que Dios quiere.

Así la Biblia, ayudando a entender el sentido conjunto de la historia de la humanidad, la vocación de ser el Pueblo de Dios: manifiesta quién es Dios; da sentido al mundo, a toda la creación y particularmente a los bienes materiales; muestra la Iglesia en proyecto, en acción y en perspectiva del Reino.

Las CEBs descubren la Biblia como Palabra de Dios en su historia, ligando fe y vida, religión con los problemas comunes del pueblo y no solamente con las necesidades individuales de cada uno. De esto les viene:

- la fuerza y la necesidad de enraizar una experiencia comunitaria de participar, compartir, actuar inaugurando la realidad de ser una nueva familia humano-divina (la Iglesia entendida, saboreada, realizada y vivida a su nivel local) siendo agentes directos y responsables de ella;
- la responsabilidad por la creación (que es herencia de todos) y por todas las personas y pueblos, en la perspectiva del Reino.

El pueblo retoma la Palabra de Dios y también la Palabra propia. Descubre qué sabe, puede y debe hablar para vivir y sobrevivir. Así la Palabra de Dios da luz a un nuevo estilo de gente que entiende que su Dios es el Dios de la vida. El quiere que tengan vida abundante y solidariamente. La Biblia, en las CEBs, es un paso cualitativo en la madurez comunitaria, así como de conversión personal. Es liberadora, programadora, reivindicatoria y celebratoria. Es más un espejo que una ventana. Hace ver lo de ayer, y principalmente hace ver lo de hoy, lo *nuestro*, más que lo de *ellos*, en la vida de la comunidad y de cada uno.

La Biblia está en el corazón de las CEBs.

Los sacramentos y la comunidad sacramental

En síntesis: la CEB es entendida como la expresión local de la sacramentalidad de la Iglesia. Cada sacramento refuerza y amplía esa perspectiva.

El aspecto original que la comunidad de base insiste en privilegiar es lo de la sacramentalidad eclesial en su todo, más que en cada sacramento en particular (sin que esas dos referencias vengan a oponerse).

La CEB manifiesta principalmente la sacramentalidad de la comunidad de Jesús, en su dimensión bautismal y Eucarística.

En verdad, la CEB recoge y sacramentaliza lo que es señal y fuerza de vida en las personas y en el ambiente. La reconciliación es captada como liberación del pecado (renuncia radical a las estructuras de pecado y a los agentes de pecado; lucha contra ellas y contra ellos).

Profesa una renovada fe en Dios (Padre de todos), en Jesús (Salvador de todos y principalmente de los humildes, de acuerdo con el anuncio de su misión en Lc 4, 16-22) y en el Espíritu Santo (fuerza de vida,

de liberación, realización y misión). La CEB asume una misión como pequeña Iglesia.

La celebración eucarística gana con la vivencia comunitaria y el compromiso liberador y les da más pleno sentido. Está ligada a todo lo que la comunidad reflexiona, realiza y proyecta.

La vida comunitaria y el compromiso liberador de las CEBs la concentran de los santos para concentrarse en Jesús y su proyecto. Por eso, el Cristocentrismo de la fe se hace más existencial en las CEBs. En este contexto eclesial surgen los testigos radicales del Evangelio, los santos y santas de hoy que ganan en la CEB un estilo de mediación de fe distintos. No son fuentes de milagros, para las horas de impotencia humana, sino de inspiración con su ejemplo, para un compromiso con el Proyecto de Jesús, el Reino del Padre, como decían de los mártires, las CEBs de América Central, "¡no basta recordarlos, hay que actualizarlos, continuando lo que ellos comenzaron!".

De manera especial se redescubre el lugar de la Virgen María, quien acompaña y da fuerza al proceso de las CEBs.

En este cuadro conjunto se entiende mejor lo que va significar la realidad de cada sacramento en las CEBs. En ellas se desarrolla la Celebración de la Palabra de Dios, asumida por ministros no-ordenados:

- con símbolos de la realidad y de la cultura popular;
- con participación muy activa, creadora de la misma asamblea;
- con elaboración de nuevos cánticos concientizadores y llenos de contenido bíblico y social.

En algunas CEBs, los obispos han autorizado equipos de ministros extraordinarios para el bautismo y para la presencia testimonial de la Iglesia en los matrimonios de cristianos y para asumir todo el campo de los sacramentales (funerales, bendiciones, etc.) y de las devociones (novenas, peregrinaciones...).

Surgen ministerios no-ordenados: de los enfermos, de los bautismos, de los funerales, de la distribución de la Eucaristía, los catequistas, el servicio de justicia, de la reconciliación, la coordinación de comunidad en nombre de los mismos apóstoles, los visitantes de las familias y de las CEBs para representarlas en las grandes coordinaciones diocesanas y nacionales.

Los muchos símbolos de fe y de vida comunitaria como también de la realidad (cruces, Biblia, imágenes de santos, plato vacío, alambre de púa, fotografías de los mártires recientes, algunos hasta miembros de la misma comunidad...) constituyen como sacramentales de la vida de la CEB, expresando el proyecto de Jesús (y por consiguiente de las CEBs) en términos de acontecimiento, esperanza, gracia social para toda la gente, a través de la mediación de la comunidad eclesial.

La espiritualidad

En síntesis: la CEB no fundamenta su ser en una comunión sociológica, ni en una dinámica grupal. Su mística le viene de ser "koinonía", una comunidad eclesial que refleja vitalmente la propia Trinidad Santísima.

Las motivaciones evangélicas que están en las raíces de las CEB son: el sentido de ser Pueblo de Dios, manifestando, desarrollando el Reino de Dios; de ser la comunidad histórica de Jesús, que anuncia su proyecto; que denuncia proféticamente todo lo que es anti-Reino, que asume la conflictividad en una perspectiva de Cruz y de Resurrección, que funda nuevas Iglesias, que tiene experiencia de la fuerza del Espíritu que anima a la pequeña Iglesia, impulsa a los profetas, anima en las horas de sufrimiento y martirio, une a la comunidad, acompaña a los misioneros. Esa comunidad sacerdotal da culto a Dios en la práctica de las bienaventuranzas evangélicas y en el empeño por la justicia y la solidaridad.

El método

En síntesis: en la CEB el método es, al mismo tiempo contenido. Reúne cinco pasos formando un conjunto: ver, discernir, optar, evaluar y celebrar comunitariamente.

En la CEB el método es clave. Los cinco verbos que lo identifican, suponen y exigen un dinamismo global y progresivo. Así se expresan:

VER, que es captar, analizar efectos, causas, estructuras, ideologías, sistemas, proyectos, utopías.

DISCERNIR, pronunciando un juicio científico y un juicio de fe.

OPTAR, decidirse por una acción concreta, con visión global, pero actividad local, articulada, organizada, con estrategia y tácticas oportunas.

EVALUAR el método se enriquece, ultrapasando el tradicional *ver, juzgar, actuar* porque incluye los otros elementos complementarios evaluar y celebrar.

Quizás esta es la novedad que las CEBs introducen en el método, por la experiencia de la misma vida de base, son precisamente la constante exigencia de evaluar y evaluarse (auto y hetero crítica), porque los pasos anteriores eran ya conocidos desde la experiencia de la acción católica especializada.

Evaluar es así algo muy significativo en el proceso de CEB. La gente aprende a partir de sus experiencias, retomando los propios pasos, recuperándose de los errores cometidos. La gente sencilla de la CEB, sin preparación académica, sin mayores experiencias de pastoral y de acción comunitaria vive cometiendo errores y ni por eso se desanima, sino que sigue adelante, procurando no recaer, no permanecer en el error y consiguiendo, casi siempre, salir bien, poco a poco.

CELEBRAR, resume lo que se consiguió, da gracias por lo poco "NUESTRO", supera amarguras, entiende que cada paso tuvo su lucha y significa una conquista, aunque falten muchos otros pasos todavía. Una comunidad no sobrevive si industrializa desánimo y amarguras. La fiesta es anticipo, es ensayo general del Reino y por eso mismo es momento de dar gloria al Señor, de recuperar ánimo, de transfigurarse a sí mismo y a los demás, de no dejarse devorar por el ritmo de la acción, y gastar tiempo con los demás, con el Señor, viviendo los primeros frutos de lo que finalmente va a permanecer.

Se puede decir que el propio modo de vivir de la comunidad es una manifestación clara del Mensaje de Jesús. En este sentido se afirma constantemente que *el método es contenido y que el contenido está en el método*.

En lo que se refiere particularmente a los cinco pasos lo que más comúnmente se hace en las CEBs es ver juntos y de modo crítico las cosas a la luz de la fe; es optar conjuntamente y así asumir compromisos colectivos. No se trata de votar, sino de llegar a un discernimiento comunitario, con la paciencia de discutir todas las propuestas, de no precipitar decisiones, de dar elementos para que la gente se ilumine y discuta todos sus ángulos de ver un problema o de considerar una propuesta.

Al pasar a la realización la comunidad vive frecuentemente la experiencia de las propias limitaciones, de los errores y fracasos (lenguaje liberador y práctica muchas veces opresora; lenguaje lleno de propuestas y realizaciones muy discretas..., objetivos magníficos y grandiosos con inicios asustadoramente humildes...). Todo eso lleva a reajustar el proyecto inicial y a precisar los objetivos, afinar el instrumental de acción. Esto se llama *evaluación* constante, global y exigente. Al final, todo es recogido en la acción celebratoria de la comunidad. En el método se aprende a pedir y a dar perdón; a insistir y a reconciliarse; se escucha lo que Dios está queriendo decir (Palabra); se implora su ayuda (Oraciones impetratorias); se ofrece lo que se consiguió como Sacrificio, unido al único Sacrificio de Jesús. De todo y por todo se dan acciones de gracias, se *celebra* la alegría pascual de ser la *comunidad*, de estar en Misión, de vivir las primicias de un nuevo modo de ser persona, de ser pueblo, y en muchos casos también de ser Iglesia.

La celebración anticipa el gozo de la comunidad definitiva y de la conquista sin vuelta atrás. Celebrar ayuda a continuar y a perseverar. Toda la vida es contexto de salvación, el compromiso, el dolor, la fiesta pasan a ser componentes de la celebración. La alegría de la comunidad eclesial es una penetración de lo futuro escatológico en el hoy de la historia actual, que viene cargado de dinamismo, que compromete y da sentido a la espera, sin disminuir la lucha. Ortodoxia y ortopraxis se complementan y se exigen en este método. La experiencia de la CEB es propuesta y dinamismo para el estilo de vida parroquial y diocesano.

A DESTACAR:

La CEB es una comunidad eclesial y no mera comunidad natural de base. Es pequeña Iglesia, comunidad de fe, de culto, servidora, apostólica y misionera.

Comunidad de fe.

El fuerte de las CEBs es el establecer una relación efectiva de la fe con la transformación de la realidad, revelando que Dios intepela la vida a partir de la fe, y la fe a partir de la vida. Los cristianos adquieren así, una nueva sensibilidad en relación a las realidades humanas y sociales, expresada en el modo por el cual encaran la globalidad y la vida humana y actúan en el mundo (historia, estructuras económicas, políticas, etc.). Casi siempre las CEBs, primero se encuentran por una motivación reli-

giosa; poco a poco descubren la Biblia y se motivan para la acción transformadora de su realidad (prácticas de liberación, luchas por la justicia...). En las CEBs se va dando igualmente un progresivo uso de los documentos del Magisterio, Encíclicas, cartas del Episcopado, que son estudiadas y muchas veces presentadas en lenguaje popular, con dibujos y gráficos. La CEB ayuda a colocar el precioso contenido de la religiosidad popular en acciones orientadas a la realización de la misión de la Iglesia y a manifestar el Reino de Dios.

Comunidad de culto

Vivida en la práctica sacramental, en la experiencia de oraciones comunitarias como la *celebración de la palabra de Dios*. Donde y cuando es posible, las CEBs participan de la Eucaristía, juntamente con toda la comunidad parroquial. Pocas comunidades y, raras veces, tienen el privilegio de una Eucaristía doméstica. Todas ellas promueven celebraciones devocionales en su área, principalmente por ocasión de las fiestas más populares. En áreas próximas a las iglesias parroquiales, algunas fiestas litúrgicas son iniciadas simultáneamente en las CEBs que, acto seguido, se unen y se dirigen a la Iglesia, para la culminación del acto religioso comunitario.

Comunidad servidora

Que se expresa en el caso de las CEBs:

- a) en el compartir de bienes y servicios (colectas, cajas comunes, minas...); en el compartir de talentos (socialización de los conocimientos, habilidades, conciencia crítica, uso de material de trabajo, cánticos, etc.); en el compartir del tiempo (presencia junto a los enfermos, escuchándolos, estando con...).
- b) En las obras de misericordia y en los esfuerzos asistenciales, promocionales y liberadores. Es siempre un punto fuerte en la experiencia de las CEBs la visita a los encarcelados, el servicio a los ancianos, la ayuda a los desempleados, a los migrantes, a los indocumentados, el esfuerzo por reconciliar a las personas por la represión que tiene miembros encarcelados, escondidos, mutilados, asesinados...
- c) en la responsabilidad socio-política, promoviendo el bien común, iniciando o respaldando organizaciones populares existentes, dando y recibiendo colaboraciones también de los que no son cristianos y

aun no tienen fe alguna. Identificando desde un análisis de fe (Escritura, Magisterio, Experiencia de la Iglesia), las estructuras de pecado y dinamizando la estructura de gracia salvadora que existen.

Comunidad apostólica

Manteniendo a la CEB en comunión con los ministros ordenados y designados para orientarlas. En cada CEB hay un servicio de unidad o equipo de coordinación aprobada por la Iglesia (parroquial, diocesana). Los sacerdotes no son simplemente "un amigo más" de las CEBs, ni en ellas participan "como uno cualquiera", sino que, por su ministerio ordenado, deben presidirlas en la unidad; delegar servicios; conectarlas con los otros niveles eclesiales, especialmente con el obispo y el presbiterio; presidir la Asamblea Eucarística.

La CEB como Iglesia es primicia sacramental y anticipo del Reino a nivel local. Al comprometerse, de algún modo está comprometiendo los otros niveles de la Iglesia a tomar posición, pues donde se mete su base, todo el cuerpo de algún modo tiene que meterse, o se queda mutilado el cuerpo de Cristo. Si los pies avanzan más que la cabeza, ésta comienza a tener mareos, si ella no acompaña a sus pies, se desequilibra todo el cuerpo. Desde las CEBs, temprano o tarde se —compromete toda la Iglesia— se siente la necesidad de un nuevo tipo de laico, de cura, de obispo, de seminario como de parroquia, de vida religiosa como de movimientos apostólicos y de espiritualidad. En relación a los curas y obispos la insistencia hoy parece no tanto la de que las CEB vayan a la jerarquía, porque eso se está constantemente diciendo y buscando poner en práctica (con mayores o menores resultados). Lo urgente de este momento es que los de la jerarquía vengán a la gente de base no tanto para de inicio corregir, orientar, sino primero para escuchar, entender, valorar y después, si es necesario, complementar y enseñar.

Comunidad misionera

Se manifiesta de diversos modos como, iniciando otras CEBs, posteriormente reconocidas por los presbíteros; buscando a los lejanos, a los olvidados, a los que están siendo trabajados por las sectas; reafirmando la identidad católica del pueblo. Algunas CEBs, en comunión con su Iglesia diocesana, han comenzado a enviar miembros suyos para un servicio misionero "Ad Gentes" pagándoles el viaje, respaldándolos con sus oraciones y recibiendo los aportes que traen, desde la experiencia que están teniendo. La misión se expresa en cinco palabras y progresivamente vividas:

Inculturarse, encamarse en cada realidad desde lo más íntimo de ella.

Dialogar, descubrir lo que pueden y quieren decir con palabras y gestos, preguntar mucho, identificar términos generadores.

Anunciar lo que toda cultura tiene derecho de recibir, qué es el Mensaje de Jesús que por el Padre fue enviado a todos y que nos llamó como Iglesia para ayudarlo precisamente en eso.

Liberar, porque aunque existan muchas semillas del Reino en todas las razas, culturas y pueblos, hay también una presencia de pecado personal, estructural, cultural... que pide por una liberación integral y radical.

Formar la comunidad eclesial, porque esa es propuesta de Jesús, como mediación histórica ordinaria, servidora de todos, estandarte levantado en medio de las naciones, cuerpo Místico de Cristo (LG 6-8).

A destacar: como orientación fundamental: La Eclesialidad.

El punto central de toda la perspectiva eclesiológica que se desarrolla a partir de las CEBs es que ellas no son *un movimiento*, sino que son la misma *Iglesia* básica, local, donde los bautizados se encuentran, donde se reta con radicalidad evangélica la historia de hoy, la realidad injusta (pecado) del continente, donde se escucha el clamor del pueblo. Se trata pues en la CEB de hoy, de vivir la Iglesia de siempre, la de Joaquín, Lupe, Isabel, Conchita y José, la de Leonidas Proaño, Oscar Arnulfo Romero y de Enrique Angelleli... la de Juan Pablo II, la de Jesucristo.

3. Tensiones y desafíos

En el caminar de las CEBs aparecen tensiones, contradicciones equívocos y desorientaciones, precisamente porque se trata de algo vital para expresar el modo de ser Iglesia local hoy.

Estos desafíos y tensiones despiertan muchas respuestas correspondientes y proyectos nuevos que se van gestando con perseverancia y confianza.

Mencionamos lo más significativo a propósito de estas tensiones, procurando describirlas en sus aspectos más claves.

a) *Tensión causada por tomar las CEBs como movimiento y no como nivel (célula) de Iglesia*

Existen iniciativas en la Iglesia con diferentes eclesiologías y metodologías, buscando lo comunitario como estructura de base. La diferencia de éstos en relación a las CEBs es que ellas, sin ser un grupo elitista, son células básicas de la Iglesia particular. Integran a los bautizados del área, siendo para ellos el nivel de referencia eclesial inmediata y dinámica. Las CEBs viven lo fundamental de la Iglesia en lo localizado de las bases.

A veces se inició el proceso de las CEBs, con Círculos Bíblicos, grupos de oración, reuniones de amigos con actividades culturales, sociales y de caridad. Cuando no han evolucionado asumiendo otras dimensiones de la eclesialidad, terminaron con ambigüedades sobre lo que es una CEB, por confundirla, en la práctica, con una organización o movimiento de la Iglesia. CEB y Movimientos son expresiones eclesiales de naturaleza diferente. No se trata de decidir si uno es mejor que otro, sino de asegurarles su identidad y función específica.

b) *Tensión causada por qué la CEB debe nacer y desarrollarse en Iglesias Parroquiales y Diocesanas que son incoherentes con Medellín y Puebla*

Las CEBs inauguran un modelo eclesial que, de acuerdo con Medellín y Puebla, implica una revisión de estructuras pastorales. Acaban creando conflictos con las comunidades mayores y otros grupos de la misma Iglesia no van en el mismo rumbo fundamental. La CEB necesita, como correlativo, una Pastoral integradora, que cubra toda la misión de la Iglesia y que la comprometa toda entera en el nuevo caminar. Por falta de una referencia eclesial que recoja, discierna, corrija e integre lo que se va consiguiendo con el caminar de las CEBs, se minimiza o se desvirtúa su proceso.

Surge el riesgo de frustrar al pueblo que se pasa entonces para movimientos políticamente extremistas o para las sectas de cuño pentecostal, o que se anquilosa en su vida apostólica.

Las CEBs son como una burbuja de jabón, Son lindas, coloridas y llenas de sueño. Prometen mucho. Todos dicen que son la esperanza de la Iglesia, pero cualquier pinchazo las destruye. Relegadas a ellas mismas pueden dejar en descubierto aspectos muy importantes de la vida ecles-

sial. Entonces son necesarias estructuras de pastoral parroquial y diocesana que proporcionen a las CEBs, medios y oportunidades para intercambios de experiencias, visitas recíprocas, encuentros de reflexión para cuestionar y dejarse cuestionar, oración y celebraciones de la propia experiencia (teniendo en cuenta su caminar y relacionándolo con los demás bautizados del área, tomando en cuenta lo que Dios está realizando en la totalidad de su Iglesia).

c) *Tensión cuando se busca estructurar a las CEBs en base únicamente a una conciencia de clase social, excluyendo otras posibilidades*

Por una óptica limitada de liberación, se corre el riesgo de dejar de lado los que no son materialmente pobres, permitiendo así que esos sectores de bautizados se dispersen o sean llevados por movimientos socialmente descomprometidos.

Entonces se ve la necesidad y el reto de desarrollar una acción evangelizadora y liberadora en los medios de la técnica, de la ciencia, de la cultura, de la comunicación social, que lleve al compromiso con la causa de los pobres, en los términos propuestos por Jesús.

d) *Tensión por crear, mantener, desarrollar "coordinadoras" que en la práctica son alternativas a la jerarquía de la Iglesia Diocesana*

Al nivel de cada CEB hay siempre un equipo de coordinación, por institución o delegación de la jerarquía.

En el nivel diocesano y regional (nacional) se siente la necesidad de crear estructuras de asesorías que faciliten el caminar de las CEBs, motiven a los sacerdotes y obispos para acompañar a las CEBs no desde afuera, sino integrándolas y teniendo contactos inmediatos, directos y vitales con las mismas (no pueden contentarse con informes indirectos y mediatizados, menos todavía burocráticos o meramente disciplinares).

El impase más común se da al pasar de lo clerical sacerdotal a lo clerical de los agentes (religiosos, laicos) que se afirman como los nuevos protagonistas de las CEBs, en el campo de las decisiones. A veces se mantiene en la teoría un lenguaje popular y en la práctica, actitudes, costumbres de tipo populista (masificante) o elitista. Entonces, los conflictos de los agentes con la Jerarquía o con el mismo proceso, surgen como si fueran conflictos del pueblo.

e) *Tensión al apoyar las CEBs solamente como instrumento de conscientización y organización del pueblo.*

Miembros de las CEBs que son más concientizados y socialmente más activos, han sido llevados a cargos en los partidos y sindicatos, dejando de participar en la Iglesia.

Por la urgencia de la concientización y organización del pueblo, y porque las CEBs, tienen la confianza de la gente (nivel de fe), es una tentación no rara, que las actividades de esa comunidad se concentren por mucho tiempo en esas tareas sociales, lo que una vez obtenido haría a las CEBs desechables, en favor de un partido o del proyecto socio-político-económico dominante, o alternativo... Lo que parece lógico, desde la óptica que se tenía, si las CEBs son primaria y predominantemente para la movilización popular, ¿ésta obtenida, para que se necesita todavía de CEB?

De una parte es urgente acompañar en nivel diocesano y nacional a los dirigentes cristianos que militan en los partidos y movimientos populares para que la fe que exige compromiso también político no se reduzca a esto.

De otra parte, aun en los momentos más urgentes de compromiso social, es importante saber "gastar tiempo" con las actividades directa e inmediatamente espirituales, como oración comunitaria, meditación personal, etc.

No hay que reducir la espiritualidad al momento grande de la lucha. El vivir según el Reino se nutre de la vida cotidiana. No se está en la CEB sólo para conseguir un nuevo proyecto social, sino para evangelizar en todas sus dimensiones. La evangelización no se agota en la liberación, aun que nunca deja de buscarla. También, desde el fracaso de los objetivos temporales, desde la locura de la cruz hay una fuerza de salvación.

f) *Tensión por descuidar lo escatológico del reino, en favor del proyecto histórico adoptado*

Al descubrir a Dios en el pobre y al analizar las estructuras de pobreza en los hechos de vida, al sentir la urgencia de la lucha liberadora, hay la tentación de dejar en segundo plano los que ayudan poco en la lucha (enfermos terminales, ancianos ya poco lúcidos, huérfanos...) y las actividades menos "eficaces" como atención personalizada de las perso-

nas que necesitan consejo, orientación para la vida espiritual, etc. Los curas y obispos más tradicionales en la liturgia, etc. pueden ser sistemáticamente excluidos del interés "revolucionario", o meramente "usados" cuando conviene para la estrategia de la causa... lo que sería una actitud poco evangélica e incoherente con un nuevo proyecto de participación, valorización de todos y de paciencia histórica.

El aspecto profético reivindicatorio de las CEBs exige también y fuertemente lo celebratorio y utópico. Además de los programas y actividades y precisamente para alimentarlos a largo plazo, hay que tener sueños del Reino, y de la nueva organización social.

g) *Tensión para reducir la Biblia a algunos textos para confirmar lo que ya se había decidido de antemano; de reducir la historia bíblica a la mera liberación y organización del pueblo de Israel sin una rigurosa incursión en la perspectiva del Reino de Dios y del pueblo de Dios del Nuevo Testamento*

Es la tentación de reducir el horizonte bíblico teológico de la opción por los pobres a un único modelo histórico de esa opción y de aplicar la noción teológica de Pueblo de Dios, pura y simplemente a los habitantes pobres de un país, sin mayores precisiones y exigencias.

Lo popular de la CEB se orienta a reconstruir el sentido de Pueblo de Dios a partir de lo comunitario y liberador. Respeta el proyecto de las bases sin imponerles estrategias y actividades que no hayan sido asumidas de modo consciente y corresponsable. Las CEBs son populares, no porque se forman con miembros del pueblo, sino más bien porque están constantemente en contacto con la vida y la realidad de todo el pueblo, facilitando a que el sea amado, escuchado, apoyado, evangelizado y se torne siempre más, agente de su proceso completamente (no solamente de un programa, sino de todo el proceso, en vista del objetivo final).

Un pueblo se torna Pueblo de Dios, optando por el proyecto del Padre, manifestado plenamente en Jesús y presente ya en la Iglesia como su Primicia, instrumento y sacramento.

Un reto siempre presente en la vida comunitaria es el de someter globalmente la realidad al texto bíblico. Es de escuchar a Dios y no sugerirle lo que nos debe decir.

La Revelación se propone como un conjunto que pide una respuesta radical. Hay que dejar claro, en teoría y en la práctica, que la fe es la última referencia para lo político y lo social y no vice-versa.

La opción por los pobres, por exigencia evangélica no está en el mismo nivel de la opción que se hace por un partido o programa político, en favor de los mismos pobres. El modo por el cual esta opción se expresa en un momento histórico, no tiene fuerza normativa para otros lugares y momentos, aunque siempre sea inspirador evangélico y pastoral.

PROPUESTAS

Creemos que hay necesidad de realizar a nivel regional y continental, momentos (encuentros) de evaluación del caminar de las CEBs y de hacer una reflexión teológico-pastoral sobre los puntos por ellas levantados, principalmente teniendo en cuenta los ulteriores pasos después de los textos aprobados por las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín y de Puebla; teniendo en cuenta los nuevos retos y experiencias vividos por América Latina, en los recientes años y mirando hacia los desafíos del futuro.

Puntos concretos para tales encuentros:

Qué: profundizar de modo especial el contenido relativo a temas como:

— El nuevo modelo de la Iglesia de base, en la que aparecen:

ministerios no ordenados (instituidos, delegados).

asesorías y papel de los presbíteros y religiosas;

cuadro de referencia teológico-bíblico;

prioridades pastorales;

espiritualidad;

relación con lo socio-económico-político (proyecto social dominante, proyecto(s) alternativo (s)...)

manifestación de vocaciones sacerdotales y religiosas a partir de las CEBs.

la opción por los pobres en una sociedad de clases, la evangelización de todos a partir de los pobres.

relación con los movimientos católicos.

relación con los que no están en CEBs.

- Nuevo estilo de parroquia, comunidad de comunidades, papel de la diócesis y particularmente la figura y la misión del obispo en la relación a este cambio de base eclesial (tradicción y magisterio eclesial).
- La misión "Ad Gentes" en la perspectiva diocesana y de base.
- Los esfuerzos por defender los derechos humanos, la búsqueda concreta de la paz.

Quiénes participarán:

Representantes de las Conferencias Episcopales, y de las mismas CEBs; asesorías.

Dónde:

En la zona andina, en el cono sur, en América Central; en México y en el Caribe (francés, inglés, papiamento).

Cuándo:

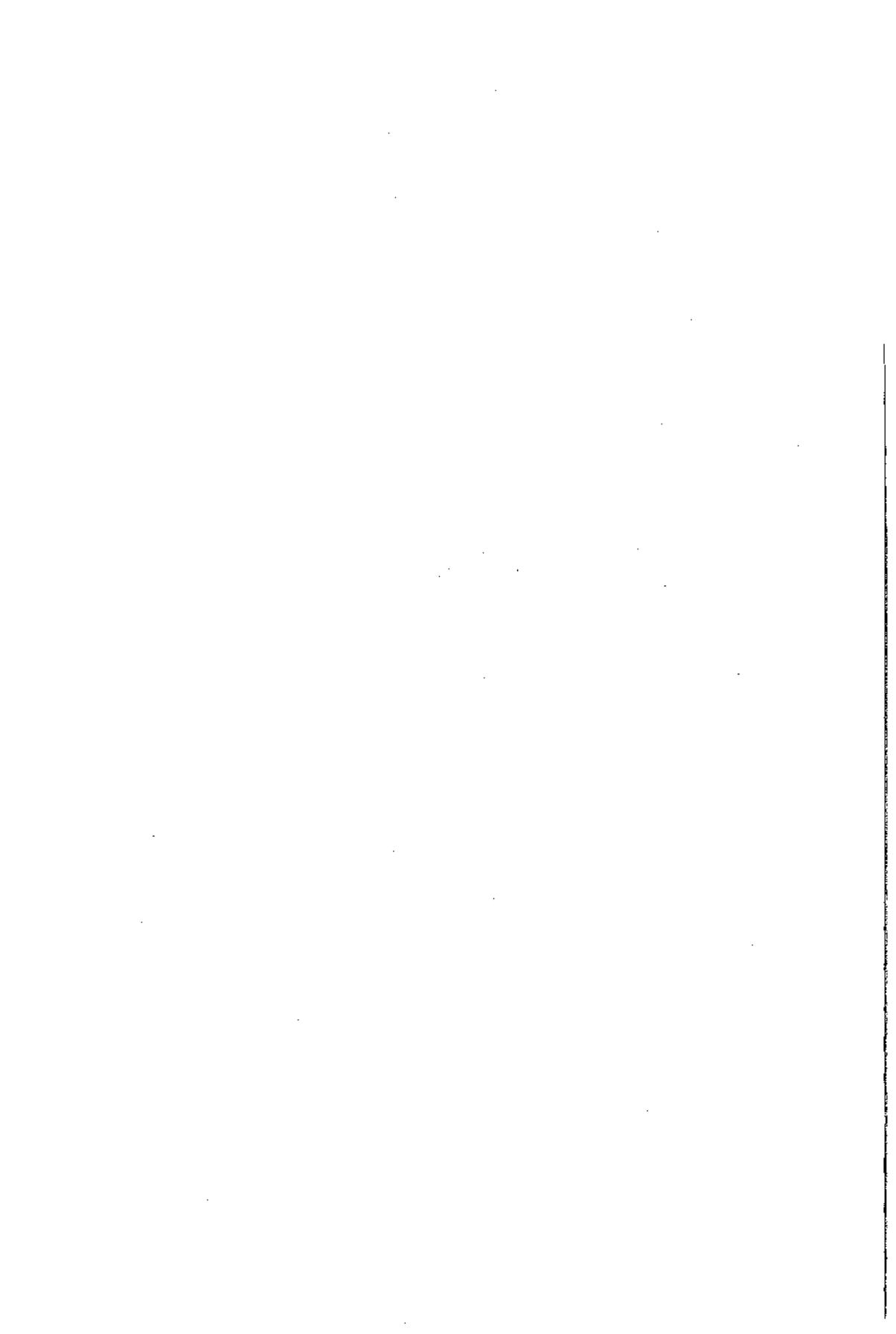
En el año 1991 (primer semestre).

Coordinación:

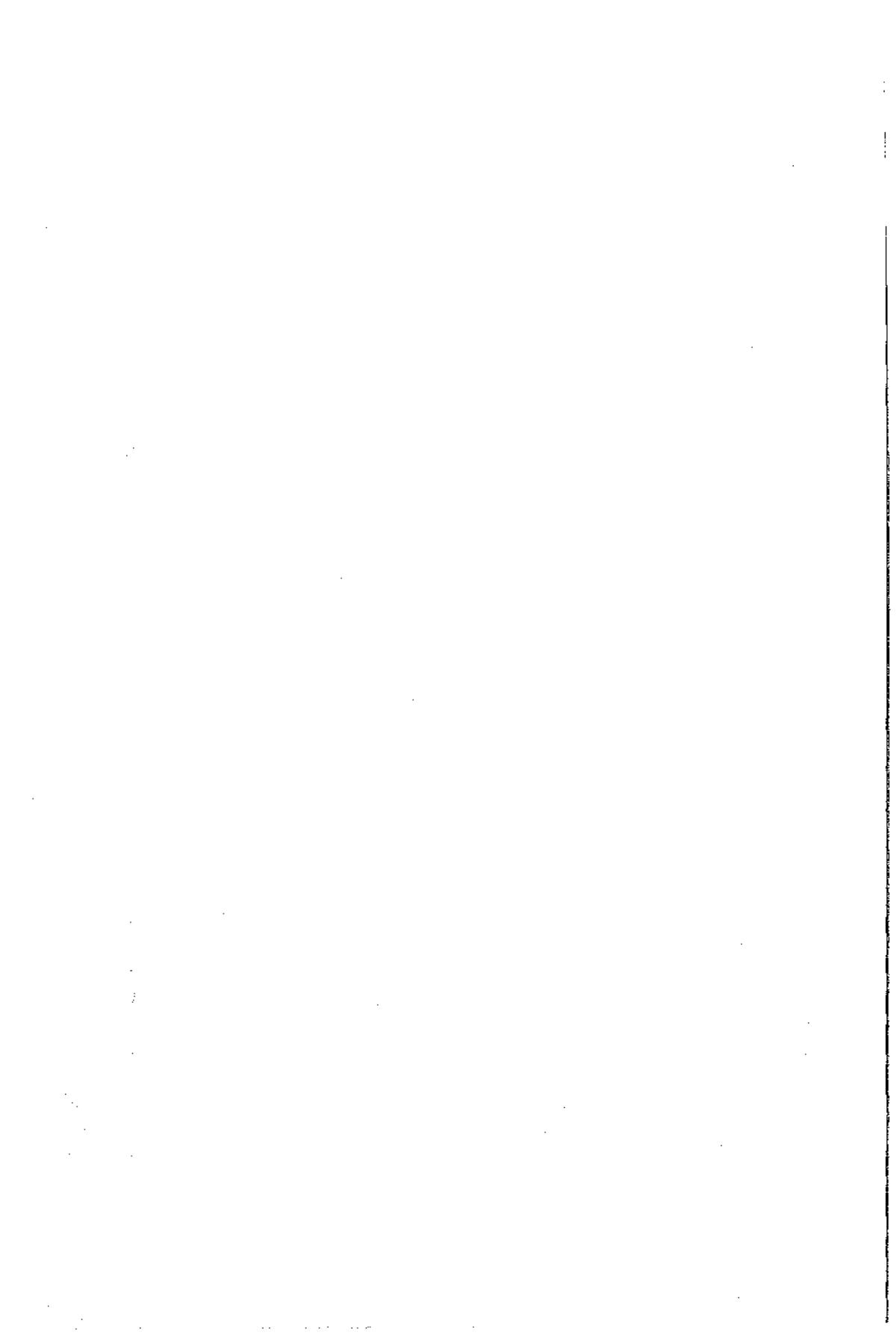
Secretaría General del CELAM y un equipo *Ad Hoc*.

Cómo:

- Levantamiento inicial por países, sobre los puntos indicados arriba en el *que*; recoger experiencias; producción de material popular; publicaciones existentes (resultados de encuentros regionales, nacionales y continentales de CEBs).
- Realización de asambleas de las bases a nivel diocesano y nacional.
- Provocar un Forum mundial para estudio y aporte de las CEBs al conjunto de la comunidad eclesial.



MEDELLIN
Y PUEBLA



PUEBLA Y MEDELLIN, UN NUEVO ENFOQUE EN LA PASTORAL DE AMERICA LATINA

*Card. Ernesto Corripio Ahumada
Arzobispo Primado de México*

Dentro de los grandes acontecimientos de la Iglesia Universal posconciliar se cuenta, sin duda la II y III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebradas en Medellín y Puebla respectivamente.

La presencia de los Papas Paulo VI y Juan Pablo II en ambas, garantizan la universalidad de sus afirmaciones aplicadas a la concretez de nuestra Iglesia Latinoamericana. El mismo Papa Juan Pablo II, presente en la inauguración en Puebla, lo ha reconocido afirmando que el Documento aprobado "Sobre la Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina" tiene significación universal.

Esta misma opinión tendrán, seguramente, quienes siguen de cerca y con interés la vida de la Iglesia Católica y que han hecho algún estudio serio sobre estos Documentos. Pese al fácil triunfalismo propio de algunos medios eclesiásticos e incluso enjuiciando con severa crítica las limitaciones de ambas Asambleas Episcopales, éstas aparecen, a la hora de hacer el balance, como los dos acontecimientos más importantes de la historia de la Iglesia Latinoamericana.

I. EL DOCUMENTO DE MEDELLIN

"Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina".

A distancia de veinte años y habiéndose celebrado, después de Medellín, la reunión de Puebla; ante la dificultad del espacio de un artículo y tratando de no repetir conceptos, me voy a permitir, como participante en ambas reuniones, apuntar solamente algunos aspectos

que, a mi juicio fueron más novedosos en Medellín y que serían más tarde clarificados en Puebla.

1. Promoción Humana

“La Iglesia Latinoamericana... centró sus atenciones en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico. De este modo ella no se ha “desviado”, sino que se ha “vuelto” hacia el hombre, consciente de que “para conocer a Dios es necesario conocer al hombre” (DM 1).

Con estas palabras comienza la Introducción a las CONCLUSIONES la Conferencia de Medellín, que desde un principio asume una clara postura y un interés preferente por los problemas de la humanidad: La Iglesia está al servicio del hombre, le interesa, antes que nada la liberación de todas las esclavitudes y su desarrollo integral.

Ya el Concilio Vaticano II había insistido en el interés creciente por el hombre: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (GS 1).

En Medellín se acentúa esta preocupación y se concretiza al hacer el análisis de la realidad lacerante y de injusticia que caracteriza nuestro continente, marcado por la miseria como hecho colectivo; injusticia que clama al cielo, haciendo notar que los esfuerzos llevados a cabo no han sido capaces de asegurar el respeto y la realización de la justicia en todos los sectores de las respectivas comunidades eclesiales (ver DM 1).

La dependencia de nuestra industria de las grandes empresas mundiales ha originado un clima universal de frustración de las legítimas aspiraciones, creando un clima de angustia colectiva (idem), agravado por la superposición de culturas de nuestros pueblos y de la falta de integración sociocultural, así como también por la falta de solidaridad que lleva en el plano individual y social, a la cristalización de estructuras injustas que caracterizan la situación de América Latina (Idem).

La sola constatación de esta triste realidad podría llevar a la tentación de encontrar soluciones violentas y extremistas emanadas del pensa-

miento marxista del cual está muy lejos la Iglesia, por ello Medellín aclara el papel que a la Iglesia corresponde en el misterio del hombre.

En la Historia de la Salvación, la Obra Divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el amor...

El amor, "la ley fundamental de la perfección humana y por lo tanto de la transformación del mundo" (GS 38), no es solamente el mandato supremo del Señor; es también el dinamismo que debe mover a los cristianos a realizar la justicia en el mundo, teniendo como fundamento la verdad y como signo la libertad". (DM 4).

Medellín no quiere confundir progreso temporal y Reino de Cristo; sin embargo, el primero, "en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios" (G. et S. n. 39), y define claramente su postura ante los dos campos: "En la búsqueda de la salvación debemos evitar el dualismo que separa las tareas temporales de la santificación. A pesar de que estamos rodeados de imperfecciones, somos hombres de esperanza. Creemos que el amor de Cristo y a nuestros hermanos será no sólo la fuerza inspiradora de la justicia social entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos" (DM 5).

El tradicional método de ver, juzgar y actuar se convirtió para Medellín en un método realista que hizo surgir la reflexión de la fe de las entrañas mismas de la realidad latinoamericana.

Medellín constata y denuncia estructuras radicalmente injustas y opresoras del hombre, que mantienen en estado de marginación a la mayoría de los latinoamericanos con respecto a las minorías y al continente entero con respecto del resto del mundo. Dicha marginación es a la vez efecto y causa del colonialismo económico, cultural y religioso, de los que el continente es víctima.

2. *La Paz*

Medellín es consciente de que el subdesarrollo latinoamericano se ha convertido en una terrible situación promotora de tensiones que conspiran contra *la paz* de nuestros países.

A pesar de los esfuerzos realizados y dejando de lado las causas naturales difíciles de superar en nuestro continente, existe una situación

de pecado creada por el egoísmo del hombre que debe ser denunciada y combatida porque constituye la negación de la paz.

Al analizar nuevamente la realidad que vivimos descubre tensiones: a las diversas formas de marginalidad hay que añadir la desigualdad excesiva entre las clases sociales. Pablo VI describe esta realidad al dirigirse a los campesinos colombianos: "Sabemos que el desarrollo económico y social ha sido desigual en el gran continente de América Latina; y que mientras ha favorecido a quienes lo promovieron en un principio, ha descuidado la masa de las poblaciones nativas, casi siempre abandonadas a un innoble nivel de vida y a veces tratadas y explotadas duramente" (DM 4).

La situación se agrava ante la insensibilidad de los sectores más favorecidos frente a la miseria de los sectores marginados que son calificados de subversivos ante cualquier intento de cambiar un sistema social que favorece la permanencia de los intereses de las minorías (ver DM 5).

Los sectores oprimidos van tomando progresivamente conciencia de su situación. Escuchemos nuevamente a Pablo VI: "Hoy el problema se agrava porque habéis tomado conciencia de vuestras necesidades y de vuestros sufrimientos y no podéis tolerar que estas condiciones deban perdurar sin ponerles solícito remedio" (Discurso del 23 de agosto de 1968).

Entre otros muchos factores de injusticia y desestabilización de la paz, Medellín denuncia proféticamente el *endeudamiento* progresivo de nuestros países del Tercer Mundo; "No es raro verificar que, en el sistema de créditos internacionales, no se tienen en cuenta siempre las verdaderas necesidades y posibilidades de nuestros países. Corremos así el riesgo de abrumarnos de deudas, cuya satisfacción absorbe la mayor parte de nuestras ganancias" (DM 9 d.).

Otro de los temas denunciados valientemente por Medellín es el del *armamentismo*: "En determinados países se comprueba una carrera armamentista que supera el límite razonable. Se trata frecuentemente de una necesidad ficticia que responde a intereses diversos y no a una verdadera necesidad de la comunidad nacional.

Una frase de "Populorum Progressio" resulta particularmente apropiada al respecto: "cuando tantos pueblos tienen hambre, cuando tantos hogares sufren miseria, cuando tantos hombres viven sumergidos en

la ignorancia... toda carrera de armamentos se convierte en un escándalo intolerable" (DM 13).

Esta denuncia dejaría tras de sí comentarios de toda índole; baste recordar a la revista *Visión* que califica al Documento de "viraje a la izquierda", "plataforma de acción política, semejante a las que suelen lanzar los partidos en vísperas electorales".

Esta opinión, sin embargo, olvida que no fue, ni ahora es tarea de la Iglesia Jerárquica la formación y promoción de ningún partido político por un lado, y por otro que el Evangelio se encarna en esta historia e incide en todos los aspectos de la vida humana incluido el político sin que por ello se comprometa con ninguna determinada opción política.

Finalmente, dentro de esta constatación de la realidad, Medellín se refirió a la *violencia* como uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina, derivada en gran parte de la gran injusticia que se constata en todos nuestros países y que da por resultado una situación de marginación, incultura, desempleo, pobreza que llega a miseria a nivel de grupos, dependencia tecnológica, endeudamiento y saqueo de nuestras riquezas naturales a nivel de continente latinoamericano en relación con los países desarrollados.

"Tal situación exige transformaciones globales, audaces urgentes y profundamente renovadoras. No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina "la tentación de la violencia". No hay que abusar de la paciencia del pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos" (DM 16). De ahí la grave responsabilidad de todos los miembros del pueblo cristiano en la promoción de la paz.

"Nadie se sorprenderá si reafirmamos con fuerza nuestra fe en la fecundidad de la paz. Ese es nuestro ideal cristiano "la violencia no es ni cristiana ni evangélica", el cristiano es pacífico y no se ruboriza de ello. No es simplemente pacifista, porque es capaz de combatir, pero prefiere la paz a la guerra". (DM 15).

Esta temática, valientemente denunciada por Medellín, a lo largo del Documento no carece de la fuerza emotiva de muchas de sus afirmaciones, surgidas de la angustiada situación que constata en nuestro continente, sin otras armas con que combatirla, mas que con la fuerza de la palabra del Evangelio y de la valiente denuncia de quienes la proclaman.

Esta proclamación, en Medellín, se consideró especialmente urgente porque la presencia de la Iglesia debe ser partícipe de la promoción integral y del pleno desarrollo (a todos los niveles) del hombre Latinoamericano.

Medellín hizo temblar las conciencias y abrió un compás de espera en la solución cristiana de sus problemas.

Andando el tiempo, diez años después, en Puebla, revisaría más tranquilamente el resultado de aquella reflexión. Mientras tanto, la reunión de Medellín sería considerada como la interpelación fuerte y directa, audaz y comprometida del Evangelio en nuestro continente.

II. EL DOCUMENTO DE PUEBLA

“La Evangelización en el presente y el futuro de América Latina”.

A pesar de la cortedad del tiempo en que se elaboró y de lo heterogéneo de las personas que lo redactaron, se puede decir que el “Documento de Puebla” contiene nuevos temas teológicos, un nuevo método de hacer teología y una visión de toda la acción de la Iglesia con sus consecuencias pastorales. Todo esto se encuentra readactado con un lenguaje asequible a un gran grupo de lectores. Bien podría decirse que en el fondo late la teología de toda la Iglesia, de manera especial la europea pero la expresión y forma última son netamente latinoamericanas.

Dada la novedad de algunos temas, y la insistencia en puntos de vista fundamentados en realidades latinoamericanas más concretas, que han dejado inquietudes en algunos lectores y comentaristas del documento poblano sobre el contenido y la intención de algunos puntos. Por tal razón, tratando de aportar alguna luz, reflexionaremos sobre tres de los temas que parecen haber despertado más interés y cierta preocupación. Hablaremos, pues, sobre: la teología de la liberación, la Iglesia y la política, y, la opción preferencial por los pobres.

1. Teología de la liberación

Este tema, aunque no fue directamente tratado por el Documento de Puebla, reviste gran importancia porque, según el parecer de algunos teólogos, no sólo es un tema nuevo en la teología, sino es un nuevo modo de hacer teología. Dada la influencia en Latinoamérica, de alguna manera se reflejó a lo largo del documento.

La teología de la liberación nace de una necesidad de encontrar un método eficaz para lograr la transformación de la sociedad latinoamericana desde el punto de vista del Evangelio. Por una parte se advierte que en más de cuatro siglos de historia cristiana no se ha podido superar la pobreza ni la injusticia en que viven nuestros pueblos. Por otra parte, se están presentando desde hace tiempo nuevas ideologías que pretenden superar la situación de injusticia actual mediante elementos que, en algunos casos, son contrastantes y aún contrarios al Evangelio.

Ante tales perspectivas, no han faltado quienes, al querer lograr una eficacia en la acción a la que llamaron ortopraxis, volvieron con nuevos ojos a la doctrina verdadera de la Iglesia, llamada también ortodoxa. Trataron de encontrar en la palabra de Dios respuestas concretas a la problemática vivida por los pueblos Latinoamericanos, como en otro tiempo el pueblo de Israel había encontrado en ella la solución a sus problemas, no sólo de índole religiosa sino también política, social y económica.

El peligro de algunos de estos teólogos es el de caer en una ideología extraña al Evangelio, al hacer el análisis de la realidad desde el punto de vista del marxismo: "se debe hacer notar aquí el riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre el análisis marxista. Sus consecuencias son la total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana". (DP 545). Sin embargo, otros teólogos han evitado dicho riesgo y han hecho aportaciones valederas.

El método que usa la teología de la liberación se resume en tres grandes puntos: el análisis de la realidad, la confrontación de la realidad con la palabra de Dios y la elección de los medios que conducen a la eficacia de la acción (ortopraxis).

Este método, tal como se presenta, sin ningún condicionamiento o dependencia de alguna ideología, no sólo no tiene nada objetable, sino que permite encontrar caminos para encarnar verdaderamente el Evangelio en la realidad. Después de todo, el Evangelio debe ser, principalmente, VIDA.

Por tal razón, el Documento de Puebla, al tratar de la planificación pastoral, nos presenta los tres pasos anteriores como formando parte de una metodología en la que serán educados todos aquellos que trabajan

en la evangelización: "La acción pastoral planificada es la respuesta específica, consciente e intencional, a las necesidades de la evangelización. Deberá realizarse en un proceso de participación en todos los niveles de las comunidades y personas interesadas, educándolas en la metodología de análisis de la realidad, para la reflexión sobre dicha realidad a partir del Evangelio; la opción por los objetivos y los medios más aptos y su uso más racional para la acción evangelizadora" (DP 1307).

La urgencia de los teólogos de la liberación por la ortopraxis se debe, como ya dijimos arriba, a la experiencia que se tiene de una pobreza generalizada y a muchas situaciones de injusticia institucionalizada en casi toda América Latina. Algunos concluyen que el Evangelio no ha sido convenientemente predicado; otros piensan que el Evangelio no es suficiente para lograr el cambio. Por dar tanto relieve a la ortopraxis, sin embargo, frecuentemente, se descuida la ortodoxia, de manera especial entre quienes consideran verdadero lo segundo.

El Documento de Puebla hace hincapié en la ortodoxia, presentándola mediante un concepto muy rico de lo que es la evangelización (DP 348-355). La concretiza en las tres verdades fundamentales que son el contenido de la evangelización: la verdad sobre Jesucristo (DP 166), la verdad sobre la Iglesia (DP 167-168) y la verdad sobre el hombre (DP 169).

En estos puntos se reafirma la doctrina tradicional de la Iglesia; pero se nota claramente que ésta ha sido enriquecida por la reflexión sincera que muchos teólogos habían hecho sobre dichas verdades, viéndolas y viviéndolas desde América Latina.

La teología de la liberación no es una ciencia autónoma, independiente y por encima de las demás ciencias del hombre. Es, más bien, una ciencia interdisciplinaria que se nutre ciertamente y éste es el privilegio de la teología, de la Palabra de Dios.

Como ciencia, empero, mucho depende del método que se use "para conocer y expresar los divinos misterios" (DP 376) y también de la relación viva y directa que tenga con "nuevas situaciones socioculturales o nuevos hallazgos y problemas suscitados por las ciencias, la historia o la filosofía" (DP 376).

La aportación de este esfuerzo por encontrar un nuevo método teológico es la de haber hecho una neta distinción entre lo que es la Palabra

de Dios en sí misma y su contenido. También ha aportado el método usado por los teólogos para reflexionar sobre ella e interpretar su mensaje.

Con la palabra de Dios y su mensaje sólo tiene relación el teólogo en cuanto creyente, ya que sólo el hombre de fe le reconoce validez; pero con el método de reflexión usado por el teólogo es indispensable la relación con otras ciencias, ya que éstas completan la visión del hombre que se acerca a la palabra de Dios para recibir su mensaje. En la teología escolástica hubo un acercamiento a la filosofía, buscando en ella elementos que pudieran ayudar a comprender mejor la Biblia y la interpretación que de ella había hecho la Iglesia en su tradición.

En estos tiempos, además de la filosofía, son otras ciencias, de manera especial la historia, la antropología, la sociología y la psicología, las que han ayudado con mucha eficacia a la actualización teológica sobre la Biblia y la Tradición.

La influencia de esta concepción de la teología como una ciencia interdisciplinaria se nota prácticamente en todo el Documento de Puebla, Junto a los temas clásicos de la teología y a los términos sociales, culturales, políticos, económicos y psicológicos, entre otros, tratados con la intención de hacer verdadera teología.

Entre los temas más queridos para la teología de la liberación está el Reino de Dios, que comienza desde este mundo, éste enunciado es totalmente evangélico y se encuentra en la teología reciente. En el Documento de Puebla así se afirma: "... el laico se ubica por su vocación en la Iglesia y en el mundo... está comprometido en la construcción del Reino en su dimensión temporal" (DP 787).

Igualmente se dice: "La finalidad de esta doctrina de la Iglesia —que aporta su visión propia del hombre y de la humanidad— es siempre la promoción de liberación integral de la persona humana, en su dimensión terrena y trascendente, contribuyendo así a la construcción del Reino último y definitivo, sin confundir sin embargo progreso terrestre y crecimiento del Reino de Cristo" (DP 475).

De una manera más explícita se habla del Reino, de su relación con la Iglesia, y de cómo trasciende sus límites visibles: "se da en cierto modo donde quiera que Dios esté reinando mediante su gracia y amor, venciendo el pecado y ayudando a los hombres a crecer hacia la gran comunión que les ofrece en Cristo.

Tal acción de Dios se da también en el corazón de los hombres que viven fuera del ámbito perceptible de la Iglesia. Lo cual no significa, en modo alguno, que la pertenencia a la Iglesia sea indiferente" (DP 226).

El problema concreto que ofrece este tema es la especificación del contenido de la frase Reino de Dios. Dentro de la teología tradicional se daba tanta importancia a lo espiritual y trascendente, que parecía que lo material e inmanente carecía de significado verdadero.

Ante tal actitud, algunos teólogos de la liberación dieron tal importancia a lo material que pareció que olvidaban lo eterno. Por eso el Documento de Puebla recoge la inquietud actual del Reino de Dios en su dimensión temporal.

Afirma que la salvación tiene lazos muy fuertes con la promoción humana en sus aspectos de desarrollo y liberación, que son parte integrante de la evangelización (DP 355).

No insiste menos, empero, en que la plenitud del Reino rebaza los horizontes de lo temporal y de lo terreno.

Para aclarar el sentido total de la expresión "Reino de Dios" y para dar a la palabra de liberación un contenido que abarque lo temporal y lo eterno, se enriqueció el concepto anterior de liberación. En efecto, si el término de liberación a veces se refería sólo a lo político, económico y social, en Puebla se añade la palabra "integral", queriendo significar con esto una liberación de todo aquello que impida al hombre su realización total, trátase de lo social, lo político, lo económico, lo espiritual y lo moral.

Al no usar una sola vez la expresión "teología de la liberación", el Documento de Puebla evita probar o desaprobado un movimiento teológico específico. Deja la puerta abierta para un sano progreso ulterior de dicha teología y hace suyos los elementos positivos de dicha teología como son: la convicción de que el Evangelio, por sus caminos propios y originales, es capaz de lograr el cambio necesario en personas y estructuras para una sociedad justa y fraterna; el método, que comienza con el análisis de la realidad porque obliga a una objetividad necesaria para abrirse al cambio, que continúa con la iluminación de esa realidad por medio del Evangelio y que termina con la búsqueda de los medios para lograr una pastoral de conjunto y planificada según los medios de que ahora se dispone.

El diálogo con las ciencias, de manera especial con aquellas que en el momento actual influyen más en el pensamiento humano; la preocupación por la eficacia de la acción (ortopraxis), aunque iluminada con las verdades doctrinales (ortodoxia); el rechazo al método marxista para hacer el análisis de la realidad; puesto que la Iglesia no necesita de él y además porque comprende que todo método siempre va unido a la ideología que lo sostiene y que no es fácil separarlos; el esclarecimiento del concepto de "Reino de Dios", aceptando que éste comienza desde este mundo ya que tiene una dimensión temporal pero que trasciende sus límites y llega a su plenitud sólo más allá del tiempo.

2. Iglesia y política

En los últimos tiempos ha parecido que Iglesia y Política son dos conceptos y dos realidades sin relación entre sí y que sólo circunstancialmente podían llegar a establecerla.

Sin embargo, parece que los temas y el lenguaje usados en Puebla indican otra cosa. Para que el interés que la Iglesia tiene por una actividad importante del pueblo de Dios como es la política no se interprete como un deseo de poder, será bueno aclarar algunos conceptos que sitúan y delimitan el sentido de dicho interés.

En Puebla se describió la política como el quehacer de "precisar los valores fundamentales de toda la comunidad —la concordia interior y la seguridad exterior— conciliando la igualdad con la libertad, la autoridad pública con la legítima autonomía y participación de las personas y grupos, la soberanía nacional con la convivencia y la solidaridad internacional (DP 521).

Entendida así, es como interesa a la Iglesia, que busca contribuir "a promover los valores que deben inspirar la política, interpretando en cada nación las aspiraciones de sus pueblos, especialmente los anhelos de aquellos que una sociedad tiende a marginar" (DP 522).

Se trata de un servicio que la Iglesia quiere hacer a cada pueblo en que se halla encarnada, sirviendo como conciencia acerca de los valores que le son más peculiares y en favor de las personas que suelen ser marginadas.

Tampoco define el Documento de Puebla una política de partido, pero indica: "La realización concreta de esta política fundamental se

hace normalmente a través de grupos de ciudadanos que se proponen conseguir y ejercer el poder político para resolver las cuestiones económicas, políticas y sociales según sus propios criterios e ideologías" (DP 523).

La característica de esta actividad es el ejercicio del poder político según la ideología del grupo que lo ha conseguido. En este sentido, la Iglesia no solamente no busca el poder político, sino que afirma que esta actividad de partido no conviene ni a obispos, sacerdotes o religiosos, ni a laicos dirigentes de la acción pastoral (DP 526-530).

Más aún, ningún partido político, por más que se inspire en la doctrina de la Iglesia, puede arrojarse la capacidad de representar a todos los católicos, pues al fijar un programa concreto no podrá abarcar las aspiraciones de todos (DP 523).

Así la Iglesia conserva su autonomía frente a lo temporal. De esta autonomía y de su misión religiosa se deriva la capacidad para servir, con sus luces y energías propias, a la consolidación de la comunidad humana (DP 519).

A la autonomía de la Iglesia frente a lo temporal corresponde la autonomía de gobiernos, partidos, sindicatos y demás grupos políticos y sociales respecto a la Iglesia.

Esta requiere dicha autonomía porque necesita estar siempre presente en todos los campos de la vida humana y no sólo en el ámbito personal y familiar. El amor fraterno que predica derivado de la paternidad universal de Dios, debe iluminar todas las acciones del hombre; y debe predicar de tal manera su mensaje que llegue a todos los hombres, independientemente de su afiliación política o del grupo sindical o gremial al que pertenezcan (DP 515).

La Iglesia, pues, busca estar presente en la actividad política, para que la palabra que anuncia ilumine las conciencias y transforme la sociedad (DP 518). Este Evangelio significa justicia, paz, fraternidad, verdad, cultura y promoción humana entre otras cosas. De hecho, podría decirse que, de alguna manera, los valores evangélicos están presentes en la mente de muchos políticos, aunque no siempre en todas sus acciones.

Si bien la Iglesia como institución no busca el poder —y es conveniente que ninguno de los que ocupan cargos importantes en la Iglesia

participen en la política de partidos para que su mensaje no se limite y para que no se confunda su acción evangelizadora con una búsqueda del poder político— los católicos laicos sí tienen derecho, más aún, obligación de intervenir activamente en todo lo que supone la búsqueda y participación en el poder, para así transformar desde su peculiar punto de vista las estructuras políticas, sociales y económicas.

Los laicos que lleguen a tener algún cargo político evitarán aparecer como la avanzada de una Iglesia que quiere obtener el poder. Su tarea como cristianos es, precisamente, la de servir con honestidad y eficacia al pueblo del que forman parte y con el cual constituyen la única familia de Dios. “La política partidista es el campo propio de los laicos. Corresponde a su condición laical el constituir y organizar partidos políticos, con ideologías y estrategias adecuadas para alcanzar sus legítimos fines” (DP 524).

A través de la historia, la Iglesia ha sido testigo y partícipe de una evolución constante del pensamiento político. En los últimos tiempos ha juzgado conveniente permanecer al margen del juego político de gobiernos, partidos, sindicatos y otras agrupaciones para poder “evangelizar lo político con Cristo, desde un Evangelio sin partidismos ni ideologizaciones” (DP 526).

El interés de la Iglesia consiste en anunciar, a quienes realizan la política, los criterios evangélicos: pero sin pretender alcanzar el poder. Cambiando la práctica de otros tiempos, insiste en que ningún obispo, sacerdote, religioso o laico dirigente eclesial tome parte activa en la política de partido.

Es a los cristianos laicos, sin cargos, en la Iglesia, a quienes toca formar partidos o ingresar en los ya existentes, para alcanzar el poder o la influencia necesaria en orden al bien común. Y esto lo harán con la libertad de derecho con que cualquier hombre trata de influir en las cosas públicas del pueblo al que pertenece.

3. Opción preferencial por los pobres

En el Documento de Puebla encontramos dos conceptos de pobreza.

El primero es un modelo de vida que consiste en una actitud de apertura confiada en Dios, con una vida sencilla, sobria y austera, en la que se comparte lo que se tiene por amor y no por imposición (DP

1148-1150). Este concepto no crea problema, ya que es el tradicional evangélico.

El segundo es expresión o resultado de una marginación y privación a las que se ven sometidos muchas personas y de las que deben librarse (DP 1148). Esta manera de entender la pobreza es la que ha causado desconciertos, porque tiene relación directa con estructuras y situaciones sociales, políticas y económicas, y porque parece que alinea a la Iglesia con ideologías que quieren superar este tipo de pobreza por medio de la violencia y el odio.

Sin negar la influencia que la historia ejerce en la reflexión de la Iglesia, puesto que los signos de los tiempos son también la palabra de Dios, hay que aclarar que la opción preferencial por los pobres, de la que habló en Puebla, no es una estrategia.

Es consecuencia de un regreso a las fuentes evangélicas para encontrar de nuevo el genuino espíritu de Cristo, que debe estar presente en toda la actitud y actividad eclesiales. No está por demás aclarar desde ahora que dicha preferencia por los pobres no ofrece ningún peligro para la unidad de comunidades y pueblos.

La primera verdad evangélica que recordamos, a propósito de los pobres, es la de que Dios es Padre de todos los hombres (Ef. 4, 6). De El recibimos el pan de cada día; ante El valemos más que los pájaros, que sin sembrar tienen que comer, y más que los lirios del campo, que sin tejer se visten de esplendor. No debemos andar preocupados por la comida, la bebida o el vestido porque nuestro Padre Celestial sabe que tenemos necesidad de esto (Mt. 6).

Ahora bien, ¿cómo se podrá creer en la verdad del Evangelio, que nos presenta a Dios como un Padre que ama a sus hijos, si éstos carecen de lo estrictamente indispensable para vivir? ¿Cómo creer en la fraternidad que nace de esa paternidad divina si los hombres más capaces o mejor preparados aprovechan su superioridad para explotar a los más débiles, indefensos o menos desarrollados?

La Iglesia, consciente de que representa en el mundo la paternidad de Dios, al proclamar su preferencia por los pobres, de ninguna manera excluye de su amor a los ricos. Al contrario, mediante las riquezas de cualquier orden que poseen los ricos, desea remediar las necesidades de los pobres.

Mas NO mediante el enfrentamiento de unos contra otros, ni consti-tuyéndose en mediadora o en institución de asistencia; sino más bien hablando con fuerza a la conciencia de los que tienen más, para que éstos, no sólo por el miedo a la exasperación violenta de los marginados, sino, y sobre todo, por amor y comprensión hacia las carencias del hu-mano, se abran al diálogo y al progreso compartido entre todos.

Una de las características de Jesús como Mesías fue la cercanía a los pobres: "¿Eres Tú el que tenía que venir, o debemos esperar a otro? Jesús respondió: "Vayan a contarle a Juan lo que están viendo y oyen-do . . . y los pobres reciben la buena Noticia" (Mt. 11, 3-5).

Esto sí es así porque sólo Dios, o alguien que me ame como El puede preocuparse por un hombre de quien no obtendrá ventaja alguna, sino la alegría profunda de servirlo, reconociendo que, a pesar de la in-dignidad que lo envuelve, es imagen y semejanza de Dios, imagen tan frecuentemente "ensombrecida y aún encarnecida" (DP 1142).

Jesús demuestra claramente que es el verdadero Salvador, pues se identifica con los hombres, haciéndose uno de ellos.

Solidario con ellos, asume la situación en que se encuentran, espe-cialmente los más pobres, para proclamar la dignidad humana por encima de cualquier pobreza o carencia. Pobre El mismo, Jesús, desde su naci-miento hasta su muerte, enseña al pobre a descubrirse hombre, Hijo de Dios, hermano de todos, hasta de los injustos (St. 2, 8).

El pobre es capaz de superarse a sí mismo y de colaborar a la libe-ración integral de la historia humana, logrando con su participación consciente la transformación de las estructuras injustas para hacer rea-lidad el reinado de Dios, que comienza en este mundo y se hace pleno más allá del tiempo.

Por eso Jesús predica la verdad de Dios, agradable para unos y mo-lesta para otros. Por eso defiende su dignidad ante Caifás, Herodes y Pilatos. Por eso muere satisfecho de su Obra "todo está consumado" (Jn. 19,30), y deja en manos de su Padre la justicia que se le debe hacer y la plenitud a que se ha de llegar: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu" (Jn. 23,46).

Vive y muere pobre porque no necesita de nada más, y también pa-ra que otros vean que no busca una conveniencia personal. Sólo que la

pobreza de Jesús es libre, "siendo rico se hizo pobre por ustedes" (Cor 8,9), y cuando invita a que alguien siga su ejemplo quiere que lo haga libremente: "Dichosos los que eligen ser pobres porque éstos tienen a Dios por Rey" (Mt. 5,3).

Diversas ideologías y grupos organizados se esfuerzan por prestar ayuda a los pobres. Unos lo hacen mediante donativos y regalos, que ocasionalmente remedian las más apremiantes necesidades, creyendo que no hay posibilidad de hacer más.

No hay cambio posible, según estos, y hay que aceptar la injusticia como un mal necesario, haciéndolo llevadero con la práctica de la caridad. Otros tratan de ayudar a los pobres haciéndolos conscientes de su derecho y enfrentándolos a sus explotadores violentamente, aunque de ello se siga el derramamiento de sangre y la muerte; están seguros de que no hay otro camino para lograr la liberación de la opresión y de la injusticia.

La Iglesia no sigue ninguna de estas estrategias. Por una parte, sabe que la injusticia no es mal necesario, pues teniendo su origen en el hombre, al cambiar éste la mentalidad, podrá erradicarla de su corazón y de los actos y estructuras que derivan de su voluntad. "No debe darse como ayuda de caridad lo que ya se debe por razón de justicia" (DP 1146).

Por otra parte, no cree la Iglesia que se pueda defender al hombre atacando al hombre. Más bien, habrá que buscar, el acercamiento al diálogo fraterno entre individuos, grupos humanos y pueblos para poder así encontrar soluciones que respeten la vida del hombre, sea quien sea, y se labre una sociedad justa en todos los campos.

La Iglesia ni forma partido político, ni se infiltra en los barrios pobres para incitar a la violencia, ni se convierte en una especie de beneficencia pública que reparte donativos y limosnas como paliativos de situaciones injustas. La Iglesia predica el Evangelio al hombre, "que dispone a realizarse como hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente".

Para algunos, entre ellos algunos católicos, el Evangelio no tiene la fuerza necesaria para lograr el cambio de las estructuras injustas que generan la marginación, la miseria y la indignidad de algunos hombres.

Hay que recordar a éstos que si el cambio no se ha dado no es por falta de capacidad del Evangelio, sino más bien por una deficiencia de los predicadores, sometidos frecuentemente a las vicisitudes históricas (DP 6).

Ha sido en los últimos años cuando el concepto de evangelización se ha enriquecido. El Documento de Puebla entiende por Evangelización el anuncio solemne y gozoso a todos los hombres de la salvación que nos ofrece Cristo, en la cual encuentran sentido todas las aspiraciones humanas, desbordándose infinitamente (DP 353).

Dicha salvación consiste en que Jesús, revelador de Dios nos presenta a éste como Padre de todos los hombres, quien al comunicarnos su Espíritu, nos hermana, haciendo brotar de nuestros corazones frutos de dignidad, de respeto, de justicia, de perdón y de paz.

Esta misma salvación es una liberación de todo lo que oprime al hombre y que se opone al plan de Dios, por lo cual es designado en forma global bajo el concepto de pecado. De acuerdo con el plan de Dios, la promoción humana en todos sus aspectos es parte integrante de la Evangelización, y una Evangelización liberadora consiste en transformar al hombre en sujeto de su propio desarrollo integral, a nivel de individuo y de comunidad. El anuncio de esta salvación debe ser auténtico y vivo, sin distorsiones ni perplejidades que frenen o paralicen su dinamismo (DP 371).

La Iglesia, siguiendo el espíritu evangélico continúa invitando a los hombres a vivir en austeridad y sencillez, con lo cual se logra la libertad frente a los bienes materiales y se favorece una repartición más justa entre los hombres. Mas este tipo de vida deberá ser asumido por convicción y no por la fuerza.

Al predicar el amor de Dios a todos los hombres se ha descubierto el doloroso contraste entre los pocos que tienen mucho y los muchos que tienen poco, y se ha sentido la necesidad urgente de luchar porque dicho contraste desaparezca.

El camino no será la violencia ni el odio, sino el acercamiento de ricos y pobres para un diálogo fraterno, propiciado por una predicación que sea capaz de despertar en cada hombre el amor y el interés por los demás.

Sólo se hace notar que los ricos tienen medios para realizarse, mientras los pobres no.

Se invita, pues, a los ricos a que compartan su riqueza material, cultural o de formación personal con los menos dotados o que no han tenido la promoción humana necesaria. Jesús como Mesías dirige su palabra a todos.

Invitando a los pobres a tomar conciencia de su dignidad por encima de sus carencias, y haciendo descubrir a los ricos otro tipo de riqueza al compatir sus posesiones con los pobres. La preferencia por los pobres no es ofensiva a los ricos, a menos que éstos cierren sus corazones a los demás.

El servicio de la Iglesia a los pobres es anunciarles el Evangelio. Esta es su tarea propia y la mejor, puesto que abarca toda la realidad del hombre, partiendo de los bienes de este mundo hasta la consecución de la última meta que trasciende los límites de lo terrestre.

4. Conclusión

Puede decirse, en forma general, que la inquietud provocada ya desde la reunión del Episcopado Latinoamericano en Medellín y confirmada en Puebla, proviene primeramente de una inseguridad o duda que tienen algunos sobre la capacidad del Evangelio para transformar la realidad latinoamericana.

Surge en segundo lugar, de la posibilidad de que, no siendo suficiente el Evangelio, la Iglesia tenga que recurrir a ideologías para lograr su misión.

Hay que recordar, sin embargo, que el Evangelio es amor y que la Iglesia no puede aliarse con ninguna ideología, de izquierda o derecha, que vaya contra el Amor bajo el pretexto de estar luchando por la justicia o por la libertad.

Además, no hay oposición entre esas realidades: para ser justo NO es necesario odiar, ni la libertad verdadera puede estar contra el amor.

Antes que juzgar el Evangelio ineficaz para lograr el camino favorable en nuestros países, hay que recordar que la Evangelización del Nue-

vo Mundo nunca llegó a ser total, tanto en el aspecto de territorio como en el personal de los habitantes de estas tierras.

Sin embargo, a partir del Concilio Vaticano II se ha sentido la fuerza transformadora del Evangelio.

Así pues, la Iglesia y el Cristianismo verdadero tienen en el Evangelio, y en el *solo Evangelio*, el camino de su acción.

PRIMERA EVANGELIZACION Y EVANGELIZACION "NUEVA" A LA LUZ DE MEDELLIN Y PUEBLA

*Mons. Nicolás de Jesús López Rodríguez
Arzobispo de Santo Domingo
Primer Vicepresidente del CELAM*

El tema que se me ha propuesto, es provocativo y entusiasmante. Supone una mirada al pasado y un otear valiente al futuro de nuestro Continente que, con todo derecho, a pesar de sus ingentes dificultades está siendo llamado Continente de la Esperanza para la Iglesia.

En el trasfondo de las dos "evangelizaciones", la primera y la "nueva", está un Concilio. Detrás de la primera evangelización de nuestro Continente está el Concilio de Trento. Detrás de la "evangelización nueva" a la luz de Medellín y Puebla está el Concilio Vaticano II. La primera se centró mucho en el individuo. La segunda, preocupada por el gran drama moderno de la ruptura entre el evangelio y la cultura, pretende llegar a ésta y transformarla. Ahí va a estar fundamentalmente la novedad de la evangelización según Medellín y Puebla.

I. PRIMERA EVANGELIZACION

Antes de entrar en esta materia quiero hacer algunas observaciones que considero necesarias.

Nos encontramos con frecuencia con personas que saben muy poco de historia o carecen de interés por estudiarla o tienen pésima memoria, éstas pretenden enseñarnos hoy día a su manera y según sus intereses o de los grupos a quienes se han vendido lo que sucedió en América hace quinientos años.

Esto se aplica especialmente a ciertas "relecturas", como se dice ahora, nuevas "interpretaciones" de la historia y a burdas distorsiones de la ingente obra evangelizadora llevada a cabo por una legión de titanes que dejaron su vida, fuerzas e ilusiones en la amplia geografía de nuestro Continente.

No hay que hacer mucho esfuerzo para identificar los ambientes, lugares y personas dedicados a esta vergonzosa tergiversación de la verdad. Y, hablando como hombre de Iglesia ante personas de Iglesia, debemos decir que lo más doloroso es que se preste a esto gente nuestra, afanada en ofender la memoria de los abanderados de nuestra fe, haciendo causa común con quienes luchan por destruirla aunque hagan profesión de lo contrario.

El primer gran pecado cometido, según estos intérpretes, es haber vinculado la cruz con la espada. Y no me explico yo a estas alturas cómo podía entonces un imperio en expansión, regido por dos monarcas que se profesaban católicos, separar una realidad de la otra. Cosa distinta sería y absolutamente inadmisiblemente justificar o legitimar las barbaridades de la espada con el signo de la cruz o pretender la implantación de ésta con el signo fatídico de aquélla.

Al enjuiciar un proceso tan largo como complejo, como fue la evangelización de América, hay que despojarse honestamente de prejuicios, ideologizaciones y apasionamientos para analizar el conjunto con serenidad y sensatez, virtudes de las que carecen muchos por desgracia. Sólo así podemos sacar conclusiones ajustadas a la verdad y veremos objetivamente las múltiples luces y sombras que matizan esta polícroma realidad.

Repito, en esto no podemos caer en falsas defensas de lo que no se puede defender pero tampoco mentir presentando como abusiva y hasta cruel la totalidad de ese proceso.

Los pecados, errores, abusos y arbitrariedades cometidos por muchos de los colonizadores y por hombres de la Iglesia que no supieron estar a la altura de sus convicciones y responsabilidades los reconocemos y los condenamos. Pero reconózcase con la misma autenticidad que la mayoría de los que se aventuraron a cruzar el océano con propósito evangelizador fueron hombres de una gran talla, virtuosos, capaces de grandes sacrificios, incomprensidos, calumniados y perseguidos muchas veces, convencidos de que actuaban bien y de que estaban comprometidos.

dos con una gran empresa como era traer la fe a los habitantes de estas tierras. Ignorar esto sería una ignominia.

Otra advertencia que se impone aquí es que no se pueden juzgar hechos de los siglos XVI y posteriores con la mentalidad nuestra de hoy.

Lo que en estos tiempos puede y debe parecernos en muchos casos algo absurdo y monstruoso en aquella época era visto de manera muy diversa y enjuiciado con criterios totalmente distintos a los nuestros. Esto significa que debemos aceptar una evolución en el modo de concebir el mundo, la historia y las realizaciones del hombre, el concepto de la autoridad, la misma libertad de conciencia y la libertad religiosa. Y no digamos nada si aplicamos esto al campo científico.

Tampoco se perdona históricamente por parte de muchos que España con los Reyes Católicos a la cabeza patrocinara la extensión del catolicismo a estas latitudes, viendo en esta decisión sólo razones de tipo político. Claro que las hubo, como también otros monarcas tuvieron las suyas para proceder diversamente y propagar otras ideas y religiones en otras áreas. Pero, al menos por lo que se refiere a la Reina Isabel La Católica, prefiero creer en su buena fe y hasta en su convencimiento de que estaba obligada en conciencia a hacer a los indígenas partícipes de sus creencias religiosas. Ahí están en los archivos los innumerables documentos que avalan esta afirmación y, si en muchos casos, su buena voluntad o sus disposiciones no fueron respetadas, esto nada prueba contra su condición de mujer auténticamente cristiana y virtuosa.

En las instrucciones dadas a Cristóbal Colón cuando preparaba su segundo viaje (hablamos de mayo de 1493), se le ordenaba que "por todas las vías y maneras que pudiese procure e trabaje en traer a los moradores de las dichas islas e tierra firme a que se conviertan a nuestra santa fe católica".

Además, debe decirse que, de no haberlo hecho España, ciertamente lo hubiese hecho otra de las potencias que le disputaban la hegemonía de estos mares y tierras y no creo que el fanatismo incontrolable generado por la Reforma protestante hubiese actuado con menos celo en la extensión de sus doctrinas que lo hicieron nuestros abnegados misioneros. En ese caso el signo y la suerte de América serían hoy distintos.

Otro grave error e injusticia, por no decir iniquidad, es negar que en los mismos albores de esa primera evangelización hubo hombres excep-

cionales e ilustres que establecieron claramente la distinción entre la cruz y la espada y que tuvieron el coraje de desafiar a quienes, profesando su misma fe, hipotecaban o desvirtuaban sus enseñanzas, como veremos luego.

Dije al comenzar que detrás de esta evangelización estuvo el Concilio de Trento. A este propósito dice León Lopetegui: "El Concilio de Trento no conoció la presencia de obispos americanos en su seno, pero la formulación definitiva de la doctrina católica en muchos puntos y su reforma orientó definitivamente la vida de la Iglesia también en Indias" (León Lopetegui, *Historia de la Iglesia en España*, vol. III-2o., pág. 405).

No podemos dejar de mencionar aquí a la figura del Cardenal Jiménez de Cisneros. El cuida de que no se permita el paso a las Indias a ninguna Orden que no fuese "reformada" y muy pronto los Comisarios, el Consejo de Indias y la Casa de Contratación comenzaron a exigir a los misioneros "vida y doctrina".

Si quisiéramos ilustrar con algunos ejemplos las verdades enseñadas por los primeros evangelizadores encontraríamos diversos catecismos o doctrinas, como se decía entonces, que se produjeron tanto en las islas como en México, Perú y otros lugares del Continente.

Aunque hubo otros catecismos anteriores, creo que pocas obras reflejan tan expresivamente la médula de Trento como el Catecismo del Padre Gaspar Astete S.J., nacido su autor en 1537 y muerto en 1601.

Ese admirable "epítome teológico" se imprimió por primera vez en 1599 y alcanzó muy pronto más de 600 ediciones.

Recordemos su esquema. Tiene una introducción "nombre y señal del cristiano"; cuatro partes: lo que se ha de creer, lo que se ha de orar, lo que se ha de obrar y lo que se ha de recibir, y un complemento: pecados capitales, enemigos del alma, virtudes teologales y cardinales, las bienaventuranzas, dones y frutos del Espíritu Santo y novísimos.

Respecto a las cuatro partes nos dice con su peculiar metodología y gracia:

- ¿Cómo sabrá el cristiano lo que ha creer?
- Sabiendo el Credo y los artículos de la fe.
- ¿Cómo sabrá lo que ha de orar?

- Sabiendo el Padrenuestro y las demás oraciones de la Iglesia.
- ¿Cómo sabrá lo que ha de obrar?
- Sabiendo los Mandamientos de la Ley de Dios, los de la Santa Madre Iglesia y las Obras de Misericordia.
- ¿Cómo sabrá lo que ha de recibir?
- Sabiendo los Sacramentos de la Santa Madre Iglesia.

Si uno compara este esquema con el primer Catecismo de América, —el de Fray Pedro de Córdoba O.P., escrito precisamente en La Española hacia 1520 y publicado años más tarde en México—, encuentra una notable semejanza.

Por supuesto que la exposición de Fray Pedro de Córdoba es más sucinta. Su esquema es éste:

- I. Artículos de la Fe.
- II. Mandamientos.
- III. Sacramentos.
- IV. Obras de Misericordia.
- V. Otras verdades cristianas.
- VI. Sobre la Cruz y su significado.
- VII. Catequesis mistagógicas:
 - Sermón para después de bautizado.
 - Breve historia desde la creación.
- VIII. Oraciones.

Conviene advertir aquí que hubo en los comienzos dos corrientes misioneras o evangelizadoras. La primera que defendía una ligera instrucción del indígena y el paso rápido al bautismo.

Fue el caso de nuestro cacique Guarionex, a quien según Fray Ramón Pané, se enseñó el Padrenuestro, el Avemaría y el Credo, con todas las otras oraciones y cosas propias del cristiano. El aceptó el bautismo con su familia, unas diecisiete personas. Dos veces al día el mismo cacique decía sus oraciones y hacía que las rezasen los de su casa.

"Esta primera catequesis no era muy profunda, dice el Padre Lino Gómez Canedo O.F.M., pero superaba a la que San Bonifacio exigía de los alemanes antes de bautizarlos" (Lino Gómez Canedo O.F.M., *La Evangelización Fundante en América Latina*, pág. 6.

La otra corriente misionera exigía previamente al bautismo una formación más consistente y su exponente fue Fray Pedro de Córdoba con el Catecismo antes referido.

En el colofón de éste se nos aclara que la "Doctrina" ha sido redactada en función del "catecismo e instrucción de los indios" y que en la presentación de las verdades cristianas se ha optado por el "método histórico" en vez del método de preguntas y respuestas por su mayor adaptación a la mentalidad de los indígenas.

Uno de los principios reguladores de la actividad evangelizadora en América, a lo ancho de todo el Continente, fue el de plegarse progresivamente a la idiosincrasia del indígena, a pesar de los errores que se cometieron y a los que me referiré más adelante.

Esta acomodación fue imponiéndose en los misioneros a partir de la paciente observación y estudio de las principales manifestaciones de su psicología y comportamiento intelectual, moral y religioso.

Esta voluntad de adaptación dió origen a recursos catequísticos muy eficaces y nuevos que aparecen ya en la "Doctrina" de Fray Pedro de Córdoba. Las relaciones entre el misionero y el indígena en el siglo XVI son radicalmente diferentes a las existentes en siglos anteriores.

El indio, de entrada, no se fiaba del misionero que pertenecía a un mundo, raza, religión, cultura, lengua, costumbres y psicología diversos. El misionero era frecuentemente considerado como otro conquistador más.

Por eso, el autor de la Doctrina y los misioneros en general se empeñaron en que los catequizandos descubriesen la radical diferencia de ellos con los conquistadores. El libro de Fray Pedro comienza así:

"Muy amados hermanos,
sabad y tened por muy cierto que os amamos
de mucho corazón y por este amor que os tenemos,
tomamos muy grandes trabajos viniendo de
muy lejanas tierras y pasando grandes mares,
poniéndonos a muchos peligros de muerte por
veniros a ver".

La diferencia, pues, con el conquistador es patente: mientras éste reclama sumisión, ellos se manifiestan mostrando amor sacrificado. Los misioneros, por otro lado, se presentan como legados divinos. Dice así el Catecismo de Fray Pedro de Córdoba.

“Dios nos mandó que os dijésemos estas cosas a vosotros, porque quiere haceros sus hijos para daros de sus bienes y placeres... Y estos bienes y placeres son tan provechosos, que desde que vosotros los supiereis y conociereis, los preciaréis más que a todo el oro y la plata y piedras preciosas, y más que a todos los bienes que hay en el mundo”.

A continuación, después de la exposición de los artículos de la fe, referentes a la divinidad, vienen los referentes a la humanidad de Cristo, el último de los cuales es creer que Jesús vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos al fin del mundo y que dará pena eterna a los malos y gloria a los buenos. La transición es fluida al segundo tema: materia de la que será examinado el hombre en ese Juicio eterno. Esa materia es su comportamiento respecto a los Mandamientos de Dios. Esto a su vez le da pie a tratar sobre los Sacramentos. A esta ayuda de Dios, a través de los Sacramentos, el hombre debe colaborar practicando las obras de Misericordia.

Fray Pedro de Córdoba, gracias tal vez a Fray Ramón Pané y su “Relación de las creencias e idolatrías de los Indios y cómo veneraban a sus Dioses”, comprendió que el sistema religioso de los indios no se estructuraba a base de un determinado catálogo de dogmas vinculados entre sí sino que descansaba en una serie de relatos míticos. Ese era el esquema de sus creencias.

“De ahí, —dice Pedro Borges en su libro ‘Métodos misionales en la cristianización de América’— la razón por la que, al tratar de exponerles el contenido dogmático del cristianismo, no proceden los misioneros de una manera sistemática, sino a manera de historia. Del mismo modo que para demostrarles el origen demoníaco de sus ídolos no encuentran vía más apta que referirles también, a manera de historia, la caída de Lucifer con los ángeles malos y entroncar con ellos el origen de sus deidades”.

A pesar de esos aciertos, un error muy repetido en aquella primera evangelización del Continente fue creer simplísticamente, desde la fe católica aceptada como la única verdadera, que toda religión natural no es otra cosa que una distorsión de lo divino. Los tiempos contaban. Es, sin embargo, mucho más objetivo juzgarla positivamente como un fenómeno connatural al hombre de hondas raíces psicológicas. Una auténtica evangelización debe percibir los valores y antivalores de una cultura ("parte de la cual es lo religioso y quizás su mejor expresión") y reforzar aquellos y purificar éstos.

En el primer encuentro, por ejemplo en La Española, de la fe católica con la cultura taína, se allanó la religión existente y en su lugar se implantó un catolicismo fuertemente español, en sus énfasis y expresiones. La apreciación de lo religioso taíno fue bajo todos los aspectos negativa y el método evangelizador que emplearon, totalmente ajeno a la inculturación. Fenómeno que se repitió en la tierra firme. Entre nosotros concretamente fue una pena. Los principales elementos de la religión taína ofrecían al catolicismo la base fundamental para su aceptación y asimilación pero fueron rechazados.

La encarnación de lo nuevo religioso —el catolicismo— en la cultura religiosa existente habría presentado desafíos y problemas arduos pero no insolubles.

Poco a poco se fue haciendo esto, pero siempre con ciertas reservas. Con valoración más bien negativa de la religión y religiosidad naturales. El resultado real fueron frecuentes sincretismos de los cuales hay todavía algunos testimonios y ejemplos en el Continente.

Esta visión general, muy incompleta por cierto, de lo que fue la primera evangelización de América quedaría más incompleta aún si no hacemos por justicia referencia a los múltiples problemas económicos, científicos, jurídicos, políticos y teológicos que planteó el descubrimiento y la conquista y a los grandes hombres que intentaron darles alguna respuesta.

Baste citar a la Escuela de Salamanca con Francisco de Vitoria al frente, cuya influencia sería determinante para dilucidar esos nuevos desafíos que proponía América.

"La Escuela de Salamanca, dice Melquíades Andrés, acepta el reto de la intelectualidad de su tiempo. Por ello se plantea el problema del

método y fuentes teológicas: el del hombre y sus derechos personales, sociales y eclesiales, en tiempo de paz y de guerra, sea español o indio, blanco o negro, cristiano viejo o nuevo, viva en Europa o América". (Padre Melquifadés Andrés, Historia de la Iglesia en España, vol. III-2o., pág. 297).

Desde la cátedra salmantina Vitoria proclama que "los indios recién descubiertos son sujetos de derechos y deberes, porque son hombres, y esto, afirma, es anterior e independiente del Estado, la religión, la cultura, la situación de gracia o de pecado". En su análisis triunfa el concepto cristiano del hombre.

Impresiona la genialidad de las afirmaciones vitorianas precisamente por la claridad y valentía con que las hizo en aquella coyuntura histórica en sus célebres Relecciones de Indis, cuyos títulos son: De temperantia, De Indis, De iure belli.

Con toda propiedad y justicia se le considera el Padre del Derecho Internacional moderno.

Otro tanto habría que decir de numerosos misioneros cuyas quejas motivaron la promulgación de las Ordenanzas de Burgos en 1512-1513, que representan un notable avance en lo que se refiere a la enseñanza y al tratamiento de los indígenas. Lo mismo sucedería más adelante, sobre todo cuando se promulgaron las conocidas Leyes de Indias en 1542.

En evaluación serena, la evangelización primera del Continente cuidó mucho la comprensión de las verdades católicas; acentuó la vida sacramental (no olvidemos el desconcierto general provocado por la Reforma); cultivó con esmero las expresiones externas de la devoción que han marcado tan profundamente la religiosidad de nuestros pueblos; enfatizó el lugar privilegiado de María en la Historia de la Salvación y éste es otro de los aspectos más relevantes de esa misma religiosidad que hasta hoy perduran.

Esa primera evangelización se centró fuertemente en la conversión y perfeccionamiento progresivo del individuo.

Fue sensiblemente verticalista en la concepción teológica de la estructura interna de la Iglesia, en la espiritualidad que propugnó y en la pastoral que desarrolló.

Alguien dirá que, a pesar del esfuerzo denodado hecho por los misioneros y por quienes los respaldaban en España, como acabamos de ver, no logró llegar a las últimas consecuencias del amor y la justicia sobre todo en las relaciones sociales, políticas y económicas. Pero, esto, repito, más que culpa de la Iglesia lo fue de las circunstancias tan peculiares y difíciles en que tuvo que desarrollar su acción evangelizadora.

II. EVANGELIZACION "NUEVA" A LA LUZ DE MEDELLIN Y PUEBLA

Medellín como inicio y Puebla como culminación fueron un hito y el comienzo de una nueva era de la Iglesia Latinoamericana. No se debe olvidar, sin embargo, que detrás de Medellín y Puebla, inspirando y urgiendo, estuvo el Concilio Vaticano II. Puebla por otra parte, asumió decididamente la inmensa riqueza de la Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi", toda ella inspirada a su vez en el mismo Concilio.

Medellín no pretendió otra cosa que aplicar el Concilio a nuestro Continente. Por eso Medellín es ininteligible sin el Concilio Vaticano II.

Es justo que me detenga un poco a desentrañar el Concilio. Fue éste más que el final de una época, el inicio de una Edad o Era, como acabo de afirmar. No fue, en efecto, un Concilio de mera reafirmación, ajuste y reivindicación sino de apertura y cambio con miras a una profunda renovación de la Iglesia. Surgió así de él un nuevo talante de Iglesia, una nueva heurística teológica, unas nuevas o renovadas posiciones en puntos claves de la Iglesia y de la Cultura Moderna, una nueva estrategia pastoral y consecuentemente una nueva evangelización.

a) Surgió un nuevo talante.

La Iglesia, de una actitud muy trascendentalista pasó a una actitud más inmanentista sin dejar a un lado el trascendentalismo. De una actitud algo intransigente y acerada pasó a una actitud más comprensiva, indulgente y receptiva. De una actitud algo maniqueísta y pesimista respecto al mundo y al hombre pasó a una actitud optimista y abierta a ellos. De una actitud muy vertical y piramidal pasó a una actitud cogestiva y solidaria sin negar la autoridad. De una actitud defensora de la ortodoxia pasó a una actitud resaltante de la ortopraxis.

Todo esto, desde el principio, despertó encendidos entusiasmos en unos y estremecedores miedos en otros, olvidando que el principal agente de un Concilio es el Espíritu Santo, de acuerdo con nuestra fe.

b) Surgió una nueva heurística teológica.

El método inductivo (partir de la realidad para iluminarla con la luz de la fe) recibió carta de ciudadanía junto al método deductivo (partir de una o varias verdades conocidas para llegar lógicamente a verdades desconocidas y aplicarlas después de la realidad). Fue aceptado también el método ontogénico basado en el historicismo junto al método lógico y dialéctico.

Esto despertó también esperanzadas ilusiones en unos y no veladas protestas en otros.

c) Surgieron unas nuevas y renovadas posiciones en puntos claves de la Iglesia y de la Cultura Moderna.

Ante todo en la Cristología. El Cristo del Concilio Vaticano II no es tanto el Cristo MEDIADOR, tan resaltado siempre con toda verdad y fundamentación bíblica y en el que se basa la Soteriología clásica. El Cristo del Concilio es el Cristo RECAPITULADOR de la Carta a los Efesios, capítulo 1, versículos 9 y 10. En ellos dice San Pablo:

“Dios Padre nos ha dado a conocer el misterio de su voluntad, el designio amoroso que formó previamente en El para realizarlo cuando se cumplieran los tiempos: poner todas las cosas bajo una sola cabeza, Cristo, tanto los seres celestiales como los terrenos”.

El número 3 de la Constitución sobre la Iglesia puntualiza lo dicho:

“Vino, pues, el Hijo, enviado por el Padre que nos eligió en El, antes de la creación del mundo y nos predestinó a la adopción de hijos porque en El se complació RECAPITULAR todas las cosas”.

Una primera interpretación de recapitular (ἀνακεφαλαιῶσ, en griego) sería la de reponer en su estado primitivo las cosas desordenadas por el pecado. Es la interpretación de San Juan Crisóstomo, Tertuliano, San Jerónimo y otros. Es interpretación verdadera pero parcial. Recapitular en griego significa propiamente RESUMIR REMATANDO. En esta interpretación lo que quiere decir Pablo en la Carta a los Efesios, muy en consonancia con lo que dice en la Carta a los Corintios (I Cor. 8,3) y

en la Carta a los Coloneses (I, 15-18), es que Cristo ejerce sobre todo el universo una función de síntesis y remate, integrando, perfeccionando y culminándolo todo. En esta recapitulación entra el hombre, la sociedad, la historia, la tierra, el cosmos, la cultura. Es el fundamental planteamiento del Concilio.

Respecto al Espíritu Santo, el mérito del Concilio no está en la hondura especulativa sobre esa realidad sino en la insistencia con que se menciona su papel, lugar y acción en el origen y vida de la Iglesia y en el interior de cada creyente y aún todo ser humano. La Iglesia para el Concilio no es otra cosa que un Pentecostés sosegado pero continuo. Después de todo lo dicho por el Concilio es imposible hacer Cristología, Eclesiología, Escatología y abordar el tema de la Trinidad, de los Sacramentos y de la Gracia sin hablar del Espíritu Santo.

Concebida la santidad como radicalización progresiva de la presencia y acción del Espíritu Santo en nosotros, nuestra actitud debe ser de escucha y de fidelidad al Espíritu Santo que inspira y mueve de acuerdo al estado, carisma, situación y coyuntura histórica de cada uno y del mundo que le rodea. Es el profundo planteamiento del Concilio en el capítulo quinto de la Constitución sobre la Iglesia.

La función social del carisma, que proviene del Espíritu Santo, Espíritu de unidad, impone a todos el deber de recibir y de dar, de complementar y ser complementado. La totalidad de la acción del Espíritu Santo está distribuida y surge la suma y conjunción de los distribuido. Nadie posee ni la exclusividad ni la totalidad de El. Todo esto es el fundamento radical de la comunión y participación eclesial de la corresponsabilidad en la misión de la Iglesia. En esto se basan, también la espiritualidad y misión de los laicos.

Para entender el cambio profundo que ha dado la Eclesiología en el Concilio hay que fijarse en dos afirmaciones, entre muchas que son especialmente claves. Tales afirmaciones son que la Iglesia es Sacramento —signo e instrumento— de la salvación del mundo y que la Iglesia es pueblo de Dios. La primera cambia totalmente la relación Iglesia-mundo y la segunda cambia profundamente la vida interna de la Iglesia. En virtud de la primera la Iglesia no puede ser fin de sí misma y debe volcarse hacia los problemas del ser humano y del mundo y en virtud de la segunda se impone la coestión, la corresponsabilidad y la complementariedad de todos los que la integran bajo la autoridad de los pastores.

El Ser humano para el Concilio es la única creatura terrena a la que Dios ama por sí misma.

Ni producto del universo ni simple elemento de la sociedad, es en el cosmos y en la sociedad una Persona, es decir, un ser inteligente, consciente y libre. Imagen de Dios, ha sido constituido señor de la creación por ese mismo Dios y ha recibido de El la función de gobernarla, defenderla y ponerla a disposición de la gran familia humana.

Capaz de sabiduría puede retomarse por encima de la fascinación de lo sensible y visible y buscar lo verdadero, lo bueno y lo bello y lo trascendental que sobrepasa lo terreno y lo temporal.

La vida divina en él, a través del Espíritu Santo en él, perfecciona y colma la imagen de Dios que es el hombre a nivel de creatura.

De cara a la creación del ser humano debe ser siempre centro y cima de todos los bienes de la tierra.

El ser humano no es ni puede ser jamás un solitario. Tiene que vivir y desplegarse en relación múltiple con los demás.

El ser humano modelado por la cultura es, sin embargo, a su vez, autor y promotor, creador y purificador de ella.

Dios ha destinado la tierra y cuanto en ella se contiene a toda la familia humana. En consecuencia los bienes creados deben llegar a todos bajo la égida de la justicia y equidad y bajo el imperio de la caridad, amor desinteresado a los demás.

El ser humano es AUTOR, CENTRO Y FIN de toda la vida económica, política y social.

La comunidad política y la autoridad pública se fundamentan en la naturaleza humana y por lo mismo pertenecen al orden natural, previsto y establecido por Dios. La determinación del régimen político y la designación y modo de hacerla quedan a la libre opción de los seres humanos.

La paz en el mundo no se reduce a simple ausencia de guerras ni a equilibrio de fuerzas contrapuestas. Depende directamente de la manera concreta de amar a los demás con auténtico amor que produzca justicia y la sobrepase generosamente.

Amar al ser humano, de acuerdo al Concilio, no es simplemente proclamar su dignidad y pasmarse ante ella. Es amar al hombre concreto, sobre todo al más necesitado, en su situación y condiciones históricas. Esto exige continuamente "nuevos análisis y nuevas síntesis".

Si por autonomía de la realidad terrena se entiende que las cosas creadas y la sociedad misma tienen sus propias leyes y valor que el ser humano debe descubrir, respetar y ordenar, no hay nada que objetar. Esto, que es un reclamo imperioso de nuestro tiempo, responde plenamente al designio divino. Lo que resultaría, sin embargo, inadmisibles es que dicha autonomía se percibiese como absoluta independencia de Dios.

Respecto al ateísmo el Concilio distingue entre negación de Dios, duda acerca de su existencia, simple olvido, sustitución, protesta violenta contra la existencia del mal en el mundo y opacamiento de Dios, debido al apego excesivo a la tierra. En la génesis del ateísmo pueden tener no pequeña parte los propios creyentes en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa o con la exposición inadecuada de la doctrina o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social velan más que revelan el genuino rostro de Dios y de la religión.

La unidad entre lo humano y lo cristiano en razón de la fe será capaz de suprimir el escándalo de muchos hombres de hoy que viven alejados por eso del Cristianismo y de la Iglesia. Tanto si se desprecia la tierra por supuestos motivos de fe como si se descuida la fe en razón de la tierra, se llega al divorcio fatal entre cristianismo y vida. El divorcio entre la fe y la vida es uno de los más graves errores de nuestra época.

En virtud del principio de la catolicidad y de la voluntad salvífica universal del Padre, el Concilio cambia radicalmente la visión y actitud de la Iglesia respecto a los cristianos no católicos, a los creyentes no cristianos y a los judíos.

d) Surgió también en el Concilio una nueva estrategia pastoral y una nueva evangelización.

Resaltó el Concilio que la misión de la Iglesia en el mundo era la evangelización no sólo de los individuos sino de la cultura. Aclaró que evangelizar no era meramente proclamar sino transformar. Reclamó que en esta misión todos debían participar: obispos, sacerdotes, diáconos, religiosos y laicos. Subrayó que la Iglesia en el cumplimiento de su

misión en el mundo y en la sociedad no podía ser jamás ni coactiva (libertad de conciencia) ni reprimida o marginada (libertad religiosa). Consecuentemente a estos planteamientos la Iglesia debía adoptar nuevas tácticas y nuevo aire pastoral: incisivo y respetuoso; unitario y diferenciado; clerical y laico; histórico y trans-histórico; personal y social; vertical y horizontal.

Todo esto es lo que está presente y palpitante en Medellín y Puebla. Medellín —inicio— y Puebla —continuidad y culminación— no son otra cosa que la implantación decidida y mancomunada del Concilio en todo el Continente nuestro.

Dentro de la Iglesia Universal, la Iglesia latinoamericana puede gloriarse de haber tomado muy en serio la asimilación del Concilio. Su giro valiente hacia el hombre, la sociedad y la cultura se debe a la Constitución "Gaudium et Spes" y "Lumen Gentium". Tal giro y el partir de la realidad para la reflexión teológica ha llevado a nuestras Iglesias particulares a una clara opción por los pobres, a multiformes teologías de la liberación (algunas inadmisibles) y al compromiso solemne de evangelizar a fondo las culturas y subculturas de nuestro Continente. Todo esto supuesto, es clara la novedad de la evangelización de nuestras Iglesias particulares a partir de Medellín y Puebla. Una novedad que ha tenido pasmosos logros y también lamentables errores y desviaciones; prueba palpable de la limitación humana.

Medellín (los tiempos mandaban, tiempos muy convulsos sociopolíticamente) se centró excesivamente en la "Gaudium et Spes" y no reflexionó a fondo sobre la "Lumen Gentium". Esto hubiera evitado las tergiversaciones que más tarde se produjeron. Puebla asumió con el mismo ardor ambas Constituciones y tuvo la suerte de que la Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi" le allanase el camino y le marcasse el sendero. La deuda de Puebla con la Evangelii Nuntiandi es grande. Después de explicar que Cristo es el primer y mayor evangelizador y que la Iglesia es esencialmente evangelizadora, la Evangelii Nuntiandi precisa la esencia de la evangelización. Según ella evangelizar es llegar a todos los espacios del ser humano y transformarlos desde dentro (conciencia personal, conciencia colectiva, actividad humana, la vida toda). Es alcanzar y transformar criterios, valores y puntos de interés. Es penetrar la cultura y culturas del hombre. Es anunciar clara e inequívocamente el nombre, doctrina, vida, promesas, reino y misterio de Jesús de Nazareth, Hijo de Dios. Es dar testimonio vital. Es exigir adhesión del corazón y de la vida. Es introducir al evangelizado en una comunidad eclesial. Es convertir al evangelizado en evangelizador.

A continuación explicita el contenido, los medios, los destinatarios, los agentes y las condiciones fundamentales de la evangelización.

Medellín tocó temas vitales y neurálgicos para la encarnación del Concilio en Latinoamérica. Puebla asumió valientemente la globalidad y no tuvo temor a la novedad que incluía la evangelización que los nuevos tiempos requerían. La novedad está en la riqueza y complejidad de la evangelización, en aspectos o nuevas dimensiones del contenido perenne y en el modo de realizarla.

Para Puebla, sobre las huellas del Concilio y de la *Evangelii Nuntian-di*, evangelizar es proclamar y realizar la "salvación". La realización de la salvación incluye la conversión y transformación del hombre y de todas sus expresiones humanas: valores, normas, costumbres, leyes, acciones, mecanismos, organismos e instituciones. Para ello es necesaria una evangelización que despierte, avive, ajuste, dinamice y encarne históricamente la fe. Puebla es consciente que la fe católica del Continente tiene graves quiebras, fisuras y mixtificaciones que hay que superar. Consecuentemente presenta y precisa los elementos o dimensiones —perennes unos y novedosos otros— de una eficaz evangelización hoy en Latinoamérica.

Veamos cuáles son esos elementos o dimensiones:

1. Un concepto correcto y sano de Dios fundamentado en la Revelación.
2. Una concreta y correcta concepción de Cristo, revelador y salvador-liberador; de la Iglesia depositaria y actualizadora de esa salvación-liberación, y del ser humano, destinatario y protagonista de esa salvación.
3. Una salvación que sea trascendente e immanente, temporal y eterna, histórica y escatológica en mutua dependencia. La dimensión immanente, temporal e histórica exige que la salvación sea inculturada, es decir, que llegue al modo particular como cada pueblo o grupo vive y cultiva sus relaciones con la naturaleza, de los hombres entre sí, y con Dios; que penetre los valores que lo animan y consolidan y los antivalores que lo debilitan y el conjunto de formas a través de las cuales esos valores y antivalores se expresan y configuran: costumbres, normas, leyes, lenguaje, instituciones, estructuras de convivencia social. La inculturación, por su parte, exige que tal

salvación (y por lo tanto la evangelización) sea siempre y coyunturalmente de manera muy especial hoy en Latinoamérica.

- liberadora
- promotora del ser humano
- comprometida
- crítica de las ideologías a partir de su concepción del hombre y de la sociedad.
- forjadora de hombres capaces de hacer historia, que impulsen eficazmente con Cristo la historia hacia el Reino de Dios en la tierra.

4. Elemento de la evangelización nueva según Medellín y sobre todo Puebla que estamos describiendo: una "salvación" que a ejemplo de Cristo nuestro modelo y maestro, opte preferencialmente por los pobres, es decir, por la supresión de la pobreza inhumana e injusta destruyendo las causas de ella, y por la prevalencia de la ennoblecedora "pobreza evangélica".
5. Una salvación que integre dentro de la Iglesia, dinámicamente, diversos carismas y servicios complementarios, haciendo de la Iglesia una réplica del misterio de comunión y participación trinitaria.
6. Una salvación, que de acuerdo con la santidad que ofrece y de la cual es portadora, exija perfección creciente en el amor vivificado por la caridad según el estado de vida, oficio y situación y exija también se recurra a la "liturgia" (sacramentos, oración y piedad).
7. Una salvación misionera difusiva y expansiva en virtud del llamamiento universal a su participación. Todos los que han aceptado la salvación, se han hecho partícipes, desde su carisma y a través de su carisma y oficio, de la misión evangelizadora de la Iglesia. Es exigencia de la vocación y misión evangelizadora el recurso a los medios eficaces: Medios de comunicación social, acción continua sobre los constructores de la sociedad pluralista.
8. Una salvación, honda y vasta, que se realice bajo el dinamismo del Espíritu Santo. La salvación es obra del amor gratuito de Dios, de su gracia que por parte de Dios es siempre eficaz.
9. La vivencia de la fe, la realización de la salvación, la implantación del Reino es un proceso. El ritmo en los procesos debe ser siempre

respetado y jamás violentado. Las consecuencias son siempre fatales cuando el ritmo es artificialmente alterado.

Fieles al impulso y compromiso de Medellín y Puebla las Iglesias particulares de América Latina han sorprendido al mundo con su dinamismo y creatividad. Buena parte, sin embargo, de nuestro compromiso está todavía por realizar y por llegar a la perfección. Sería imperdonable contentarse con lo hecho. Sería grave error creer que en Medellín y Puebla está ya todo contenido. Nuevos y apremiantes retos demandan de nosotros derroche de energía y creatividad. La respuesta a esos retos debe ser parte de la nueva evangelización que los tiempos reclaman.

Voy a apuntar algunos de esos desafíos:

Ante todo, el fenómeno de la secularización, presente ya entre nosotros y amenazador de cara al futuro.

En segundo lugar, el desafío fundamental de la cultura y de las subculturas prevaletentes en el Continente.

En tercer lugar, nos preocupa la agresividad y proliferación de sectas y grupos religiosos diversos que están minando el sustrato católico de nuestros pueblos.

En cuarto lugar no podemos ser indiferentes al relativismo moral y al amoralismo que invade prácticamente todo el tejido social y va penetrando en todas las culturas. Frente a esto tenemos que armarnos del coraje de llamar al pecado por su nombre, sea cual sea éste y sean quienes sean quienes los cometen o promueven, invitando obviamente, en la línea de Jesús en el Evangelio, a la conversión.

En quinto lugar, la creación real de la Comunidad Latinoamericana, la unión de los Estados y los pueblos que la componen.

Europa con mayores dificultades ancestrales y antagonismos más profundos que los nuestros, nos está dando alto ejemplo y nos está señalando el camino: Mercado Común, Parlamento Europeo y derribo de fronteras.

Disgregados y enfrentados unos con otros no seremos otra cosa que un puñado de enanos. Unidos y solidarios y múltiplemente relacionados podemos ser un gigante. En el logro de esta meta, tan conforme con el

designio divino, la Iglesia Latinoamericana tiene una importantísima cita con la historia al cabo de quinientos años de haber recibido la luz del Evangelio y en los umbrales del tercer milenio.

Cae dentro de su misión promover este ideal y ella misma puede presentar gallardamente la experiencia exitosa del CELAM.

El CELAM no es un sueño ni una utopía. Es una palpante y promisoría realidad que puede y debe estimular a nuestros países. Gracias al CELAM las Iglesias particulares de América Latina han conseguido logros que hubieran sido imposibles sin esta instancia.

No es fácil el reto, pero a la Iglesia no le debe faltar ni visión ni osadía ni constancia ni habilidad. A su favor está hoy en Latinoamérica la confianza de que goza la Iglesia, en mayor o menor grado, en todas nuestras naciones. Esto más que un gozo es una responsabilidad.

Crear el bloque latinoamericano, sin embargo, no debe ser una meta definitiva, hay que ir poniendo ya en el horizonte de todos los seres humanos y de todos los pueblos la unión planetaria, la solidaridad y conjunción de energía y empeños de toda la gran familia humana, una y varia. La unidad debe crear unión y la diversidad riqueza. Es claro que la unión planetaria se fundamenta en principios fuertemente cristianos. Es deber nuestro enarbolarlos.

Termino ya. Dice San Pablo en la Segunda Carta a Timoteo: "Nos ha dado Dios un Espíritu de temor sino un Espíritu de valentía, amor y coraje" (2 Tim. 1, 7) ¡Que jamás decline en nosotros esa valentía, amor y coraje! Estaríamos oponiéndonos a su fuente que es el Espíritu Santo.

La valentía, el amor y el coraje, por otro lado, son parte egregia de esa nueva evangelización en la que estamos empeñados.

"Evangelización nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión", como nos decía el Santo Padre Juan Pablo II en Puerto Príncipe en marzo de 1983 y nos reiteró en Santo Domingo en octubre de 1984, cuando inauguró la novena de años preparatoria de la celebración del Quinto Centenario de la primera Evangelización de nuestra América.

LA CATEQUESIS LATINOAMERICANA AL IMPULSO DE MEDELLIN Y PUEBLA

Mons. Paulo E. Andrade Ponte
Arzobispo de São Luis do Maranhão
Presidente DECAT

- DM - Documento de Medellín, CELAM
- DP - Documento de Puebla, CELAM
- DQ - Documento de Quito "La Comunidad catequizadora en el presente y futuro de America Latina" (1982)
DECAT - CELAM
- LC - "Líneas Comunes de Orientación para la Catequesis en América Latina" (1985), DECAT - CELAM

Introducción

En estos últimos veinte años, la Catequesis de América Latina presenció la constitución y afirmación de una conciencia pastoral latinoamericana y la adopción de líneas operacionales de gran importancia eclesial.

Las dos Asambleas Episcopales, Medellín (1968) y Puebla (1979) son las fuentes de donde brotó un vasto movimiento de reflexión y acción que no solamente tuvo como meta "aplicar" en nuestro continente latinoamericano las líneas renovadoras del Concilio Vaticano II, sino también consiguió re-crear el Concilio en las concretas coordenadas históricas de América Latina, particularmente mediante una decidida toma de conciencia de las profundas transformaciones socio-culturales del continente y la decisión de encarnar el testimonio evangélico en las reales aventuras históricas de nuestro pueblo.

En lo concerniente a la catequesis, el movimiento renovador post-conciliar se exprime sobre todo, aún no de modo exclusivo, en algunos hechos emergentes de gran significación.

Ante todo, es necesario recordar la *Semana Internacional de Catequesis* (1968) que marcó un giro importante en todo el movimiento catequético mundial, pero que representó particularmente para América Latina un salto al frente, rumbo a la plena inculturación del dinamismo educativo de la fe.

Celebrada pocos días después la Asamblea del CELAM, realizada en Medellín, utilizó ampliamente los resultados de la semana, elaborando el documento 8o. de sus conclusiones, dedicado a la catequesis, documento pequeño, esencial, pero denso de contenido. Fue un impulso decisivo para la apertura de una nueva era catequética en América Latina.

El decenio que separa a Medellín de Puebla será caracterizado por la progresiva asimilación y maduración de las opciones de Medellín, no sin tensiones, perplejidades y polémicas, provocadas comprensivamente por una novedad de planteamiento catequético que encontró muchos no preparados y otros tal vez, demasiado entusiasmados.

La Asamblea de Puebla, que representó, en general, una reflexión más serena y una consolidación de las líneas de Medellín, representa también para la Catequesis, un *lugar* eclesial y magisterial de primera importancia. Esto todavía no tanto por los números del documento final dedicados a la catequesis, sino sobre todo por las opciones referentes a la evangelización, que abre nuevas y expresivas perspectivas para el ejercicio de la catequesis. Trazo inconfundible de la orientación pastoral de América Latina —afirmado claramente ya en Medellín— es la *admisión de la realidad latinoamericana y su proceso histórico* como lugar de realización del misterio salvífico que la Iglesia debe anunciar y testimoniar. Dando continuidad a la dinámica de la eclesiología del servicio que maduró en el Vaticano II, especialmente en la *Gaudium et Spes*, la Iglesia Latinoamericana pretende redescubrir su misión en la realidad histórica de los pueblos latinoamericanos, sujeta a las transformaciones aceleradas y, en contraposición a una situación de injusticia en cierto sentido institucionalizada.

Se puede decir, consecuentemente, que, a partir de Medellín, la Iglesia Latinoamericana adquirió la *conciencia de su originalidad* en el gran concierto de la Iglesia universal. Si antes las fórmulas teológicas y pastorales presentes en el continente eran simplemente tomadas o adaptadas de la experiencia europea, la Iglesia Latinoamericana se encaminó decididamente por la vía de la búsqueda de medios propios, más correspondiente a su genio cultural histórico.

Todas estas características e instancias metodológicas repercuten en el campo de la catequesis y de la refelexión catequística. En este sentido se puede decir que América Latina ya dió pasos notables en el proceso de "inculturación" de la educación de la fe de que hablaron particularmente los Sínodos de los Obispos de 1974 y 1977.

Momento importante de evaluación de nuestra catequesis en este período fue la *1a. Semana Latinoamericana de Catequesis* que se realizó en Quito, del 3 al 10 de octubre de 1982, promovido por el Departamento de Catequesis del CELAM, con el objetivo de reunir, en síntesis prospectiva, lo que ya venía madurando en la catequesis del continente, con las iluminaciones de Medellín y Puebla.

La Semana se propuso fundamentalmente realizar una *lectura catequética* de gran parte del documento de Puebla. De ahí que sus reflexiones y conclusiones se limitan en reafirmar, para la acción catequética, las orientaciones de la Asamblea de Puebla.

En 1985 el DECAT-CELAM publicó el documento *Líneas Comunes de Orientación para la Catequesis en América Latina*, llegando al encuentro de un deseo del Episcopado Latinoamericano manifestado particularmente en la 18a. Asamblea Ordinaria del CELAM, celebrada en Talca, Chile, 1981 y en la 19a., celebrada en Puerto Príncipe, Haití, 1983. Este documento, que no pretende ser un directorio catequético, procura retratar la catequesis latinoamericana, poniendo en evidencia sus trazos particulares, su identidad, sus tensiones y opciones, sin dejar de presentar una síntesis del mensaje cristiano, acompañado de orientaciones metodológicas. El documento se detiene de modo especial en dos puntos que aún hoy, son grandes desafíos: la catequesis frente a la *religiosidad popular* (todo el capítulo 5o.) y la *formación de catequistas* (todo el capítulo 8o.).

Las grandes opciones de la Pastoral Latinoamericana

La Catequesis se encuentra en el centro de la acción pastoral de la Iglesia. Como tal, constituye un factor principal de renovación eclesial y es condicionada, al mismo tiempo, por el contexto pastoral global en que está incerta. Por eso parece ser conveniente tener delante de los ojos el horizonte de las opciones pastorales que maduraron en los últimos años en nuestro continente. No se pretende presentar un cuadro completo, sino recordar aquellas acciones más importantes que pueden particularmente influir en la figura y en las funciones de la catequesis. Estas opciones pueden ser sintetizadas en las siguientes:

Opción por la evangelización

El redescubrimiento de la evangelización como misión esencial de la Iglesia y eje central de su actividad, hace parte de la conciencia eclesial, como confirma el mismo tema general de la Asamblea de Puebla: "la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina". Es enorme el alcance pastoral de esta opción fundamental: significa declarar terminada la época de la "cristiandad", o sea, es necesario no solamente un empeño en el campo litúrgico sacramental y moral sino también, y sobre todo, en el proceso que se propone despertar y educar la fe, como una gran obra de evangelización misionera.

El documento *Líneas Comunes* reafirma la necesidad urgente de una catequesis misionera "que proclame y proponga la Buena Nueva para suscitarla, despertarla y llevar a la conversión" (LC 57).

Opción por los pobres

Repitiendo las palabras de Juan Pablo II en México, la Asamblea de Puebla reafirmó la voluntad de la Iglesia de querer mantenerse libre de toda complicidad o sumisión, para poder "optar sólo por el hombre" (DP 551). Está también explícita esta escogencia en la opción preferencial de los pobres, como continuidad de las decisiones de Medellín: "afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación" (DP 1134).

La catequesis debe contribuir para que esta opción pastoral se torne efectiva, o sea, "para que la Iglesia Latinoamericana asuma y viva su compromiso de la opción preferencial por los pobres", pues "viviendo realmente esta opción es que la Iglesia da continuidad al plan salvífico de Dios, que busca la liberación integral del hombre, transformando las estructuras de egoísmo y de pecado de nuestro continente" (DQ, conclusiones III, 8). Es dentro de la opción preferencial por los pobres que nuestra catequesis transmite la doctrina social de la Iglesia de manera más explícita (LC 16).

Opción por la liberación

Todos sabemos lo que significó y significa para América Latina la opción de Medellín por la *liberación integral* del hombre, así como las dificultades y polémicas que la práctica liberadora encuentra. Puebla

quiso confirmar esta opción liberadora, sin embargo con la preocupación de aclarar y discernir lo que es una auténtica liberación integral del hombre a la luz del evangelio (DP 407-506). La opción liberadora, a la luz de la centralidad de la evangelización, se torna opción prioritaria para una *evangelización liberadora*.

“El mejor servicio al hermano es la evangelización que lo dispone a realizarse como hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente” (DP 1145).

Opción por la religiosidad popular

Superando la tentación de cerrarse en una pastoral elitista de pequeños grupos o movimientos especializados, la América Latina tomó conciencia, a lo largo de todo el período post-conciliar, de la importancia de la religiosidad popular y de la necesidad de discernir los valores que en ella se encuentran y de distinguirlos de los trazos enajenantes que en ella se esconden. Es en esta perspectiva que se propone la tarea pastoral de evangelizar la religiosidad popular (DP 457-459), emprendiendo una “labor de pedagogía pastoral, en la que el catolicismo popular sea asumido, purificado, completado y dinamizado por el Evangelio” (DP 457).

En la línea del documento de Puebla, el documento de Quito recomienda a los catequistas que reflexionen sobre las diversas expresiones de religiosidad popular para que descubran los valores de fe, esperanza, amor a Dios y al prójimo, de reparación y reconciliación que existen en la devoción del pueblo. El documento destaca, en este cuadro, la devoción mariana y las tradiciones religiosas familiares (DQ IV, 10).

El capítulo V de Líneas Comunes, dedicado integralmente a esta opción, presenta la religiosidad popular como un valor muy importante que la catequesis precisa tener en consideración y tomarla como punto de partida para el anuncio de la Palabra de Dios. Ofrece enseguida, criterios catequéticos y orientaciones pedagógicas y metodológicas.

Opción por la evangelización de la cultura

Es el proceso de adopción y purificación, de encarnación y conversión que el anuncio del Evangelio debe realizar en el cuadro histórico de las culturas latinoamericanas, de modo a superar los defectos de la pastoral de importación y otros eclécticismos indignos del evangelio. Puebla se hace promotora de una evangelización que busca “alcanzar la raíz de la cultura, la zona de sus valores fundamentales, suscitando una conver-

sión que pueda ser base y garantía de la transformación de las estructuras y del ambiente social” (DP 388).

El documento de Quito añade que en la cultura existe una Palabra de Dios con la cual la comunidad catequizadora debe sintonizarse, teniendo una constante actitud de escucha, admiración y contemplación frente a todo lo que es justo, noble y bueno que en ella se encuentra. “Es preciso por tanto —dice el documento— que nos acerquemos con vivo amor y respeto a las culturas indígenas, afroamericanas, y a las sub-culturas campesina, urbana, obrera y juvenil, así como a la civilización tecnológica” (DQ IV, 10).

Por su parte, el documento Líneas Comunes añade que “la inculturación como inserción del Evangelio en la cultura de los pueblos es continuación de la Encarnación, que asume lo positivo y purifica lo negativo de las realidades humanas” (LC 24), recordando todavía que “evangelizar una cultura o sub-cultura no significa imponer otra” (LC25).

Opción por la juventud

En un continente en que los jóvenes constituyen la inmensa mayoría de la población, la Iglesia tiene conciencia de la importancia pastoral de los jóvenes no solamente en cuanto objeto de la acción pastoral, sino también como protagonistas: “los jóvenes deben sentir que son Iglesia, experimentándola como lugar de comunión y participación” (DP 1184). De ahí una solemne y clara opción pastoral: “la Iglesia confía en los jóvenes. Son para ella su esperanza. La Iglesia ve en la juventud de América Latina un verdadero potencial para el presente y el futuro de su evangelización”. Viendo verdaderamente en la juventud una fuente de dinamismo del cuerpo social, y especialmente del cuerpo eclesial, “la Iglesia hace una opción preferencial por los jóvenes en orden a su misión evangelizadora en el Continente” (DP 1186).

Opción por las comunidades eclesiales de base y por los nuevos ministerios

Las comunidades eclesiales de base (CEBs), creación original de la Iglesia Latinoamericana, son hoy una realidad de importancia decisiva en la reconstrucción del tejido eclesial de América Latina. No obstante los numerosos problemas ligados a su presencia y actividad, Puebla vio en ellas un motivo de alegría y esperanza, reconociendo que se tornaron en poco tiempo, en un foco de evangelización, agentes de liberación y

desarrollo (DP 96). Los Obispos Latinoamericanos no se limitan en afirmar su valor, sino que las hacen objeto de opción pastoral: "como pastores, queremos decididamente promover, orientar y acompañar las Comunidades Eclesiales de Base, según el espíritu de Medellín y los criterios de *Evangelii Nuntiandi*, No. 58" (DP 684). En referencia, todavía no exclusiva, al desarrollo de las CEBs, hay también un florecimiento de nuevos ministerios, particularmente de laicos, que representan un aspecto significativo y promisor de la acción pastoral latinoamericana.

Los participantes de la 1a. Semana Latinoamericana de Catequesis de Quito, constataron que en nuestro continente, de algunos años para acá, "han surgido como un don del Espíritu Santo, las comunidades eclesiales de base". Reconocieron que aún no existiendo en todos los países, todavía, "en otros se dan con las características propias de cada cultura, de cada realidad social y con diferentes procesos de maduración" (DQ 3,2).

Opción por la comunión y participación

Es el hilo conductor de la tercera parte del documento de Puebla, y resume, en cierto sentido, el ideal pastoral de una Iglesia que quiere colocarse al servicio del proyecto unificador de Dios, no de forma abstracta, sino en su conciencia de deber luchar para alejar las causas estructurales e individuales que impiden la verdadera participación en la sociedad y en la Iglesia. En este sentido, es una opción global que se liga orgánicamente a las exigencias de la evangelización y la liberación.

Este cuadro de opciones pastorales aquí presentado no está, ciertamente completo, pero parece suficiente para definir el *terreno pastoral* en que florece y madura la catequesis latinoamericana. Es a la luz del dinamismo evangelizador y liberador de la acción pastoral de nuestro continente y en la vivencia de sus opciones que podemos descubrir la identidad y originalidad de nuestra renovación catequética.

La identidad de la catequesis latinoamericana

Si preguntamos cuáles son los trazos o dimensiones que caracterizan —por lo menos aproximadamente— la nueva fisonomía de la catequesis latinoamericana, tal vez no estemos lejos de la verdad si enumeramos los siguientes cualificativos: situacional, liberadora, evangelizadora, cristo-céntrica, bíblico-existencial, comunitaria, permanente. Procuremos explicitar brevemente el significado de estos términos.

Catequesis situacional

Es la más conocida y la mayor novedad del documento catequético de Medellín, el aspecto más original de la renovación catequética latinoamericana, el cambio cualitativo que después encontró en su realización el entusiasmo de no pocos. Catequesis "situacional", de la situación —también llamada catequesis "profética"—, significa no solo que la atención se dirige para el "hombre en situación" como sujeto de la catequesis, no solo que la catequesis debe ser fiel al "hombre latinoamericano" (DP 996), sino también que la situación —o sea, los problemas concretos, las necesidades y las esperanzas de los hombres— debe tornarse **contenido** de la catequesis. Medellín exprimió esta exigencia en términos inolvidables:

"La catequesis actual debe asumir totalmente las angustias y las esperanzas del hombre de hoy, a fin de ofrecerle las posibilidades de una liberación plena, las riquezas de una salvación integral en Cristo, el Señor. Por ello debe ser fiel a la transmisión del Mensaje Bíblico, no solamente en su contenido intelectual, sino también en su realidad vital encarnada en los hechos de la vida del hombre de hoy. Las *situaciones históricas* y las aspiraciones auténticamente humanas forman parte indispensable del contenido de la catequesis" (DM 8, 6).

Es preciso todavía reconocer que no siempre, en la práctica concreta, se supo evitar el peligro del unilateralismo y reduccionismo indebidos, como reconoce el mismo documento de Puebla (DP 998). Pero la solución no está en contraponer una catequesis de la situación a una catequesis del mensaje, una catequesis como iluminación de la vida a una catequesis doctrinal, sino en superar toda dicotomía y falsa oposición. El documento de Puebla dice textualmente: "Se cae a menudo en dualismos y falsas oposiciones como entre catequesis sacramental y catequesis vivencial; catequesis de la situación y catequesis doctrinal. Por no ubicarse en un justo equilibrio, algunos han caído en el formulismo y otros en lo vivencial sin presentación de la doctrina: Hay quienes han pasado del memorismo a la ausencia total de memoria" (DP 988).

A la luz de estos principios, "Líneas comunes" enseña que la catequesis "deberá presentarse como la revelación del sentido profundo de la vida, como la interpretación de la existencia a la luz de la Palabra de Dios. Por eso, el contexto social está siempre presente". "El Catequista, no deberá, por lo tanto, ser solamente un perito en *divinidad* (buen conocedor de la Biblia y de la Tradición de la Iglesia), sino también un "perito en *humanidad*", sensible a los problemas del hombre de hoy, comprometido con la "opción por los pobres". (LC 19).

Catequesis liberadora

Porque fiel al hombre en situación la catequesis asume necesariamente su estado de injusticia y opresión para tornarse en instrumento de liberación integral. Aquí también Medellín pronunció palabras incisivas:

“América Latina vive hoy un momento histórico que la catequesis no puede desconocer: el proceso de cambio social, exigido por la actual situación de *necesidad e injusticia* en que se hallan marginalizados grandes sectores de la sociedad. Las formas de esta evolución global y profunda podrán ser diferentes *progresivas o más o menos rápidas*. Y es tarea de la catequesis ayudar a la evolución integral del hombre, dándole su auténtico sentido cristiano, promoviendo su motivación en los catequizados y orientándola para que sea fiel al Evangelio (DM 8, 7).

Puebla aún reconociendo las tensiones y problemas que esta opción acarrea, vuelve a insistir, considerando que la situación no sólo continúa en ser dramática (DP 27-50) sino que se tornó peor (DP 46). En este contexto, la evangelización liberadora es la respuesta necesaria al “desafío” de la situación (DP 90), la respuesta al “grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos” (DF 87).

Estas orientaciones fueron reafirmadas en el documento de Quito (“conclusiones” 3,4) y en el documento Líneas Comunes donde se lee: “la catequesis al hacer discípulos del Señor Jesús, es una obra de concientización y de liberación, con miras al compromiso en favor de un mundo más conforme al Plan de Dios”. Líneas comunes ve en la dimensión liberadora de la catequesis su aspecto comprometedor y promocional, como mediación de la Palabra de Dios, que revela, de forma privilegiada, el proyecto de liberación total del hombre (cf. LC 20).

Catequesis evangelizadora

La expresión, tal vez insólita en el pasado, ya aparece en el documento catequético de Medellín, donde se dice que la catequesis “tiene que ser eminentemente *evangelizadora*, sin presuponer una realidad de fe, sino después de oportunas comprobaciones” (DM 8,9). Y presenta las motivaciones pastorales:

“El hecho del que sean bautizados los niños pequeños confiando en la fe de la familia, ya hace necesaria una *evangelización de los bautiza-*

dos, como una etapa en la educación de su fe. Y esta necesidad es más urgente, teniendo en cuenta la desintegración que en muchas zonas ha sufrido la familia, la ignorancia religiosa de los adultos y la escasez de comunidades cristianas de base" (ibid.).

La opción aparece claramente reafirmada en Puebla, que habla de la catequesis como una "obra evangelizadora" (DP 992) e incluye la *conversión* entre los objetivos del proceso permanente de la catequesis. (DP 1007).

Catequesis cristocéntrica

La exigencia del cristocentrismo, que pertenece a la historia general de la renovación catequética adquiere, en América Latina, un significado particular, en cuanto no se preocupa apenas en garantizar la fidelidad al centro unificador del mensaje cristiano, pero ve en Cristo la síntesis perfecta de lo humano y divino, de historia y eternidad, de inmanente y trascendente que permite a la catequesis encontrar el punto de convergencia y superar los tradicionales dualismos de una religiosidad desencarnada y hasta alienante. Conviene referir también aquí las conocidas expresiones del documento de Medellín:

"Sin caer en confusiones o en identificaciones simplistas, se debe manifestar siempre la unidad profunda que existe entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre; entre la historia de la salvación y la historia humana; entre la Iglesia, Pueblo de Dios, y las comunidades temporales; entre la acción reveladora de Dios y la experiencia del hombre; entre los dones y carismas sobrenaturales y los valores humanos. Excluyendo así toda dicotomía o dualismo, en el cristiano la catequesis prepara la realización progresiva del Pueblo de Dios hacia su cumplimiento escatológico que tiene ahora su expresión en la liturgia" (DM 8,4).

Como trató ampliamente Puebla en la parte central del documento final, la fidelidad a Cristo como imagen del Padre y como revelador de la dignidad y destino del hombre y como Señor de la Historia debe conferir a todo esfuerzo evangelizador la garantía de unidad e integridad, y la fidelidad al proyecto de liberación integral.

"El pueblo latinoamericano —se lee en el documento de Quito— profundamente religioso, cree en su mayoría en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, centro de toda nuestra catequesis. Nuestra

comunidad presenta, en su catequesis, el Plan de amor de Dios Padre, que envía a su Hijo Jesucristo, Evangelio suyo, para hacer progresivamente presente el Reino de Dios, en el hoy de América Latina" (Conclusiones III,6).

Catequesis bíblico-existencial

El encuentro de la Biblia con la realidad existencial del pueblo latinoamericano es una respuesta sustancial a una de las exigencias más sentidas en la actual problemática catequética: la cuestión del lenguaje. Crece en América Latina el esfuerzo de aproximar el pueblo a la lectura de la Sagrada Escritura. El documento de Puebla reconociendo "un amor más acendrado a la Sagrada Escritura como fuente principal de la catequesis" (DP 981), reafirma después en las indicaciones pastorales el Primado de la Biblia como fuente de catequesis (DP 1001). Pero, de otra parte, existe también conciencia de la necesidad de encarnar el lenguaje en las categorías existenciales de los hombres de hoy, "dando la palabra al Pueblo de Dios" y encarnándose en su cultura: "la fidelidad al hombre latinoamericano exige de la catequesis que penetre, asuma y purifique los valores de su cultura. Por lo tanto, que se empeñe en el uso y adaptación del lenguaje catequístico" (DP 996).

Puebla hace resonar una instancia ya fuertemente escuchada en Medellín donde el problema del lenguaje fue percibido, mucho más allá de una simple cuestión de palabras, como condición para que el mensaje de la Iglesia sea para cada uno buena noticia para el hombre en situación. Es por eso que no basta simplemente repetir o explicar el mensaje: "sino que hay que expresar incesantemente de nuevas maneras, el Evangelio en relación con las formas de existencia del hombre, teniendo en cuenta los ambientes humanos étnicos y culturales y *guardando siempre fidelidad a la Palabra revelada*" (DM 8,15).

El documento de Quito reconoce que hubo un intenso despertar bíblico en América Latina en los últimos tiempos, como expresión del interés del Pueblo de Dios en volver a las fuentes de la revelación. Reafirma el documento la necesidad de "apoyar todos los esfuerzos que se están haciendo para llevar la Biblia a todos los lugares, ambientes y personas que forman la comunidad eclesial (en especial la familia, la escuela y la juventud) a través de cursos, encuentros, estudios especiales y círculos bíblicos" (DQ 3,4).

Catequesis comunitaria eclesial

En nuestro continente la renovación de la catequesis siempre caminó paso a paso con el empeño y la reflexión general para promover la conciencia eclesial y la formación de nuevas formas de comunidad. Es por eso que los documentos referentes a la catequesis colocan en primera línea la *dimensión comunitaria* de la catequesis (cf. DM 8,10) y las exigencias de *fidelidad a la comunión eclesial*. Particularmente Puebla, tan sensible al tema de la "comunión y participación", acentuó eficazmente diversos aspectos de esta fidelidad.

En cuanto obra de la Iglesia la catequesis es *responsabilidad de todos* en la Iglesia. Puebla considera un hecho positivo, en el ámbito del desarrollo de la catequesis, el "redescubrimiento de su dimensión comunitaria de tal modo que la comunidad eclesial se está haciendo responsable de la catequesis en todos sus niveles: la familia, la parroquia, las comunidades eclesiales de base, la comunidad escolar y en la organización diocesana y nacional" (DP 983).

Se insiste, por eso, en la necesaria colaboración de todos, "cada uno según su ministerio y carisma. Sin eludir responsabilidades apostólicas y misioneras, para que en la catequesis la Iglesia edifique a la Iglesia" (DP 993).

La catequesis tiene la tarea de *construir la comunidad eclesial* y, por eso, requiere sensibilidad comunitaria entre todos los miembros de la comunidad: "La obra evangelizadora que se realiza en la catequesis exige la comunión de todos: pide ausencia de divisiones y que las personas se encuentren en una fe adulta y en un amor evangélico. Una de las metas de la catequesis es precisamente la construcción de la comunidad" (DP 992).

Exigencia fundamental de la catequesis es la *fidelidad a la Iglesia* y la *comunión con la Iglesia*. Es recordado así el gran principio de la eclesialidad de la catequesis como anuncio y testimonio que sólo tiene sentido cuando es hecho en nombre de la Iglesia y como expresión del signo eclesial en su globalidad. Se recuerda, por eso, que quien catequiza "con su labor edifica continuamente la comunidad y transmite la imagen de la Iglesia", y que debe hacerlo, en unión con los Obispos" (DP 995).

El documento *Líneas Comunes* que dedica todo el capítulo VII al tema "la comunidad catequizadora y los lugares de catequesis" se detiene en presentar la función catequética de la Iglesia particular, de la parroquia, de la familia y de la escuela, reconociendo todavía que las CEBs surgieron, de algunos años para acá, como un don del Espíritu Santo y crecieron como respuesta a la necesidad de vivir la experiencia de Iglesia en el seno de la comunidad, sobre todo en sociedades masificadas, como las grandes ciudades. El documento considera las CEBs como "lugares privilegiados para desarrollar procesos catequéticos más comunitarios y permanentes" (LC 169).

Catequesis permanente

Puebla, finalmente, subraya el carácter de proceso permanente y dinámico de la catequesis, la cual debe llevar a un proceso de conversión y crecimiento permanente y progresivo en la fe (DP 998).

El carácter *permanente* de la catequesis es una conquista del movimiento catequético contemporáneo que incluye la superación de la polarización infantil y del carácter casi exclusivo de ciertos ambientes, especialmente la escuela y la parroquia, como lugares de catequesis. Se puede decir que en América Latina ya se tomó conciencia de que la catequesis, en cuanto proceso permanente,

- debe acompañar *todas las edades de la vida*, del niño al anciano (DP 1011);
- debe garantizar *todas las etapas y momentos* del crecimiento de la fe: conversión, fe en Cristo, vida de comunidad, vida sacramental y compromiso apostólico (DP 1007);
- Debe crear una *coordinación orgánica*, "por la mutua integración entre sí de las comunidades o instituciones que catequizan, a saber: la familia, la escuela, la parroquia, los movimientos y las diversas comunidades o grupos" (DP 1011).

Estas orientaciones fueron reafirmadas en los dos documentos catequéticos del CELAM (cf. DQ 4,1 y LC 18).

No es difícil imaginar (aunque no sea fácil investigar y evaluar) las consecuencias renovadoras que estas afirmaciones acarrearán a nuestra mentalidad pastoral y al ejercicio concreto de la actividad catequética en nuestro continente.

Queda todavía mucho por hacer, particularmente en lo que se refiere a la catequesis de adultos como continuación del proceso permanente de educación de la fe.

Agentes, lugares e instrumentos de la catequesis

Después de haber considerado las coordenadas esenciales de la realidad catequética latinoamericana, presentamos un cuadro de los diversos elementos que caracterizan el proceso operacional de la catequesis: *agentes, lugares, estructuras, contenidos, métodos, instrumentos, etc.* Los documentos latinoamericanos y la propia práctica de la catequesis en América Latina son muy ricos de realizaciones y de propuestas significativas. Para quedarse dentro de los límites de estas reflexiones globales, apuntaremos solamente a algunos elementos más típicos de la experiencia latinoamericana.

1. En lo que se refiere a los *agentes y responsables* de la catequesis, recordemos, antes de todo, el redescubrimiento del papel del *Obispo* como "primer evangelizador" y "primer catequista" (DP 687), todavía en un estilo pastoral que transforma profundamente la figura tradicional del Obispo, mucho más cercano e identificado con el pueblo, con mayor sencillez y pobreza, más abierto al diálogo y a la corresponsabilidad (DP 666). En la misma línea de cercanía al pueblo —juntamente con el papel de la familia y de la comunidad de base, a que nos referiremos en seguida— la pastoral latinoamericana se hace promotora de *catequistas populares*, o sea, de personas en profunda sintonía con la realidad popular a que pertenecen y de la cual participan, "agentes pastorales autóctonos y diversificados, que satisfagan el derecho de nuestros pueblos y de nuestros pobres a no quedarse sumidos en la ignorancia o en niveles de formación rudimentarios de su fe" (DP 439).

Tanto el documento de Quito como Líneas Comunes dedican un capítulo entero a la *formación de catequistas* (cf DQ Cap. 5o. y LC Cap. 8o.). Los dos documentos retratan la imagen del catequista ideal insertado en la comunidad eclesial, viviendo en el medio del pueblo, interpretando los signos de los tiempos y comprometido también con el proceso permanente de educación de la fe. El *grupo de catequistas* es el lugar donde la preparación y la formación permanente pueden ser grandemente enriquecidas (cf. LC 180).

2. Como *lugares y estructuras* de catequesis, se destacan, por lo menos, dos que gozan, en el actual momento latinoamericano, de

un tratamiento de preferencia pastoral: la *familia* y las *comunidades eclesiales de base*. La Asamblea de Puebla dedicó particular atención al tema de la familia (DP 568 - 616), consciente de su importancia, y confirmó la prioridad de la pastoral familiar, insertada en la pastoral orgánica de América Latina (DP 590). En este contexto se reafirma la convicción de que la familia es valorada "como sujeto y agente insustituible de evangelización y como base de la comunión en la sociedad" (DP 602).

En lo que se refiere a la CEBs, cuya importancia pastoral ya recordamos, destaquemos ahora el significado que adquirió como lugares privilegiados de evangelización y catequesis. La experiencia de la CEBs es el testimonio más elocuente de inmensas posibilidades para la catequesis, que puede desarrollarse en nuevas formas de catequesis familiar y de educación de la fe de los adultos (cf. DP 629), adquiriendo nuevas acentuaciones, en el redescubrimiento de la Palabra de Dios, y nuevas dimensiones experienciales, en el contacto fecundo del mensaje cristiano con los problemas reales de la vida. Se puede hablar así de una "nueva catequesis", como reconoce el documento de Puebla:

"Con estos grupos, la Iglesia se muestra en pleno proceso de renovación de vida parroquial y diocesana, mediante una catequesis nueva, no sólo en su metodología y en el uso de medios modernos, sino también en la presentación del contenido, orientado vigorosamente a introducir en la vida motivaciones evangélicas en busca del crecimiento en Cristo" (DP 100).

3. Un último punto que merece ser destacado: la importancia dada a los *medios de comunicación social* como lugar, lenguaje e instrumento de catequesis. En la realidad global y compleja del continente latinoamericano, los "mass media" constituyen uno de los factores más decisivos de las transformaciones socio-culturales y, al mismo tiempo, un campo inmenso de posibilidades educativas y pastorales. La atención dada por Puebla (DP 1063-1065) a este hecho y a las conclusiones pastorales que de ahí derivan son índice claro de la importancia que merece el tema también en el campo eclesial, sobre todo en referencia a la misión evangelizadora y catequética. Una nota importante debe ser subrayada: la opción por los *medios de comunicación grupal* (grupo media), que son considerados más adaptados a la tarea de la catequesis, por ser medios más pobres y populares (cf DP 1233) y, sobre todo porque ofrecen la posibilidad de diálogo.

y son más aptos para una evangelización de persona a persona, que suscite adhesión y compromisos verdaderamente personales (DP 1090; cf. DQ 6,3).

Es fácil percibir que esta visión panorámica de la catequesis latinoamericana bajo la influencia de Medellín y Puebla, no pretende ser un cuadro completo. Tuvimos apenas la preocupación de destacar los elementos más originales y positivos. Esto no significa que ignoremos los aspectos problemáticos y también negativos de una realidad tan compleja como la de nuestro continente, donde no faltan las dificultades los problemas abiertos, las tensiones todavía no resueltas.

Un vasto elenco de estas *tensiones* se encuentra en el documento de Quito (pp.68-70) y en el documento Líneas Comunes (LC 59-64) que destaca algunas de ellas por la importancia que demuestran en estos últimos años:

- Tensión entre catequesis vivencial y catequesis doctrinal.
- Tensión entre catequesis de liberación-acción y catequesis de oración-contemplación.
- Tensión entre lenguaje tradicional y lenguaje incorporado al vocabulario popular.
- Tensión entre catequesis situacional y catequesis sistemática.

Conviene todavía recordar que la caminata de la catequesis de América Latina, en estos últimos veinte años no se hizo sólo al impulso de Medellín y Puebla, mas también bajo la influencia del Directorio Catequístico General (1971), del Sínodo de 1974 sobre Evangelización (Evangelií Nuntiandi, 1975), del Sínodo sobre Catequesis en 1977 (Catechesi Tradendae, 1979) y de otros eventos y documentos catequéticos de varios países latinoamericanos.

Conclusión

Queremos terminar dejando algunos interrogantes que brotan de la lectura sobre la actual realidad catequética en América Latina. Más que interrogantes son desafíos que en los próximos años deben merecer especial atención de los que son llamados a animar la pastoral catequética en el continente, y sobre los cuales ciertamente la Conferencia de Santo Domingo también dirá su palabra.

1. *Disminuir la distancia entre la Teoría y la Práctica:*

Después de una fase inicial de incertidumbres, el post-concilio fue marcado por un período muy rico para la renovación catequética: definición de su propia identidad, amplia literatura, producción de documentos. Los principios para una catequesis renovada están ahí.

En unos lugares más rápidamente, en otros con más lentitud, estos principios van asumiendo formas concretas. Entre tanto se constata que todavía hay mucho por hacer. No podemos contentarnos con los bellos documentos. Es preciso agilizar el proceso de pasar de la **Teoría a la Práctica**.

2. *Catequesis, Inculturación, Modernidad y Medios de Comunicación Social*

Medellín consideraba los Medios de Comunicación Social como "un hecho histórico irreversible" que ya "influyó profundamente en los valores, en las actitudes y la vida misma de los hombres". Este fenómeno "avanzaba rápidamente y conducía en breve plazo a una cultura universal": "la cultura de la imagen", un signo de los tiempos que la Iglesia no puede ignorar" (DM 8,12).

Puebla, al hablar de la Comunicación Social, afirma que ella "debe ser tenida en cuenta en todos los aspectos de la transmisión de la Buena Nueva" (DP 1063), no pudiendo la evangelización "prescindir, hoy día, de los Medios de Comunicación" (DP 1064). Se refiere también "al influjo de la civilización audiovisual" (DP 1065) cuya "programación, en gran parte extranjera, produce trasculturación no participativa e incluso destructora de valores autóctonos" (DP 1072).

Ahora bien, para Puebla, "la fidelidad al hombre latinoamericano exige de la catequesis que ella penetre, asuma y purifique los valores de su cultura, esmerándose en el uso y adaptación del lenguaje" (DP 996).

¿Cómo desempeñar esta tarea frente al fenómeno avasallador de la modernidad secularizada, portador de una "cultura adveniente" urbana potenciado por los Medios de Comunicación Social, y destructor de tantos valores de las culturas autóctonas?

¿Cómo educar la fe por la transmisión y actualización de la Palabra de Dios en una civilización o "cultura de la imagen" en la que no parece ser esencial lo que es invisible a los ojos, cuando "la fe viene por el oído" y no por los ojos? (cf. Rom. 10,17).

¿Cómo despertar "certezas de las cosas que no se ven" en una cultura de masa que tiende a sólo aceptar la racionalidad científica, lo que se ve, experimenta consume y da resultados palpables? (cf. Heb. 11,1).

¿Cómo interesar a las personas por la apertura escatológica de la historia, que da a ésta un sentido último y global, en una civilización que se cierra en los éxitos parciales, particulares e inmediatos, obtenidos por los tres ídolos indicados en Puebla: el dinero, el poder y el placer, pero amenazados por la brecha creciente entre ricos y pobres de un melancólico fracaso final? (SRS).

Inmanencia y Trascendencia, historia y escatología, encarnación y salvación, visible e invisible: temas eternos que vuelven con una connotación propia en el fenómeno cultural de la modernidad, lanzando desafíos inevitables a la acción pastoral de la Iglesia, portadora de una Buena Nueva precisamente por ser escatológica, capaz de superar el último de los enemigos: la muerte, en el encuentro inmediato con el Dios de la vida que se tornará todo en todos.

Estos desafíos preocupan a toda la pastoral, entre tanto, merecen especial atención de la catequesis la cual debe preparar cristianos verdaderamente apasionados por Jesucristo y por su Reino, capaces de "hacer resonar" con entusiasmo esa buena noticia en el medio donde viven. Así el esfuerzo misionero de la comunidad cristiana —lugar, fuente y meta de la catequesis— consistirá sobre todo en testimoniar su identidad propia en un medio cultural que se paganiza rápidamente impregnado por "valores" que se distancian de las bienaventuranzas del Evangelio.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- E. ALBERICH, *La catechesi della Chiesa Latinoamericana de Medellín a Puebla*, in *Andate e Insegnate*, Roma, 1980, pp. 616-632.
- F.S. BENITEZ AVALOS, Mons., *Caratteristiche e possibilità della catechesi nella'America Latina*, in *Atti del II Congresso Catechistico Internazionale*, Roma, 1971, pp. 306-317.

- M. BORELLO, "*La Catequesis de Medellín a Puebla*", in Medellín 5 (1979), 17-18, pp. 115-129.
- CELAM, *Catequesis para América Latina*, Documento de trabajo para el Sínodo de 1977.
- C. DE LORA, "*Précisions sur la catéchèse en Amérique Latine depuis Medellín*" (1968-1975) in Lumen Vitae, 30 (1975), 3-4 pp. 360-376.
- F. DE VOS "*Puebla y la catequesis*" in Didascalía, 33 (1979) 7, pp. 401-444.
- E. GARCIA. "*Puebla, una catequesis profética*," in Sinite 20 (1979) 61, pp. 267-285.
- B. SPOLETINI, "*De Medellín a Puebla. De la catequesis situacional y liberadora a la catequesis de comunión y participación*", in Catequesis Latinoamericana 10 (1979) 40, pp. 40-51.
- R. VIOLA, *Siete años después de Medellín*, in Medellín, Reflexión en el CELAM, BAC, Madrid, 1977, pp. 393-400.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL IMPACTO Y LA INFLUENCIA PERMANENTE DE MEDELLIN Y PUEBLA EN LA IGLESIA DE AMERICA LATINA

*Por: S.E. Marcos McGrath, c.s.c.
Arzobispo Metropolitano de Panamá*

Delimitando esta presentación

Amigos: Al iniciar el título de esta exposición con las palabras "Algunas reflexiones sobre...", he querido delimitar su objetivo. El tema exige mucho más tiempo e investigación de los que yo podría disponer para una presentación adecuada. Presiento, y tengo la esperanza, de que la preparación para la futura "Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano", programada para 1992, en Santo Domingo, proporcionará en sus etapas preparatorias y en cada uno de nuestros países mucha información para una comprensión más completa del impacto ejercido por Medellín y Puebla en cada una de nuestras Iglesias y en todo el continente.

América Latina ante el Concilio

Obviamente, Medellín y Puebla se preocuparon de la aplicación del Concilio Vaticano II en América Latina. La renovación que introdujeron en la Iglesia es fundamentalmente la propuesta por el Concilio. Al mismo tiempo, sin embargo, el énfasis peculiar de las dos Conferencias refleja la forma como los Pastores de nuestras Iglesias interpretaron el Concilio, tanto en términos de nuestra situación pre-conciliar, como en lo que esos mismos obispos consideraban ser aquellos aspectos del Concilio más pertinentes para América Latina.

Por estas razones, me gustaría retroceder algo en el tiempo, a fin de echar una breve mirada a las etapas históricas de nuestras Iglesias y a la presencia en ellas de esos movimientos de renovación que culminaron en el Concilio. Esto puede ayudarnos a evaluar tanto la preparación de

nuestros obispos para el Concilio, como su participación en él. De aquí, podemos pasar a Medellín y Puebla: cómo se llevaron a cabo, y cuál fue su impacto en América Latina.

La Iglesia en el mundo: salvación y progreso

A esta altura, quisiera poner de relieve lo que creo es el problema crucial del Concilio, como también de Medellín y Puebla, a saber, la relación de la Iglesia, en cuanto Fe y Comunión, y en cuanto Reino de Dios consagrado a la salvación eterna, con la historia y el progreso del mundo.

Podemos partir del hecho de que la Iglesia pre-conciliar manifestaba un escaso sentido de la historia. Las grandes realizaciones de la Iglesia del siglo XIX, centradas en Europa, fueron de carácter eclesial: numerosas fundaciones religiosas, fundadores muy santos, un fuerte impulso misionero hacia afuera —sobre todo América, África y Asia— y una lenta recuperación y reconstrucción de las posiciones teológicas católicas, después de la remetida de la racionalista “Aufklärung”, de comienzos del siglo XIX. Al mismo tiempo, empero, hubo un rechazo, marcadamente pos-tridentino, de los grandes movimientos seculares de la época. Típicos de este período fueron el *Syllabus de Errores* del Papa Pío IX, en 1864, y la situación en que quedó él mismo a partir de 1870, al declararse “prisionero del Vaticano”.

En esta etapa, la teología de la Iglesia fue defensiva, ampliamente preocupada de los derechos y defensa de la Iglesia y de la fe, como se ve claramente en el Concilio Vaticano I (1869-1870). Edgar Houdez, s.j., en su “Historia de la Teología en el siglo XIX”, caracteriza a la teología de este siglo como carente de perspectiva histórica. Muchos son los que observan que en la totalidad de la teología católica, todavía hoy sigue percibiéndose esa carencia; y, como consecuencia, no faltan los que tienden a pedir prestadas perspectivas históricas y categorías cerradas de por sí a una visión salvífica. Las dinámicas de la Historia de la Salvación se han renovado recientemente, gracias al resurgimiento bíblico católico. Queda, sin embargo un serio problema: el de relacionar esto con las dinámicas de la Historia Mundial. (cf. sobre este tema Yves Congar, O.P. “Moving Toward a Pilgrim Church”, en el Simposio *Vatican II*, ed. por A. Stacpoole, Lonfres, 1985).

En cierto sentido, el “aggiornamento” al que convocó el Papa Juan XXIII, en el Concilio Vaticano II, consiste sobre todo en poner juntos

un firme sentido de la Iglesia —*ad intra*—, en su vida interior, y de Iglesia *ad extra*, en su relación con el progreso del mundo. Un sentido de historia integrado: la historia de la salvación integrada con la historia que se desarrolla en cada persona y en la humanidad, (cf. L.J. Cardenal Suenens, "A Plan for the Whole Council", *ibidem*).

La Iglesia es el primer objetivo de los documentos del Concilio; no como un fin en sí, sino más bien como "una especie de sacramento o signo, y un instrumento de unión íntima con Dios, y de unidad de toda la humanidad" (L.G.1). Ambas relaciones son intrínsecas a la Iglesia: la trascendente y eterna, que es unión con Dios, y la transitoria e histórica, la unidad del género humano.

¿Cómo entonces, y con qué parámetros medimos a la Iglesia, su presencia y su progreso, en medio de toda la población del mundo?

Sea como sea, es posible describirlos. Esa presencia y progreso de la Iglesia en el mundo es el objeto y el objetivo del "aggiornamento" conciliar. "Lumen Gentium" lo destaca desde un comienzo (L.G., 1). "Gaudium et Spes" habla concretamente de su consumación: "La figura de este mundo... pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz, que surgen en el corazón humano...". El "progreso terreno —dice el Concilio— debe distinguirse cuidadosamente del crecimiento del Reino de Cristo" (G.S., 39). Pero, "... la Iglesia, entidad social visible y comunidad espiritual, avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios. Esta compenetración de la ciudad terrena y de la ciudad eterna sólo puede percibirse por la fe. Es un misterio permanente de la historia humana..." (L.G., 40).

Estas afirmaciones contundentes y la totalidad de los capítulos III y VI de la primera parte de la "Gaudium et Spes", a saber, "Actividad humana en el mundo" y "Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo" constituyen la cruz del Concilio: el punto del encuentro de la Iglesia y el mundo, en un Concilio dedicado, por el "aggiornamento", a lograr dicho encuentro.

Allí se afirma claramente la autonomía secular, tanto del mundo como de todos los seres humanos en el mundo, incluídos los cristianos. Dios lo quiere así. Pero no sin referencia al plan divino (L.G. 36). La

misión propia de la Iglesia, por otra parte, es religiosa. "Pero precisamente, de esta misma misión religiosa, derivan tareas, luces y energías, que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina" (G.S., 42).

El Concilio ilustra el tiempo y, una vez más, ese encuentro y simbiosis necesarios de la Iglesia y el mundo. Pero sin explicarlo en forma exhaustiva, ni tampoco ofreciendo fórmulas fáciles para todos los conflictos, reales e imaginarios, entre ambos. Nuestras tareas más materiales y temporales tienden hacia el cielo. "Y así preparan el material del Reino de los Cielos" (G.S., 38).

Estos capítulos de la "Gaudium et Spes" están llenos de frases de profundo alcance que penetran en el misterio y en cierta medida, nos lo descubren. "El Reino (de Dios)", nos recuerda el Concilio, "ya está presente en este mundo. Cuando el Señor venga, se consumará su perfección" (G.S., 39).

I. La Iglesia en América Latina – Antes y durante el Concilio

Ambos, Medellín y Puebla, como ya lo hemos dicho, son históricos en su perspectiva, tanto en sentido temporal como salvífico. Esto no obstante, ninguna de las dos Conferencias dedica mucho espacio y tiempo para describir o indicar las dinámicas de la historia en esta doble dimensión, en cuanto afecta a la vida de nuestras Iglesias. Existen algunas referencias de paso en la Introducción a las Conclusiones de Medellín. El segundo documento que precedió a la Conferencia de Puebla, llamado "Documento de Trabajo", contenía una perspectiva histórica más abundante. Esta, empero, aparece bastante reducida en el Documento Final de Puebla. Ahora bien, si en Medellín cada una de sus 16 "conclusiones" comienza partiendo de la situación inmediata y actual, dentro de la dinámica del "ver", "juzgar" y "actuar", Puebla procede de manera diferente, procurando que su Documento lo sea total e integrado, para evitar así el efecto de dispersión causado por las 16 conclusiones separadas de Medellín. Puebla sigue el método del "ver", "juzgar" y "actuar" introducido por la "Gaudium et Spes" y que, desde entonces, ha influido tanto en todos nosotros. Eso sí, aplicándolo de manera diferente a la de Medellín. En Puebla, el "ver" constituye la primera parte, la que introduce a todo el resto del Documento. En lugar de comenzar inmediatamente con la situación actual y luego pasar al juicio de reflexión, se agregan dos elementos que enriquecen esa primera parte. El primero es una "Visión histórica; Principales etapas de la evange-

lización de América Latina". A partir de aquí, el Documento procede a "ver" (la visión pastoral) el contexto socio-cultural, y luego el contexto eclesial, terminando con algo nuevo en este método, que se ha comprobado iluminador: una pre-visión de hacia dónde vamos, el cual lleva por título: "Tendencias actuales y evangelización en el futuro".

Antes de pasar a una discusión concreta del Concilio, de Medellín y Puebla, quisiera seguir la perspectiva histórica de Puebla sobre América Latina, a fin de destacar unos pocos puntos que son necesarios a toda comprensión del de dónde procede la renovación de la Iglesia en América Latina y hacia dónde va.

A. Conquista... Colonia... República

Esta triple realidad cubre las tres primeras centurias del cristianismo en América Latina. El llamado "descubrimiento", una expresión rechazada por la mayoría de los latinoamericanos, sean o no indígenas, y la "conquista" que lo siguió, especialmente durante la primera mitad del siglo XVI y años siguientes; la "situación colonial", establecida sobre todo durante los siglos XVII y XVIII, y luego, la constitución de las nuevas "repúblicas independientes", que rompieron con España entre los años 1812 y 1821, y con Portugal, en 1889.

Los períodos de conquista y colonización fueron caracterizados por Puebla, en forma sugerente, como marcados por "luces y sombras". La llamada "leyenda negra", descripción anglosajona y protestante de estos períodos, por cierto, ha enfatizado y exagerado las sombras, sobre todo en lo concerniente al tratamiento abusivo dado a los nativos: así como, posteriormente, a los esclavos negros, y en los referente a la excesiva subordinación de la Iglesia al poder secular. Estas cosas que ya Medellín las había reconocido, Puebla las explica como falencias de la Iglesia y de los cristianos en general, en muchos aspectos. El debate sobre estos tópicos se torna cada vez más interesante, a medida que nos acercamos al quinto centenario, en 1992, de lo que la Iglesia prefiere llamar, no el descubrimiento, sino sencillamente la primera evangelización de las Américas. A la leyenda negra de los siglos pasados, tan común entre los escritores del Norte, se ha vinculado una interpretación ideológica del conflicto de clases, ampliamente marxista, que influye y excita apenas a unos pocos grupos indígenas. Se trata de un tema de la época, y esperamos que se encaminará a una mayor promoción de los derechos de las poblaciones indígenas de todo nuestro continente, un llamado que, en su Mensaje de Paz del presente año, el Papa nos dirige a todos nosotros.

Aparte de estas consideraciones, Puebla nos ofrece algunos párrafos elocuentes sobre la evangelización y sobre los efectos de la evangelización en América Latina:

“La Evangelización es la misión propia de la Iglesia. La historia de la Iglesia es, fundamentalmente, la historia de la Evangelización de un pueblo que vive en constante gestación, nace y se inserta en la existencia secular de las naciones. La Iglesia, al encarnarse, contribuye vitalmente al nacimiento de las nacionalidades y les imprime profundamente un carácter particular. La Evangelización está en los orígenes de este Nuevo Mundo, que es América Latina. La Iglesia se hace presente en las raíces y en la actualidad del Continente. Quiere servir dentro del marco de la realización de su misión propia, al mejor porvenir de los pueblos latinoamericanos, y a su liberación y crecimiento en todas las dimensiones de la vida” (D.P., 4).

El texto de Puebla alude posteriormente a lo que llama “la Evangelización constituyente de América Latina”, que dio origen a nuestro radical substrato católico con sus vitales formas vigentes de religiosidad” (D.P. 7), y enfatiza el hecho de que éste es el fruto de un proceso de evangelización en marcha, llevado a cabo por grandes legiones de misioneros, obispos, religiosos y laicos, muchos de los cuales dieron sus vidas en el cumplimiento de su misión, especialmente cuando ésta implicaba justicia y defensa de la vida y de la dignidad humanas. Estas poderosas expresiones de Puebla no eliminan las “sombras” que forman parte de todo el contexto, pero que hacen mayor justicia de lo que deseaban algunos, a la edificación de la fe por parte de la Iglesia, en este Continente, al que el Papa Juan Pablo II llamó “el Continente de la esperanza”.

Antes de pasar a considerar los nuevos problemas originados en el siglo XIX, conviene puntualizar que los principales centros de lo que hoy llamamos América Latina estaban, en muchos sentidos, mucho más avanzados —incluso técnicamente y en muchas manifestaciones culturales— que lo estaban las comunidades contemporáneas en Norte América, no transformadas todavía por la revolución industrial. Menciono este hecho, debido a la tendencia inconsciente de proyectar sin más hacia el pasado el actual contraste entre el Primero y el Tercer Mundo.

Puebla alude brevemente a “las grandes crisis del siglo XIX y principios del actual, que provocaron persecuciones y amarguras a la Iglesia, sometida a grandes incertidumbres y conflictos, que la sacudieron hasta

sus cimientos'' (D.P., 11). Las revoluciones de la Independencia no cambiaron la estructura social o el sistema aristocrático en las nuevas repúblicas; solamente independizaron a las naciones de la hegemonía española, primero, y luego portuguesa. Rápidamente se hizo presente una fuerte conflictividad; que afligió a esas naciones durante el siglo XIX. Una lucha característica, quizá la más constante y perjudicial, fue la librada entre los llamados conservadores y liberales o, posteriormente, radicales. Todos ellos eran, a la luz de los conceptos actuales, socialmente conservadores, pero diferían acerca del papel de la Iglesia en las nuevas repúblicas independientes. Llevando las cosas a extremismos, hubo gobiernos liberales que confiscaron toda propiedad de la Iglesia —esto en naciones totalmente católicas—, cerraron seminarios e incluso prohibieron bajo pena de muerte la celebración de la Eucaristía. Esto trajo como resultado, que muchos de estos países que, en tiempos de la independencia contaban con un clero local y religioso numeroso y bien preparado, se encontraran a fin de siglo casi privados de clero y despojados de sus iglesias y de otros medios de vida espiritual y de apostolado.

En esta situación, desoladora y desalentadora para los obispos y para las Iglesias latinoamericanas, el Papa León XIII convocó, en 1899, a los obispos de nuestras naciones al primer (y único) sínodo de la Iglesia latinoamericana, en Roma. Las recomendaciones de este Sínodo, apoyadas por las constantes urgencias de los Papas que se sucedieron, fueron las de poner manos a la obra para la revitalización de la Iglesia católica en América Latina.

B. Preparando el II Concilio Vaticano

El período entre 1899 y el inicio del Concilio (1962), marca la renovación de la Iglesia en América Latina. Marca también el período de renovación eclesial —renovación bíblica, litúrgica, del apostolado laical (Acción Católica), social y ecuménica— que preparó el camino al Concilio Vaticano II. Los mencionados movimientos y, de hecho, todo el fluir de la vida y reflexión de la Iglesia que se edificaba, iba a desembocar en el Concilio. Estos movimientos fueron de origen y dirección más bien europeos. Por ello se pensaba que iba a ser también la dirección del Concilio mismo. Esto no obstante, los diversos movimientos de renovación de la Iglesia, a menudo por las urgencias del Papa, habían comenzado a robustecer a las Iglesias en nuestros países, y a liberar a éstos de los antiguos y cansones conflictos y discusiones, especialmente en lo referente a las prerrogativas en asuntos públicos y políticos, acercando cada vez más a las Iglesias a la posición que el Concilio adoptaría posterior-

mente. Por la década de los años '30, por ejemplo, la mayoría de las Iglesias latinoamericanas ya no tenían concordatos con el gobierno nacional correspondiente. Estos concordatos fueron, en su mayor parte, eliminados bajo la presión de gobiernos radicales o liberales. En su momento, esto fue visto como una pérdida de la influencia moral de la Iglesia. Posteriormente, la separación jurídica de la Iglesia y el Estado llegó a considerarse en general como un paso hacia una liberación de la Iglesia, en sus tareas religiosas, pastorales y sociales con el pueblo; un rompimiento definitivo con lo que Puebla llamó "complicidad con el poder temporal" (D.P. 10). Esta tendencia iba luego a complementarse, después del Concilio, con la opción preferencial por los pobres, lo que establecería, en forma significativa, un rompimiento de toda complicidad, no solamente con el poder político, sino también con el poder económico, es decir, el llamado "establishment" o "status quo".

La renovación de la vida de la Iglesia en muchos de nuestros países prosiguió después de la Segunda Guerra Mundial, frente a los crecientes problemas sociales, especialmente en las áreas urbanas. Estos problemas reclamaban un compromiso cada vez mayor por parte de los cristianos, con el cambio social. Este alcanzó su momento culminante en la década de los años '60, la década del Concilio, de la "Mater et Magistra", de la "Pacem in Terris", de la "Populorum Progressio", la década de Medellín y, en América Latina, la década de la "Alianza para el Progreso", que en sus comienzos, el año 1961, fue sumamente promisoría, pero que en 1968, el año de Medellín, había fracasado claramente, por razones tanto internas como externas. El Papa Paulo VI, en la "Populorum Progressio", había tomado y hecho suya la frase de un obispo chileno: "El desarrollo es el nuevo nombre de la paz". Muchos católicos comprometidos en la acción social querían ir más allá del "desarrollo", al que encontraban que era demasiado estrictamente técnico ("desarrollismo") y dirigido desde arriba hacia abajo. Ellos querían la participación y movimientos populares; y prefieren hablar de "liberación", en su doble dimensión: social y religiosa. En las "Conclusiones" de Medellín, encontramos la evidencia de los dos términos: desarrollo y liberación. En 1971, el Padre Gustavo Gutiérrez publicó el primer libro clave sobre este problema: "La Teología de la Liberación. Perspectivas".

C. La Iglesia de América Latina en el Concilio Vaticano II

Debemos destacar la presencia y la acción de los obispos latinoamericanos y de sus expertos, en el Concilio Vaticano II. Su profunda vivencia del Concilio, a través de una comunión y relación conciliar entre

ellos mismos, en contacto con los obispos de otras naciones y continentes, y animados con la presencia constante del Santo Padre, fue lo que los hizo desear tanto llevar a sus países el espíritu del Concilio, de cara a una renovación de nuestra Iglesia y de nuestros pueblos. Esto pudo comprobarse en forma conmovedora el 24 de noviembre de 1965, pocas semanas antes de la clausura del Concilio. El Papa Paulo VI entregó en Roma un mensaje memorable a todos los obispos latinoamericanos, manifestándoles sus primeras esperanzas fervientes para las Iglesias y para los pueblos de este continente. Parte del significado de este presciente mensaje fue el intercambio de ideas que el Santo Padre había tenido, inmediatamente antes, con el Presidente del CELAM, Monseñor Manuel Larraín, de Chile.

Es importante tener en cuenta que la experiencia del Concilio no se limitó a las sesiones plenarias de lunes a viernes, todas las mañanas, en la Basílica de San Pedro, ni a la discusión académica de los textos conciliares esotéricos. Las sesiones formales fueron ciertamente elemento decisivo en el Concilio, y el estudio y trabajo con los textos conciliares fue fundamental. Más allá de esto, empero, estuvo la experiencia diaria del contacto de los participantes entre sí. Las comisiones fueron elegidas por y entre los Padres del Concilio, ya desde la primera sesión, en 1962. Gracias a la instancia de algunos cardenales europeos, los elegidos lo fueron con base a listas preparadas por cada una de las Conferencias Episcopales, de tal manera que el Primer, el Segundo y el Tercer Mundo trabajaron juntos en las Comisiones que elaboraron los enunciados cruciales del Concilio. En los intervalos, las diferentes Conferencias Episcopales o grupos regionales se reunían frecuentemente en las Casas Religiosas o en los hoteles en los que se alojaban, a fin de discutir los temas centrales, examinar juntos los textos y, a menudo, recibir recomendaciones, exposiciones y asesoría de teólogos seleccionados y de otros especialistas en los temas en discusión. Esto dio lugar a una mayor cantidad de intercambio y de información entre los obispos de una región, pero también entre obispos de varias partes del mundo. La facilidad de contacto con miembros de la Curia Romana y la frecuente presencia del Santo Padre en las sesiones más formales del Concilio, completaron la profunda conexión de vivencia de la "colegialidad episcopal", a lo largo de cuatro años.

En esta atmósfera, los obispos latinoamericanos y los expertos teólogos que ellos habían traído o simplemente puesto en lista en Roma, se reunieron frecuentemente en grupos regionales o bajo la dirección del CELAM. América Latina no contribuyó con muchos textos concretos o

conclusiones a los documentos finales del Concilio. Pero sí con algunos, y más bien importantes, en especial sobre la Santísima Virgen, en la "Lumen Gentium", y en varias partes de la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes". Además, aportó al Concilio aproximadamente una cuarta parte de los obispos presentes, que representaban a una masiva Iglesia miembro, a la cual Juan Pablo II llamaría posteriormente "continente de la esperanza". Aportó también una preocupación madura, frente al ímpetu emergente del Tercer Mundo, y un fuerte anhelo, entre muchos otros, de que la Iglesia fuera una Iglesia de los pobres, con una opción especial en su favor.

Pero por importante que esto pueda haber sido, pienso que mucho más importante fue lo que los obispos latinoamericanos obtuvieron del Concilio: una confirmación sobre la totalidad de la renovación de la Iglesia, claras orientaciones doctrinales y pastorales, y las bendiciones del Papa y de la Iglesia entera para que este "aggiornamento" comenzase ya en nuestros países, pero contando con el fuerte apoyo y el profundo compromiso del Concilio. Durante el Concilio, Roma fue también el lugar donde nosotros, los latinoamericanos, teniendo la ocasión de vernos día tras día durante las sesiones conciliares, y esto durante cuatro años, llegamos a conocernos bien unos a otros y a sentir como comunes nuestras situaciones y nuestras decisiones, en contraste, pero en comunión con la más extensa Iglesia universal. El CELAM, creado en 1955, adquirió con el Concilio su forma y su vigor. En él, sus miembros, representantes de cada una de las Conferencias Episcopales, tuvieron ocasión de encontrarse con gran frecuencia.

Se establecieron lazos entre los obispos y el CELAM, entre los obispos latinoamericanos en general, y con nuestros hermanos obispos en el Vaticano, y con los de todo el mundo. Todos estos contactos, constituyeron en sí una gran ayuda, tanto espiritual como material para nuestras Iglesias. En resumen: la colegiada fue enseñada y al mismo tiempo aprendida en el Concilio; y esto, tanto efectiva como afectivamente, con el Santo Padre y todo el Colegio Apostólico. Esto condujo a la formación y al ímpetu del movimiento para la renovación pos-conciliar, en todas partes y, de manera especial, en América Latina.

II. Medellín

A. Ocasión y preparación de Medellín

El Concilio se hallaba en su segunda mitad, cuando el CELAM lanzó la idea de su primer seminario sobre el Concilio y sus aplicaciones en

América Latina. La idea y el impulso provinieron de Monseñor Manuel Larraín, Obispo de Talca, Chile, recientemente elegido en Roma a la Presidencia del CELAM. La idea consistía en invitar a varios expertos del Concilio y a cierto número de sacerdotes de toda América a un seminario de varias semanas, precisamente sobre el Concilio y su "aggiornamento" para América Latina. El lugar sería el Seminario Mayor de Porto Alegre, ubicado en Viamao (Brasil), en las afueras de la ciudad, y la fecha, mayo de 1964. La reunión alcanzó éxito, dentro de su propósito de información y conversación. Los obispos del Continente enviaron sacerdotes talentosos, muchos de los cuales iban a ocupar puestos de gran responsabilidad en el futuro. Sin embargo, el valor principal de Viamao fue la actitud favorable con que acogieron el Seminario la totalidad de los obispos latinoamericanos. A los obispos elegidos por Monseñor Larraín para organizar y dirigir el encuentro, se les pidió la máxima solicitud, a fin de asegurar la buena voluntad y el consentimiento de los obispos, cuyos sacerdotes iban a ser invitados. A dos años del Concilio, este sencillo ejercicio "colegial", gracias a los servicios del CELAM, debía realizarse muy cuidadosamente, para evitar el temor de que no pocos obispos pudieran considerar el proyecto de Viamao, como una violación de su autoridad pastoral. Fue significativo también que las invitaciones se hicieran al sacerdote en cuestión y a su obispo, y no a través de las Conferencias Episcopales, como posteriormente sería el proceder más frecuente. Son puntos que indican que ni el CELAM ni las Conferencias habían asumido todavía el alcance de acción pastoral que en nuestros tiempos va resultando normal.

Con esto se inicia el período de gestación de reuniones de la Iglesia católica patrocinadas por el CELAM, a nivel latinoamericano, Los Departamentos creados recientemente en el CELAM: Educación, Catequesis, Acción Social, etc., patrocinaron sesiones de una semana en sus áreas pastorales específicas, con asistentes de toda América Latina. Por primera vez en los últimos siglos, la Iglesia puso en contacto a sus mejores expertos a nivel continental, con los obispos a cargo, para reflexionar y hacer recomendaciones en sus áreas respectivas. La más impactante de estas reuniones tuvo lugar, en noviembre de 1966, en Mar del Plata, Argentina, sobre el tema "la Iglesia y el desarrollo e integración de América Latina". La reunión la organizó el Departamento de Acción Social, pero el CELAM invitó, en una asamblea especial, realizada a continuación, a todos sus miembros.

Como una tarea asumida en esta sesión especial, la Presidencia del CELAM viajó a Roma para una audiencia con el Papa Paulo VI: ante

todo, para agradecerle por su reciente encíclica sobre la justicia en el mundo ("Populorum Progressio"), y a la vez, para presentarle el texto aprobado en Mar del Plata, sugiriéndole algo como un Sínodo Latinoamericano acerca de las aplicaciones del Concilio. El Santo Padre les hizo ver que había escrito la "Populorum Progressio" para el Tercer Mundo, y especialmente para América Latina. De inmediato acogió la proposición de reunir a los obispos latinoamericanos para los objetivos propuestos; observó que la reunión podría ser más bien una Conferencia General, similar a la primera asamblea de esta naturaleza, que tuvo lugar en Río de Janeiro, en la cual fue propuesta la creación del CELAM y aprobada inmediatamente. Finalmente dijo que él podría inaugurar personalmente la Conferencia, en combinación con el viaje que haría a Bogotá, en agosto del año siguiente, para el Congreso Eucarístico Internacional.

Durante el curso del año 1967, la Presidencia del CELAM determinó el contenido específico para la Conferencia (en Medellín) y aprobó su título general, que muy correctamente indicaba su propósito y finalidad: "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio". Se iniciaron las consultas; se invitó a expertos a participar en las conversaciones preliminares. La Presidencia del CELAM fue ratificada a fines de ese año, en su reunión ordinaria, en Lima, con un nuevo Secretario General. En enero de 1968, se envió un texto a las Conferencias Episcopales para conocer sus reacciones y sugerencias. La mayoría respondió. Esta fue la única consulta formal anterior a la Conferencia misma, en contraste con las numerosas que tuvieron lugar posteriormente, previas a la Conferencia de Puebla. Pero la Conferencia de Medellín tenía ante sí los 16 Documentos del Concilio, además de las sugerencias de las diversas reuniones especializadas convocadas poco antes por varios Departamentos del CELAM. El Papa Paulo VI aportaría también su Discurso de Apertura, pronunciado en Bogotá el 24 de agosto. La Conferencia iba a referirse a menudo a éste y a otros textos del Papa. Una rápida mirada a las notas al pie de página de las "Conclusiones de Medellín" demuestra que las fuentes arriba indicadas fueron las más citadas, con mayor frecuencia aun que las Sagradas Escrituras.

B. Modalidad, método y contenido de Medellín

1. *Modalidad de Medellín.* El año 1968 se caracterizó en muchas partes del mundo por un sentimiento de desilusión y de temor, resultado, a menudo, de esperanzas fallidas. Fue el año de los motines de París, de la violencia en la Convención Democrática de Chicago; y en América Latina, el año de la gran desilusión ante el fracaso de los pro-

pósitos para el desarrollo de la "Alianza para el Progreso" y el consecuente fracaso económico, político y social de muchos gobiernos. A fines de ese año hubo varios golpes militares en América Latina; fue el comienzo de los regímenes militares, algunos de los cuales se mantendrían hasta los años 80.

Dentro de círculos de la Iglesia y de movimientos socio-políticos inspirados en la Iglesia, hubo un quebranto en todos los enfoques de la Iglesia, especialmente en la línea de los problemas sociales. No sólo se rechazó el desarrollo como concepto, especialmente por parte de grupos universitarios y similares, entrenados en los métodos de ver, juzgar y actuar de la Acción Católica especializada, sino que también el ambiente se llenó de un desborde de protestas en asuntos disciplinarios, dentro de la Iglesia, por parte de un número creciente de sacerdotes, religiosas y laicos. Los escasos primeros años de aplicación del Concilio no habían sido tan tranquilos y positivos como se hubiera podido esperar. "La contestación", una palabra acuñada en español para indicar una reacción radical a la autoridad de la Iglesia, fue compartida por muchos grupos que protestaban contra cambios sólo superficiales, y esperaban que se produjera algo más radical. Estas protestas, a su vez, descorazonaban a muchos otros dentro de la Iglesia.

No obstante esto, el sentir de los más allegados al CELAM y de quienes preparaban la Conferencia de Medellín era optimista. Debido precisamente a este cuestionamiento del espíritu e interpretación del Concilio, la Conferencia General era considerada como algo muy necesario. La modalidad que prevaleció en los obispos, teólogos y otros expertos que preparaban la Conferencia fue, si bien de un progresivo alerta ante los peligros, de optimismo.

2. *El método de Medellín.* De antemano, se decidió no llegar a Medellín con un texto ya elaborado al que sólo se le harían enmiendas. El método que se siguió fue muy diferente. Unos pocos primeros días se dedicarían a escuchar, y luego discutir, en pequeños grupos y en sesiones plenarias, siete ponencias. Las dos primeras ponencias versaban sobre los "signos de los tiempos" y sobre su interpretación cristiana en América Latina. Para ello se adaptaría el tono y el método de la "Gaudium et Spes", como ejemplo que debía seguirse en toda la sesión. Esto fue favorablemente aceptado. Las otras ponencias describían la situación y daban sugerencias generales sobre las áreas claves que iban a estudiarse: promoción humana, evangelización, solicitud pastoral, unidad visible de la Iglesia y coordinación pastoral de la Iglesia. Los tres presi-

dentes delegados del Papa presidieron con muy poca intervención, dejando la coordinación sobre todo en manos del nuevo Secretario General, Monseñor Eduardo Pironio, y de su equipo, que lo formaban algunos de los obispos y expertos presentes en la Conferencia. El Papa Paulo VI había expresado a la Presidencia del CELAM, poco antes, en audiencia privada en Castel Gandolfo, su total confianza en la conducción de la Conferencia, y aseguraba de antemano su aprobación de las conclusiones. Las ponencias presentadas y discutidas no sólo establecieron la modalidad para toda la Conferencia, sino que, en las discusiones que las seguían, se sugirieron también las 16 diferentes áreas en las que se concentrarían las comisiones, en correspondencia con las conclusiones finales. Por lo que sabemos, la intención original era la de poner todas las conclusiones juntas en documento final. La presión del tiempo hizo esto imposible, de manera que quedaron como conclusiones aisladas, dentro de la triple división: situación, reflexión y recomendación para cada caso. Todos los textos preparados por las Comisiones volvieron a la Asamblea General por lo menos dos veces, cuando no más, para las enmiendas y la aprobación final. Quienes han leído estas conclusiones y, posiblemente, trabajado con ellas, a todo nivel en la vida de la Iglesia, son conscientes de lo desiguales que son, unas mucho mejor elaboradas y profundas que otras. Pero en muchas de ellas existe una sorprendente riqueza de observación, fuerza en las reflexiones y valentía en las proposiciones. La división en 16 conclusiones separadas se ha prestado a que algunos textos se lean y citen con mucho más frecuencia; esto ha acontecido especialmente con las conclusiones sobre justicia y paz. En cambio a las otras prácticamente muchos las ignoran.

3. *El contenido de Medellín.* Desde nuestra distancia en el tiempo, mirando hoy hacia Medellín como si fuera a través de los ojos de Puebla y post-Puebla, podemos descubrir en el texto de las Conclusiones una notable conciencia de la Iglesia y de los desarrollos sociales durante la década de los años 60, y una disposición a hablar clara y firmemente sobre problemas delicados.

La división en tres áreas: *Promoción Humana, Evangelización y Crecimiento en la Fe e Iglesia Visible y sus Estructuras*, altera el orden más frecuentemente usado en la Iglesia, antes y después de Medellín. "Evangelización" y "Crecimiento en la fe" viene después de la Promoción Humana. Pues bien, tanto en el Concilio como después en Puebla, la prioridad se le da a la Palabra, a la evangelización, a la formación de cristianos y de grupos cristianos, mediante la catequesis, la liturgia y la

promoción pastoral en general. Mucho de lo que se discutirá sobre esas áreas en los años siguientes, y particularmente en Puebla, fue anticipado en Medellín. Por ejemplo, las referencias a las Comunidades Eclesiales de Base, a los Delegados de la Palabra y a otros Ministerios Laicos. En tiempos de Medellín, estas cosas eran todavía experiencias muy nuevas donde existían en América Latina. Ahora, estas y otras evoluciones similares pos-conciliares son recomendadas encarecidamente. El área de la "Promoción Humana", tratada en primer lugar en Medellín, proporcionó visiones profundas, especialmente sobre la juventud, la educación y la familia; pero su más fuerte impacto lo encontró en el rechazo de la violencia institucionalizada, a nivel local, nacional e internacional. Las referencias concretas son elocuentes, y los principios morales, claramente establecidos. El análisis de las situaciones fluctúa entre la teoría del desarrollo, anteriormente común a la mayoría de los textos de la Iglesia, y la teoría de la dependencia, que pasa a ser cada vez más la visión de muchos en el área de la teología de la liberación.

La tercera sección, "Iglesia Visible y sus Estructuras", contiene comentarios valiosos sobre la situación, una rica reflexión, tomada sobre todo del Concilio, y también recomendaciones con miras al futuro. Los siete tópicos tratados bajo este tema están sumamente desconectados entre sí, a veces repetidos, y muchas veces no expuestos de manera suficiente. En algunos casos, como en el texto sobre los sacerdotes, hay una nota de dolor en la salutación fraterna, dirigida a aquellos que han abandonado el sacerdocio. Al leerlo, recordamos que éste fue el período de la más fuerte "contestación".

En su conjunto, hay en Medellín una intrepidez y una fuerza notablemente diferente en sus afirmaciones, a todo lo anteriormente producido por los obispos latinoamericanos. Hay un avance generoso y firme en la asimilación y en la vivencia del Concilio y de una Iglesia que trabaja por la transformación de América Latina a la luz del Concilio. En este sentido, las Conclusiones de Medellín son notables, y produjeron, a veces sólo gradualmente, una nueva imagen de la Iglesia latinoamericana. Sin Medellín, ciertamente no habría podido existir Puebla. Pero tampoco podrá esperarse que Medellín hubiera logrado la madurez y equilibrio, y sobre todo la unidad de un texto, como lo consiguió Puebla. Esto no obstante, existe cierta falta de cohesión y constancia en Medellín, lo cual no debe sorprendernos, si tomamos en cuenta su total novedad, y el breve tiempo que se dedicó a su preparación inmediata.

C. El impacto de Medellín

La desigualdad en los documentos de Medellín se reflejó en la desigualdad de su acogida y de su aplicación en América Latina, y en los juicios que, en otras partes, se hicieron de Medellín. Los numerosos observadores tanto de las Conferencias Episcopales fuera de América Latina, como de la Santa Sede y de varias de sus oficinas, así como los de las Iglesias protestantes del Continente, quedaron muy impresionados por lo que vieron y oyeron. La modalidad que mostró Medellín en la clausura de las sesiones fue casi pentecostal. Era obvio que había habido un rompimiento. En las Conclusiones de Medellín había luces y recomendaciones que tenían en vista la genuina renovación de la Iglesia y la renovación de la sociedad.

Pero no todo fue pentecostal. La misma desigualdad del texto en las 16 Conclusiones separadas se prestaba a aplicaciones unilaterales de Medellín. En algunas naciones, grupos de Iglesia más radicalizados, ya sea de sacerdotes o laicos, tomaron a Medellín como algo propio, y al tornarse más radicales y estrechos en su modo de interpretarlo, "excluyeron" sencillamente a muchos otros sectores de la Iglesia, más conservadores, moderados y progresistas. Debido a factores de esta naturaleza, en una nación de América Latina, los obispos permitieron la publicación de las Conclusiones de Medellín, con su aprobación, solamente un año antes de Puebla, en 1978. Otro factor que retrasó y perjudicó la vivencia de Medellín fue la gran diferencia en la pastoral y en las condiciones sociales que existían entre una nación y otra de América Latina. Algunas realidades señaladas en Medellín eran desconocidas en algunos de estos países, hecho del cual a veces se aprovecharon espíritus más conservadores para desestimar totalmente a Medellín.

Podríamos mencionar muchas otras experiencias de Medellín. Hablando de manera global, representa una toma de posición valiente en el esfuerzo por ser consecuente con el Concilio y con sus aplicaciones y resultados en nuestros países. Las "Conclusiones de Medellín" siendo un documento clarividente, tuvo una desventaja: resultaba también desigual. Los años inmediatos a este evento lo pusieron de manifiesto: algunas partes serían leídas y aplicadas en lo religioso-pastoral; otros se referirán a Medellín sólo mayormente en lo concerniente al área social. El conjunto contribuiría al proceso de maduración de la Iglesia pos-conciliar que condujo a Puebla.

III. Entre Medellín y Puebla

El período que va desde 1968 a 1979 es importante en América Latina. Para la Iglesia fue un proceso de maduración desde Medellín a Puebla. Para los gobiernos y la sociedad nacional, significó el fin de la Alianza para el Progreso y, en la mayoría de los países, un largo período de gobierno militar, en algunos casos, marcados por una represión extremadamente violenta contra toda oposición, a menudo, al amparo de la teoría o doctrina de la Seguridad Nacional. Grupos de Iglesia, reaccionando contra estas nuevas represiones y contra una economía internacional dominada desde el Norte, unas veces como grupos y otras como casos particulares, comenzaron a adoptar cada vez más la dialéctica y la ideología marxista. La primera gran expresión de esto aconteció en Chile, entre los "Cristianos por el Socialismo". En 1972, este grupo patrocinó un congreso en Chile, al que asistieron numerosos simpatizantes, sacerdotes y laicos, del resto de América Latina. Los comienzos de la teología de la liberación parecen haber ido en este sentido; en todo caso, fue allí donde comenzó la larga, y a veces agria, controversia sobre el significado e interpretación de la teología de la liberación, así como las controversias entre las diferentes teologías de la liberación. En varios países surgieron y se intensificaron las guerrillas, a menudo, sobre todo en sus comienzos, con el apoyo de grupos de izquierda cristiana. Sin pretender hacer recuerdo de todo ese período, conviene distinguir dos aspectos, ambos relacionados con las dialécticas de la historia y con la historia de la salvación.

Amplios sectores de la Iglesia en América Latina seguirían manteniendo un enfoque estrictamente religioso y en la línea correcta, sacándolo sencillamente de la obra religiosa de la Iglesia, primeramente la oración y los sacramentos, cualquiera que fuera el contexto político. Los partidarios de la teología de la liberación rechazan, por cierto, este enfoque. Para ellos la opción por los pobres viene a ser, cada vez más, no solamente una opción social, sino también económica y política. Sostendrán precisamente que ciertas formas de mediación u opción políticas son necesarias para fundamentar la fe en la vida real. Los grupos cristianos más tradicionales, siguiendo las orientaciones del Concilio Vaticano II y las encíclicas pontificias, distinguen en forma tajante entre juicios morales dentro de todos los asuntos públicos, los que la Iglesia debe proclamar valientemente, y las opciones "estrictamente políticas", que son y deben ser decisión libre y responsable de cada uno. (Cf. L.G. 36; G.S. 43).

“En razón de la misma economía de la salvación, los fieles han de aprender diligentemente a distinguir entre los derechos y obligaciones que les corresponden por su pertenencia a la Iglesia y aquellos otros que les competen como miembros de la sociedad humana. Procuren acoplarlos armónicamente entre sí, recordando que, en cualquier asunto temporal, deben guiarse por la conciencia cristiana, ya que ninguna actividad humana, ni siquiera en el orden temporal, puede substraerse al imperio de Dios. En nuestro tiempo, concretamente, es de la mayor importancia que esta distinción y esta armonía brillen con suma claridad en el comportamiento de los fieles para que la misión de la Iglesia pueda responder mejor a las circunstancias particulares del mundo de hoy. Porque, así como debe reconocerse que la ciudad terrena, vinculada justamente a las preocupaciones temporales, se rige por principios propios, con la misma razón hay que rechazar la infausta doctrina que intenta edificar a la sociedad, prescindiendo en absoluto de la religión, y que ataca o destruye la libertad religiosa de los ciudadanos” (L.G., 36).

“Los laicos deberían saber también que, por lo general, es función de su conciencia cristiana bien formada, procurar que la ley divina esté inscrita con la vida de la ciudad terrena. En los sacerdotes pueden buscar luz y alimento espirituales. Pero no piensen los laicos que sus pastores son siempre tan expertos, que a todo problema que surge, por complicado que sea, pueden de inmediato darle un solución concreta, o incluso pensar que esa es su misión. Iluminados más bien por la sabiduría cristiana, y prestando gran atención a la enseñanza del Magisterio de la Iglesia, déjese al laico que asuma como propio este papel característico”.

“Con bastante frecuencia, la visión cristiana de las cosas sugerirá, por sí misma, alguna solución específica en algunas circunstancias. Sin embargo, acontece más bien con frecuencia, y con razón, que con la misma sinceridad, algunos de los fieles están en desacuerdo con otros en algún punto dado. Incluso contra las intenciones de sus proponentes, empero, las soluciones que se proponen por un lado u otro, es posible que se las confunda, por parte de algunos, con el mensaje evangélico. De aquí que sea necesario que la gente recuerde que a nadie le es permitido en estas situaciones apropiarse de la autoridad de la Iglesia en favor de su propia opinión. Deben tratar siempre de iluminarse unos a otros, mediante una discusión honesta, manteniendo la caridad mutua y procurando por sobre todo el bien común”.

En este contexto se ha producido una polarización en la Iglesia de América Latina en torno a Medellín; o dicho más específicamente, en

torno a la interpretación de las dos primeras partes de las "Conclusiones" de Medellín: sobre *Justicia* y sobre la *Paz*. La controversia ha dado origen a libros, artículos y discursos sobre el tema de la liberación, en pro y en contra, lo cual ha ayudado a ir esclareciendo el tema, y también a debates calurosos. Creo que a través de las polémicas, se han expuesto posiciones extremas, que en vez de favorecer una auténtica "teología de la liberación", le hicieron daño; pero ha dado lugar a clarificar ideas claves. Todo esto ayudó también a la preparación de Puebla.

Pero la preparación más fundamental para Puebla fue la manifestación de las Iglesias particulares (diócesis), así como de los miles y miles de parroquias, comunidades cristianas de base y muchas formas de asociaciones espirituales (desde Cursillos o Carismáticos y Neo-catecúmenos y otros), con un profundo sentido de comunión eclesial. Contrario a ciertas apariencias y a ciertos informes de prensa pre-Puebla, la renovación de la Iglesia en América Latina, fue experimentada a menudo ante todo en la comunión entre la Palabra y el Sacramento, y como consecuencia de esto, en las posiciones sociales, económicas y políticas. El puente entre las dos áreas no siempre fue lo suficientemente claro y firme como lo ordenaba el Concilio. Se mantuvo el misterio sobre la relación entre ellas, complicado por un problema que Puebla señalaría, pero que ni siquiera después de Puebla ha logrado resolverse, a saber: la ausencia de cristianos laicos comprometidos en las estructuras seculares de la sociedad; una ausencia debida en gran parte a la radicalización y casi eliminación de grupos especializados de Acción Católica, que habían constituido el principal campo de entrenamiento para cristianos comprometidos, intelectuales, políticos, líderes laborales, etc.

IV. PUEBLA

A. Ocasión y preparación

1. *Ocasión*. Hubo muchos foros de Iglesia, asambleas y otras reuniones en América Latina, en los que obispos, teólogos y otros expertos discutieron sobre la situación pos-Medellín. Una de estas reuniones patrocinadas por el CELAM, en Lima, fue rica por sus observaciones y sugerencias. Teólogos y otros expertos concordaron en que a la Iglesia le faltaba interpretación histórica, situación que llevó a muchos cristianos a valerse de marcos hegelianos y marxistas para expresar sus proyecciones históricas. Esto llevó a dar a la historia de la salvación un ámbito demasiado terreno, tecnológico e ideológico.

Este y otros encuentros dieron pronto origen a una sugerencia, que reunió en la sede del CELAM en Bogotá, a un pequeño grupo formado por la Presidencia en ejercicio, como también a los anteriores presidentes, vice-presidentes y secretarios generales del CELAM. Cada uno de ellos expresó espontáneamente su impresión sobre la Iglesia en América Latina, después del Vaticano II y Medellín. El efecto general fue muy positivo. Hubo menos preocupación por los fuegos artificiales que rodeaban la controversia de la liberación, y más por lo fundamental, a saber, por el espíritu de la edificación de la Iglesia, de los ministerios y de la vida. Se apoyó calurosamente la sugerencia de realizar otra Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. En diciembre de 1976, en la Asamblea Ordinaria del CELAM, se anunció la Tercera Conferencia General, y de inmediato se inició su preparación.

2. *Preparación.* Justamente en esto, en la preparación inmediata, radica la mayor diferencia entre Medellín y Puebla. Medellín, como vimos, se derivó directamente del Concilio y de las sesiones especiales de los departamentos pos-conciliares del CELAM. La consulta particular antes de la Conferencia de Medellín, dirigida a las Conferencias Episcopales de cada nación fue rápida y superficial. A la de Puebla, en cambio, se la preparó mediante lo que indudablemente constituye la consulta más amplia y más profunda jamás llevada a cabo en América Latina.

De hecho, hubo dos consultas. La primera se realizó en 1977 y la otra, al año siguiente. Cada una implicaba cuatro reuniones regionales de obispos delegados, en las que se confeccionaría una agenda para la Conferencia, seguida de las observaciones hechas por cada Iglesia particular (es decir, la Iglesia de cada país), sobre esas proposiciones. La consulta de 1977 fue rica e interesante, pero al mismo tiempo, vacilante, preocupada y desconfiada. Se preocupó de los problemas más que de las realizaciones, de lo preocupante más que de las esperanzas. Cuando esto se publicó en un "Documento de consulta", a fines de 1977, fue duramente criticado en muchos círculos de Iglesia.

La segunda vuelta de consulta produjo una respuesta más profunda, amplia y positiva. Todos los informes llegaron al CELAM a través de la respectiva Conferencia Episcopal y de las Congregaciones romanas, y con su correspondiente aprobación, lo mismo que el año anterior; pero esta vez, la consulta se preocupó mucho más de la vida y de la fe de millones de católicos activos, en sus parroquias y comunidades, desde Río Grande hasta la Patagonia. En el informe de 1978, la esperanza y la tendencia del pueblo de Dios robustecía y ampliaba la resolución de sus

Pastores. El resultado, llamado "Documento de Trabajo", reflexionaba en forma más adecuada sobre la Iglesia pos-conciliar y pos-Medellín. Y preparaba para Puebla con esperanza.

B. Modalidades, método y contenido de Puebla

1. *Modalidad.* Los seis meses de dilación en la celebración de la Conferencia de Puebla, debido a los fallecimientos de Paulo VI y de Juan Pablo I, acrecentó el interés por la reunión. La popularidad del nuevo Papa, su primer viaje al exterior aclamado entusiastamente por millones, en una nación oficialmente no religiosa, sus discursos pronunciados en forma elocuente y con contenido social en varias ciudades de México, y sobre todo su discurso de apertura de la Conferencia, en Puebla, todo esto creó una modalidad de positiva expectación.

Por otra parte, factores marginales crearon una modalidad de confrontación ideológica, la cual la numerosa prensa presente atribuyó, en forma voluble y despreocupada, a la Conferencia misma. Dichos factores los constituyeron la concurrencia de algunos prominentes pensadores católicos de la liberación, no invitados como expertos, y que se hicieron presentes al margen de la Conferencia. Por otra parte, estuvieron presentes y al acecho los periódicos mexicanos de extrema derecha, que reaccionaban con el grito de "comunista" ante cualquier obispo que proponía una visión moderadamente progresista. Estos factores, empero, incluyendo la información incompetente de muchos periodistas no preparados para este género de reuniones, significó poco. Dentro de la Conferencia se trabajó normalmente.

2. *Método.* Puebla inició sus actividades con la Misa de Apertura presidida por el Santo Padre, con la asistencia de más de cien mil personas, congregadas en la parte posterior del Seminario Palafox, el sábado 28 de enero de 1979. El programa continuó en la tarde con la alocución formal del Papa a los participantes en la Conferencia. Formalmente, ésta terminó el martes 13 de febrero, con la Eucaristía de Clausura, y a continuación, se hizo la votación final sobre el texto elaborado, cuya aprobación contó con 178 votos a favor y 1 voto en blanco.

Al comenzar las sesiones, se hizo entrega a los participantes de un largo esquema tópico, al que muy pronto se le dio el nombre de "sábana", y que se basaba en el "Documento de Trabajo". Pronto, empero, éste experimentó un cambio. El discurso del Santo Padre insistía sobre puntos que modificaron significativamente el texto, al vincular estrecha-

mente la Conferencia con el Concilio y con Medellín y sobre todo —dado su título y tema (“Evangelización en el presente y futuro de América Latina”)— con la “Evangelii Nuntiandi”. Esta Exhortación Apostólica de Paulo VI de 1975, texto elocuente que se publicó en respuesta a las proposiciones de los obispos reunidos en 1974, en el Sínodo Vaticano sobre Evangelización, ejerció profunda influencia en toda la Iglesia, incluyendo Puebla. En forma inteligente y firme, la Exhortación hace eco a la frase de san Pablo: “¡Ay de mí si no proclamo el Evangelio!” (1 Cor 9, 10). La única tarea central, primera y fundamental de la Iglesia en todos los tiempos y lugares es ésta: proclamar, por la palabra y la acción, la Buena Nueva de la salvación. En una vinculación elocuente del Evangelio con la moral social, dice:

“Entre evangelización y promoción humana —desarrollo, liberación— existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención, que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia a las que hay que combatir, y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico, como es el de la caridad” (E.N. 31).

Este mensaje social es un aspecto integral y central del Evangelio, que fluye de él, más que lo antecede o precede de alguna manera, pre-determinado o condicionando el Evangelio. Esto se hace claro en Puebla, a saber, la función de la ideología y de lo político en relación con el Evangelio.

Puebla, como una expresión de la Iglesia viva en América Latina, mostró su conciencia de que existen otros acentos y clarificaciones en la Iglesia pos-conciliar, tanto de la Santa Sede, como de otras Iglesias particulares (en otros países). La claridad con que se formula la Enseñanza Social de la Iglesia (D.P., 472-473), se debe en gran parte al Sínodo Vaticano de 1972, sobre “Iglesia y Justicia en el Mundo”.

El Discurso de Apertura del Papa insiste sobre estos puntos en una doble perspectiva, la cual será aplicada por el Documento de Puebla, de acuerdo con su método de ver-juzgar y actuar. En el nivel doctrinal; por una solícita insistencia sobre las grandes verdades del Evangelio acerca de Jesucristo, de la Iglesia y de la humanidad, que los obispos de América Latina, como “Maestros de la Verdad”, deben defender

contra el error y la peligrosa ambigüedad (por ejemplo, en expresiones como "pueblo de Dios", "reino de Dios", "liberación"). En este contexto, una fuerte promoción de la dignidad de todo el género humano: anuncios y trabajos "para la liberación de millones de seres humanos..." (E.N. 30) con firme conciencia doctrinal y social, fruto del Evangelio y no de cualquier ideología, particularmente entre el laicado.

El discurso del Cardenal Aloisio Lorscheider, como Presidente del CELAM y como Presidente-Delegado de la Conferencia de Puebla, sitúa la preparación de la Conferencia dentro del marco del discurso del Papa. Insistió en la evangelización para la comunión y la participación si se quiere lograr una auténtica liberación.

Luego, la Conferencia eligió cinco miembros (por regiones) como Comité Coordinador ("Comisión de Empalme"), a fin de coordinar y guiar el método de trabajo ya aprobado, y explicarlo a los participantes. El 30 de enero estuvo dedicado a pequeños "comités transitorios", que presentaron sugerencias sobre "la sábana". Al día siguiente, la Comisión de Empalme propuso, en base a las sugerencias presentadas, un nuevo esbozo de trabajo, el cual fue aprobado por los obispos. El estudio de las sugerencias fue asignado, mediante elección, entre las 21 nuevas comisiones, correspondientes al nuevo esbozo para el documento. Desde los primeros borradores que proponían la "idea central" de cada una de las partes, hasta el texto quinto y último, hubo un lento tira y afloje—hasta el último detalle para la comisión— para que los textos que debían confeccionarse mantuvieran su relación con la totalidad, y con el tema central. Todo esto sometido en cada etapa a los votos y enmiendas de los obispos. Todo esto se cumplía en medio de comentarios confusos de la prensa y de otros círculos que rodeaban a Puebla.

En un comentario que me tocó escribir un mes después de realizada la Conferencia de Puebla, ofrecí una consideración que todavía considero acertada:

"Muchos de los que se interesan en Puebla por su evidente significación eclesial y social, se retraerán después, al conocer el documento que la Conferencia publicó. Largo, pesado, desigual y repetitivo: no conduce a una lectura fácil. Mucho más de lo que aconteció con los documentos de Medellín, este tomo necesita una introducción, tanto histórica como textual" (*Puebla and Beyond*, ed. Eagleson y Sharper, N.Y. 1979, p. 87).

El Documento de Puebla, debido a una amplia aceptación y a la mucha referencia y uso de él ha venido a constituir un hito importante de y para la Iglesia latinoamericana.

3. *Contenido de Puebla*. Modalidad, método y contenido en Puebla van de la mano. Al hablar de la modalidad y del método, hemos tocado también el contenido. El documento de Puebla es el texto más largo y rico de la Iglesia latinoamericana que conocemos (por cierto, de nuestro tiempo). Tocaremos unos pocos puntos del contenido para ayudarnos en lo que aquí vamos a tratar.

La primera parte de Puebla, "La visión pastoral de la realidad latinoamericana", contiene un pronunciamiento dentro del espíritu y propósito de la "Gaudium et Spes": toda teología es influenciada y condicionada, en su énfasis y contenido, por la situación "desde la cual y sobre la cual hablamos. Así, Puebla elabora una teología que, ante todo pastoral, trata de vincular teoría y práctica... y refleja la mejor y la más característica teología expresada en América Latina" ("Evangelización y liberación, el desafío de Puebla", de Miguel Angel Keller o.s.a., Madrid, Nuevo Exodo, 1987, p. 344).

La segunda parte tiene que ver con la preocupación primordial de la Conferencia: la Evangelización. Después de los puntos doctrinales claves, en el Capítulo I, que sigue el trípode (Cristo-Iglesia-Humanidad), propuesto por Juan Pablo II en Puebla, viene el Capítulo II, que describe la Evangelización en sí y sus áreas u objetivos principales: cultura, religiosidad popular, liberación y promoción humana, ideología y política. Estos dos capítulos son, a la vez, doctrina y praxis, o doctrina en la praxis. Algunos problemas claves son ricamente aclarados: la Enseñanza Social de la Iglesia, ideología y política y piedad popular. Otros son anunciados con antelación, y desde ese momento han sido asumidos como puntos centrales: la evangelización de las culturas, lo que ahora se considera ser la principal corriente subterránea de Vaticano II, y la que más profundamente explica el "aggiornamento", la renovación misma de la Iglesia. Como pronto el Sínodo Vaticano de 1985 sobre el laicado lo iba a confirmar para América Latina y el mundo, el fuerte énfasis sobre la responsabilidad del laico en el orden temporal se sigue escuchando en todas partes, pero se cumple muy restringidamente. Todavía en nuestros días, el laicado se encuentra más plenamente realizado en su vida interior y en las tareas espirituales de la Iglesia (objeto de la III Parte del Documento de Puebla). Con demasiada frecuencia, es el obispo quien debe suplir con su palabra pastoral, "ad extra" (desde fuera), debido a la falta de presencia articulada del laico en las estructuras

temporales (de economía, cuestiones sociales y, en nuestro mundo altamente politizado, de la política misma).

La tercera parte del Documento de Puebla corresponde al aterrizaje en la práctica de la evangelización, en las áreas claves de: *centros, agentes y medios*. Esta división disponible permite a los obispos hablar muy directamente a los interesados acerca de los problemas, de la reflexión teológico-pastoral y de las orientaciones pastorales. La fuerza de esta sección, como lo anotamos, es la reflexión sobre un crecimiento interno de la Iglesia post-conciliar en nuevas modalidades, con amplia participación ministerial y desarrollo espiritual del laicado: con seria planeación pastoral. Esta tercera parte del Documento de Puebla refleja ampliamente a la Iglesia de nuestros días.

La cuarta parte habla de "opción". Son muchas las opciones esparcidas en el Documento de Puebla. Aquí destaca cuatro, si bien de valor desigual. La primera, a saber, la opción preferencial por los pobres, es la que ha sido objeto de mayor atención. Se la encuentra repetidamente en el Documento: opción por los pobres mismos u opción por cambios sociales y estructurales en favor de aquéllos; una opción que, para algunos es necesariamente —y quizá primariamente— política e incluso ideológica, posición que Puebla rechaza; una opción que para otros, es altamente, y casi exclusivamente espiritual y limosnera. La posición de Puebla nace de la evangelización, y desde esta base orienta toda la problemática de vivir un espíritu de pobreza en la Iglesia, que permite a todos sus miembros evangelizar a los pobres y ser evangelizados por ellos. En base a razones de orden espiritual, Puebla insiste en los cambios sociales y estructurales, drásticamente exigidos por la situación de injusticia, tanto a nivel nacional como internacional, lo cual crea y amplía la "creciente brecha" entre ricos y pobres, cosa que, "a la luz de la fe, es un escándalo y una contradicción con nuestra condición de cristianos" (D.P., 28).

En esta opción, encontramos los más ardientes sentimientos y el compromiso de Puebla, siempre que este compromiso proceda de un verdadero cambio de corazón, y conduzca a una genuina conversión (D.P., 1155).

La opción preferencial por los jóvenes ha venido a ser una opción real y práctica en nuestras Iglesias, pero limitada, por lo general a aquella juventud al alcance de las estructuras eclesiales, sobre todo las parroquias. Los movimientos de inserción pastoral, por ejemplo en las escuelas públicas y universidades, resultan todavía débiles.

Las dos opciones finales encuentran su camino, dentro de Puebla, a través de una puerta, si se quiere lateral. No aparecían en los informes originales de las Conferencias Episcopales preparatorias de Puebla. Su ausencia mostraba una debilidad pastoral en dos áreas: en las estructuras de la sociedad temporal y en los problemas internacionales. La Iglesia latinoamericana y sus obispos, sumamente preocupados del pueblo de la Iglesia y de las estructuras de ésta, ni habían ni han prestado una atención y un esfuerzo serios a la sociedad temporal, local o internacional. Esto no significa que sean insensibles a los problemas de la justicia y de la paz, a las guerrillas, al terrorismo y a las sociedades represivas, a "esta situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada" (Medellín, "Paz", 16). Tanto a través del CELAM como por su propio espíritu, muchos obispos juegan un papel prominente en favor de la paz y de la justicia.

El problema está en saber qué es lo que ha hecho la Iglesia por los líderes laicos, a los que Puebla (al igual que el Concilio y Medellín) hace llamados, como es el caso, por ejemplo en este texto:

"Inspirándose en estos contenidos de la antropología cristiana, es indispensable el compromiso de los cristianos en la elaboración de proyectos históricos conformes a las necesidades de cada momento y de cada cultura" (D.P. 553).

V. El impacto de Puebla sobre la Iglesia en América Latina

En la descripción de esta Tercera Conferencia General, en su preparación y celebración, hemos tratado de señalar cómo la Iglesia de América Latina se expresó en esa Asamblea, y cómo esto afectó a la Iglesia.

Como lo mencioné al comienzo de esta disertación, las "audiencias", o en nuestro contexto las "Asambleas Pastorales" a lo largo del Continente, en preparación a la IV Conferencia General del Episcopado de América Latina en Santo Domingo, en 1992, nos darán a conocer la resonancia, los efectos o el impacto real de Puebla, tanto en nuestras Iglesias locales como en nuestros países.

Podemos recordar aquí que la intención de Puebla fue la de dar un fuerte impulso a una *evangelización liberadora, hacia la comunión y participación en la Iglesia y en el mundo.*

¿Hasta qué punto ha progresado este propósito en la "patria grande" de América Latina, desde febrero de 1979, fecha de Puebla?

Dentro de la Iglesia, con sus propias comunidades visibles, se ha producido ciertamente un desarrollo vigoroso en muchos movimientos y comunidades de vida espiritual y apostólica, y una amplia gama y desarrollo y diversificación de ministerios, a la par con un aumento en las vocaciones para los ministerios laicos, para el sacerdocio y para la vida religiosa. En los muchos millones de personas afectadas por estos movimientos de renovación en la Iglesia, el impacto de Puebla o pos-Puebla es fuerte.

Son muchos también aquellos que parecería que no hubieran sido alcanzados o afectados por aquellos grupos y movimientos. Viven y funcionan más allá de los contactos parroquiales, y no existe evangelización, o muy poca, que los alcance. Fácilmente quedan al margen, y esto especialmente en las áreas urbanas o suburbanas, secularizadas y alejadas del impacto de la tradicional devoción popular religiosa. O encuentran su satisfacción religiosa en nuevos movimientos religiosos, a menudo sectarios y hostiles a la Iglesia católica.

La presencia religiosa de la Iglesia todavía alcanza a toda la población, si bien débilmente, gracias a los medios de comunicación. Pero en muchos países, un número creciente, tiene poco o ningún contacto con la acción evangelizadora de la Iglesia católica, en sus vidas personales o familiares.

Esto da origen, de inmediato, al problema del papel que la Iglesia católica puede y debe jugar en estas sociedades. ¿Puede ella proclamar todavía que es la conciencia de la nación, o según la antigua expresión de la Epístola de Diognetes, que es "el alma de la sociedad"?

Esta pregunta alcanza una nueva dimensión, cuando pasamos más allá de la tarea estrictamente religiosa de la Iglesia. Puebla pide una evangelización liberadora, destinada a promover la comunión y participación, también en la esfera temporal.

Por cierto, la Iglesia y su pueblo, clerical y laico, ha hecho mucho en este campo a partir de Puebla, y hacia ella miran y a ella recurren las poblaciones, en situaciones tan divergentes como Chile, El Salvador, Brasil y Nicaragua, y muchas otras.

Pero precisamente, desde Puebla, los problemas de pobreza y la "creciente brecha" entre ricos y pobres, escándalo y contradicción para los cristianos (D.P., 28), todo esto ha empeorado y se ha complicado por la opresora deuda externa de muchas naciones de América Latina. Después del repentino ascenso económico de América Latina en la década de los '70, en el que Puebla nos hizo un llamado a todos (D.P., 21), hemos vivido lo que los economistas llaman la "década perdida" de los '80. Las poblaciones crecen, pero no la riqueza, ni tampoco la justicia. Nuestra situación ahora es mucho más difícil que en tiempos de Puebla, y las brechas entre pobres y ricos, mucho más profundas.

Evidentemente, estos resultados negativos no pueden imputarse a la Iglesia, pero ¿qué ha hecho ella, qué hemos hecho nosotros como cristianos en el mundo por un progreso con justicia?

Debemos repetir esto una vez más, por muchas razones, que merecen que se las conozca mejor. Nuestro laicado, activo y comprometido, multiplica constantemente, dentro de la Iglesia, sus estructuras y sus ministerios... pero no como cristianos comprometidos en el mundo, decididos a promover el progreso y la justicia para todo nuestro pueblo y, en especial y preferencialmente, a favor de los más pobres. Hay excepciones, en las comunidades eclesiales de base de algunos países, en algunos grupos cristianos laborando en distintas áreas: negocios, a nivel de gobierno, en algunos partidos políticos, en sindicatos, etc. Pero éstos son excepciones, y lo que pudieran hacer de impacto, no se percibe por carecer de grupos de católicos organizados en tales campos del quehacer humano. Aquí hay un reto para la Iglesia en este Continente: la evangelización de la cultura en forma integral; la evangelización de lo que Puebla llama "los constructores de la sociedad"; y la urgencia de una formación integral de nuestros laicos en sus cuadros apostólicos y espirituales, donde la Fe comunicada ha de tener como parte constitutiva la justicia; una formación que no deje de lado la Enseñanza Social de la Iglesia.

Todo esto nos coloca de lleno en torno a la pregunta formulada en el Concilio acerca de las relaciones mutuas de la Iglesia y la sociedad secular; y acerca de la mutua compenetración de la historia del mundo y la historia de la salvación.

Eso da también todo su peso, en la dimensión histórica y secular, al debate acerca de la liberación y todo lo que ésta significa en lo secular y en lo religioso, para la Iglesia y para el mundo actual.

MEMORIA Y HORIZONTE

Mons. Ovidio Pérez Morales
Obispo de Coro

Introducción

Entre los múltiples y valiosos elementos, tanto teóricos como prácticos que ofrecen Puebla y Medellín, a continuación subrayo algunos que me parecen de suma importancia en el hoy de nuestra Iglesia. Estos no pueden faltar, a mi modo de entender, en la sistematización teológico-pastoral que haga la IV Conferencia General de Santo Domingo y en la evangelización de la Iglesia de América Latina en tiempos de V Centenario con cruce de siglo y milenio.

Pudiera esquematizarse así el conjunto de elementos antes referidos, con la correspondiente asignación de su función teológico-pastoral:

1. Punto de partida: memoria y circunstancia.
2. Línea teológico-pastoral: comunión (que pide liberación y postula solidaridad).
3. Perspectiva: evangelización de la cultura.
4. Tríada integradora de lo social: economía, política, "cultura".
5. Amor privilegiado: los pobres.
6. Nuevo aporte de agentes pastorales: ministerios conferidos a laicos.
7. Nuevo desafío: problemática tecnoética.
8. Prioridad global: comunicación social.
9. Requisito fundamental: unidad.
10. Metodología: planificación de conjunto.

Juan Pablo II formuló las categorías *continuidad* y *renovación* como características de la enseñanza social de la Iglesia (SRS 3). Puede decirse que esas notas de *constante* y *nueva* califican y deben calificar los trabajos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano. Corresponden a la fidelidad creativa propia de la Iglesia y de los creyentes, en la permanente e irrenunciable tarea de pensar y actuar el Mensaje. En circunstancias como las presentes, en que se percibe de modo peculiar el sentido de lo temporal (paso de siglo y de milenio, celebración de algo ya centenario), la *traditio* (memoria) y la *creatio* se deben conjugar armónicamente sobre la base de: una genuina fidelidad al don de Dios y una escucha atenta a los signos de los tiempos.

1. Memoria y circunstancia

Hacer memoria y situarse en el presente es algo fundamental para la Iglesia. Por un examen de la *circunstancia* comienzan Medellín y Puebla; ésta enriquece la visual con un previo recorrido histórico.

La Iglesia no se comprende como simple invención de presente, sino como actualidad histórica, hecha de fidelidad creadora al pasado; de arriesgada decisión en el ahora y de proyecto esperanzador para el futuro. Es comunidad histórica, que de una generación a otra, vive y ofrece su experiencia viva de celebraciones, valores, formulaciones e instituciones irrenunciables a transmitir. Pueblo en peregrinación a través del devenir humano.

Lo histórico no es algo tangencial a la Iglesia; ésta es acontecer en la historia. Es historia santa en íntima intercomunicación con lo humano.

Cuando se trata de ver o interpretar la realidad por parte de la Iglesia, ello no está motivado en una simple búsqueda de datos para lograr una mayor eficacia en la acción. La historia es el lugar donde se juega el diálogo entre un llamado de Dios y la respuesta de la libertad humana; es el ámbito en el cual Dios viene al encuentro de la apertura, capacidad, posibilidades, limitaciones y fragilidades humanas, para vivificar, liberar, unificar. A los ojos del creyente, la historia no es algo neutro o edificación pura y simplemente humana; de allí su esfuerzo —a la luz de la fe— por detectar presencias y ausencias de Dios, así como la lucha entre el bien y el mal, la tensión entre el don de Dios y el ejercicio de la libertad del hombre, ya positiva, ya negativamente ejercida. Esto no quita consistencia y seriedad a la historia, sino que le confiere un sentido más profundo, frente a todo extrínsecismo, heteronomía o falsa autonomía.

La Iglesia se acerca a la historia no como a algo que le es ajeno, sino como a un proceso, cuyo origen, sentido, meta y vocación últimos ella intenta —en virtud de la misión evangelizadora recibida de Cristo— acoger, revelar, significar y actuar. En esa línea se sitúa la definición de la Iglesia como sacramento de unificación, de comunión (Cf. LG 1). Por eso el acercamiento de la Iglesia a la historia se hace como un recibir y un dar, un descubrir y un revelar.

El mundo con el cual la Iglesia está llamada a dialogar es un mundo que tiene algo que decir. La razón aparece en GS 2 cuando el Concilio habla de los destinatarios de la palabra conciliar.

La acción de Dios salvadora desborda la Iglesia, aunque encuentre en ella una cristalización, que es al mismo tiempo que realización frágil, promesa y esperanza ciertas. Por eso, entre otras cosas, la Iglesia está llamada a leer y discernir los “signos de los tiempos”. Es un quehacer indispensable que le permite comprenderse a sí misma como comunidad de servicio de una “historia-en-salvación”, de una humanidad en dialéctica viva de la fidelidad-infidelidad con respecto al plan salvador de Dios, y de un mundo de transfiguración, hasta que “Dios sea todo en todos” (1 Cor. 15, 28).. El plan divino toca al hombre entero, cuerpo y alma, y a la creación como natura y cultura.

Finalmente, si el plan de Dios es liberador y unificante, donde quiera que haya crecimiento en estas dimensiones, allí la Iglesia está llamada a señalar una presencia del Señor, una acción del Espíritu, las cuales podrá estimar de mayor o menor densidad o evidencia. Donde, por el contrario, reine la división, la opresión, la idolización del hombre y de sus obras, allí ha de reconocer una contradicción a la vocación del propio hombre en el designio de Dios.

2. Línea Teológico-pastoral: Comunión

En la *Presentación* del Documento de Puebla se dice que ésta es “un espíritu, el de comunión y participación, que a manera de línea conductora, apareció en los documentos preparatorios y animó las jornadas de la Conferencia”. Se cita a continuación, asumiéndolo, el número 3.3 del Documento de Trabajo en la siguiente forma:

“La línea teológico-pastoral está conformada en el Documento de Trabajo por dos polos complementarios: *la comunicación y la partici-*

pación (coparticipación). Mediante la evangelización plena, se trata de restaurar y profundizar la comunión con Dios y, como elemento también esencial la comunión entre los hombres. De modo que el hombre, al vivir la filiación en fraternidad, sea imagen viva de Dios dentro de la Iglesia y del mundo, en su calidad de sujeto activo de la historia. *Comunión* con Dios, en la fe, en la oración, en la vida sacramental. *Comunión* con los hermanos en las distintas dimensiones de nuestra existencia. *Comunión* en la Iglesia, entre los Episcopados y con el Santo Padre. *Comunión* en las comunidades cristianas. *Comunión* de reconciliación y de servicio. *Comunión* que es raíz y motor de evangelización. *Comunión* con nuestros pueblos. *Participación* de la Iglesia en todos sus niveles y tareas. *Participación* en la sociedad, en sus diferentes sectores; en las naciones de América Latina; en su necesario proceso de integración, con actitud de constante diálogo. Dios es amor, familia, comunión; es fuente de participación en todo su misterio trinitario y en la manifestación de su nueva revelación con los hombres por la filiación y de éstos entre sí, por la fraternidad”.

Hubiera podido prolongarse la cita del 3.3., el cual continúa así:

“Su plan (de Dios) creador y salvador lleva tal signo y dirección (comunión y participación). Por eso, el precepto máximo es el amor al que contradice el pecado que es egoísmo, división, operación, idolatría. La comunidad de los hombres entre sí y con Dios en una historia en que el pecado está presente, se plantea como comunión que no puede darse sin una *liberación integral* y continua. Liberación de egoísmos individuales y colectivos. Liberación de idolatrías y opresiones. Liberación de ignorancia y explotación. *Liberación en Cristo*, el verdadero y único liberador: ‘Para ser libres nos ha liberado Cristo’ (Ga. 5,1). ‘Su verdad nos hará libres’ ”.

El haber continuado la cita de 3.3 hubiese proporcionado a la línea teológico-pastoral formulada en la *Presentación* de Puebla una interpretación más integral y más acorde con el Documento de la III Conferencia. La categoría “liberación” —característica como línea de Medellín, está omnipresente en Puebla; se la asume a propósito de los más diversos temas; en muy diversos lugares se la integra con la de comunión. Al fin y al cabo Puebla se realiza en continuidad con Medellín.

La línea teológica-pastoral de Puebla se formuló con un binomio; y se aplicó con un trinomio: comunión-participación-liberación. Otra

cosa es cómo esa aplicación se haya tenido (lógica, articulación, implicación, etc.).

Gran logro de Puebla es el haber explicitado una línea teológico-pastoral. Cosa que no podrá faltar en la IV Conferencia. ¿Por qué?

En filosofía se habla de la "unidad" como propiedad trascendental del ser, convertible con las de verdad y bondad. Y se dice que ascender en la escala del ser es hacer lo mismo en la jerarquía de la unidad. Si algo identifica el pensar filosófico desde los comienzos, es la búsqueda de la unidad (en lo físico y meta-físico). De la armonía. No se contentó el "filósofo" con registrar datos y cosas; advirtió que, pasada la epidermis, han de encontrarse lazos —y un lazo— que une los seres más allá y sobre la multiplicidad de fenómenos y opiniones. La pregunta por la unidad no es una interrogación, pues, de segunda importancia. Toca la médula misma del inquirir humano, que encuentra la paz en la unidad. Esta no significa negación de lo distinto y opuesto, sino la armonía de ellos en un conjunto inteligible. Inteligibilidad y unidad van de la mano.

La línea teológico-pastoral busca la *unidad* (armonía) del conjunto de lo que se cree y se debe actuar; en ellos mismos y entre sí.

La obra creativo-salvífica de Dios (Uno y Amor) no es un agregado de verdades y proyectos, una yuxtaposición de proposiciones y propuestas. Tiene una armonía interna, un objetivo preciso, que encuentra en El su principio, sentido, fin.

¿Cómo se define una línea teológico-pastoral? Es: horizonte, categoría(s) englobante(s), valor(es) de referencia, que sintetizan o articulan en alguna forma el conjunto teórico-práctico. Es tema recurrente e integrador, objetivo central. Dicha línea viene a jugar el papel de: eje, núcleo, centro, principio articulador, hilo conductor, criterio fundamental de discernimiento de la doctrina y de la praxis, luz que orienta, guía que señala el camino, aguja que teje la trama.

Una tal línea de razón del sentido de las afirmaciones y de la teología de la acción. Quien la formula y la aplica sabe de veras qué está diciendo en cada momento y a dónde dirige su acción. Es elemento fundamental de evaluación.

La línea teológico-pastoral no la dan la filosofía ni las ciencias. Debe buscarse en la Revelación. Es la que formula Puebla: *comunidad*.

El cuadro siguiente ayudará a comprender lo que es compleja unidad:

Nueva Sociedad

Ambito	Quehacer	Meta	Valor
Tener	Economía	Comunicación de bienes	Justicia
Poder	Política	Democracia pluralista	Libertad
Ser	Cultura*	Calidad de vida	Gratuidad

La distinción que se hace aquí de *dimensiones* es sumamente importante para una comprensión integral de lo social y, correspondientemente, del desarrollo y liberación humanos.

Hay que atender a esta tridimensionalidad a la hora de formular proyectos, y, antes que esto, de elaborar análisis. Cada una de esas dimensiones tiene sus propias dinámicas y tiene que ser tomada con seriedad en una interpretación de lo real. Naturalmente, como dimensiones que son, guardan íntima mutua conexión; lo humano-social en determinadas circunstancias mostrará la preponderancia de lo uno o de lo otro. A mi modo de ver, las *Instrucciones* de la Santa Sede con respecto a la liberación han buscado ampliar la mirada a un conjunto (hombre, sociedad, historia) que no puede ser reducido a un aspecto o dimensión, o polarizado en éstos de tal modo que se sacrifique la complejidad del todo.

En lo que toca a la edificación de una nueva sociedad, la atenta consideración de estas dimensiones es fundamental (Cf. *Una nueva sociedad*, publicada por el CELAM y fruto de un Seminario en Rfo de Janeiro 1985). ¿Puede darse una auténtica liberación sin democracia pluralista en perspectiva? ¿Puede hablarse de democracia real sin una organización justa de la sociedad? ¿Se habrá dicho todo con solucionar los problemas económicos y políticos?.

* Dado que *cultura* es categoría englobante de lo social, totaliza la vida de un pueblo, mejor sería hablar aquí de "teleocultura" (de *télos* —en griego—: fin), para mostrar la distinción con lo económico y lo político, que están envueltos en la noción *cultura*. En todo caso, es cuestión de precisar bien los términos y su uso en concreto. Economía, política y teleocultura ("cultura") son *dimensiones* de la sociedad; y de la cultura, a través de la cual aquella se forma y perfecciona.

lico? . . . ¿No les aguarda el mundo de la cultura, de la familia, de la dirección política, económica, social?”. Son preguntas hechas por Juan Pablo II en la Catedral de Caracas en 1985.

b) Es preciso superar una muy corriente “esquizofrenia” (desarticulación, ilogicidad, desintegración; varios en uno, sin armonía). Jano, personaje mítico, considerado como antiquísimo rey de Lacio, tenía como símbolo: una cabeza con doble cara. Dos miradas. Dos direcciones. La evangelización esquizofrénica aísla el *ad intra* del *ad extra*. El cristiano esquizofrénico es hombre de dos mundos sin relación entre sí. El “mundo” (lo secular: economía, política, comunicación social, educación, etc.) queda librado a su propia suerte; lo evangélico no juega el papel de fermento; de savia renovadora. Hay un cierre sobre la comunidad eclesial, una polarización en lo explícito religioso. Yuxtaposición de Evangelio y cultura.

En una línea teológico-pastoral de comunión habrá de interpretarse la evangelización de la cultura como perspectiva.

4. Tríada integradora: economía, política, cultura

Es adjetivo “integral” surge a cada paso para calificar diversas categorías (desarrollo, liberación, progreso) y para prevenir respecto de interpretaciones, soluciones, quehaceres que se juzgan como unilateralismos, sectorializaciones, reduccionismos, polarizaciones.

Me gusta insistir en la tríada propuesta en el *Documento de Consulta* para Puebla, cuando habla de las “Metas en la construcción de una nueva sociedad” (823-844). Véase: *El mundo del trabajo y la civilización del amor. Hacia una utopía concreta*, en *Medellín XIV*, págs. 13-20.

Las referidas “metas” han de concebirse como dimensiones de un proyecto por su íntima interconexión, que responde a la unidad diferenciada de lo real; al fin y al cabo el hombre es un microcosmos, en el que todo tiene que ver con todo. El hecho de ser existencia-incorporada ha de llevar al hombre a estar en guardia frente a los materialismos y los angelismos del más diverso signo.

Las “metas” son dimensiones porque versan sobre la sociedad, que es pluridimensional.

“Asumir en el Evangelio el conjunto de las fuerzas culturales y creyentes del pueblo latinoamericano. Esta asunción sana, eleva y perfecciona la cultura popular y tiene por sentido capacitar al pueblo para que sea sujeto real de su propia historia y pueda desarrollarse y expresarse en estructuras adecuadas a su propia identidad y vocación. Lo anterior implica crear las condiciones correspondientes, apartando los obstáculos que constriñen su realización. Se trata del gran proyecto histórico de construir con todos los hombres de buena voluntad una nueva civilización del amor en el contexto de una humanidad que se estructura con categorías urbano-industriales, en la lucha incesante de crear nuevas formas sociales de participación y comunión” (*Reflexiones sobre Puebla*, CELAM, Bogotá 1979, pág. 51).

Al subrayar la importancia que asigna Puebla a la evangelización de la cultura, queda patente la vinculación de la III Conferencia con *Evangelii Nuntiandi*, que enfatizó este punto: “Cristo envió a su Iglesia a anunciar el Evangelio a todos los hombres, a todos los pueblos. Puesto que cada hombre nace en el seno de la cultura, la Iglesia busca alcanzar, con su acción evangelizadora, no solamente al individuo, sino a la cultura del pueblo . . . lo que importa es evangelizar —no de manera decorativa, como un barniz superficial— la cultura y las culturas del hombre” (EN 19, DP 394).

Evangelización y cultura son dos categorías globalizantes; la una con respecto a la misión de la Iglesia; la otra, con respecto a la vida de un pueblo. Lo “cultural” no es abordado, por tanto, por la evangelización, como algo sectorial, sino como una totalidad que se debe transformar.

En el Mensaje conclusivo de la XXI Asamblea del CELAM (Ypacaraí, marzo 1987) leemos: “el mayor desafío lanzado a la Iglesia en América Latina es ‘la evangelización de la cultura’”. Esta puede considerarse, con respecto a la evangelización, como horizonte hacia el cual dirigirse, como marco global de referencia o, mejor, como perspectiva desde la cual interpretar y realizar la acción evangelizadora. Se trata de alcanzar la totalidad de la vida de las personas y de las comunidades; de los grupos y de los pueblos. Atendiendo no sólo a las explicitaciones religiosas sino a la globalidad de la existencia singular y colectiva.

En relación con este tema es preciso recalcar;

a) La misión del laicado. “¿No es vocación primordial de los laicos impregnar y perfeccionar *todo el orden temporal* con el espíritu evangé-

Correspondiente a Dios-amor y su plan creativo-salvífico comunal. Ahora bien, en la presentación y aplicación de esta categoría, es menester tener presente lo citado más arriba, a saber: en la historia humana concreta, la comunión no se da sin liberación de la anti-comunión (pecado), que es ruptura con Dios y fraterna, y se expresa en las más diversas formas de egoísmo individual y colectivo. Por otra parte la comunión capacita para que uno pueda liberarse en el genuino sentido de la palabra (cf Instrucciones *Libertatis Nuntius* y *Libertatis Conscientia*). Al formular, pues, *comunión* como línea teológico-pastoral, hay que pensarla y desarrollarla siempre en íntima unión con la categoría *liberación*.

Puebla une *participación* (aspiración contemporánea muy viva, Cf. *Octogesima Adveniens* 22) a comunión (unidad, encuentro —griego: *koinōnía*—, fruto y expresión del amor —griego: *ágapé*—). la conexión de ambas es obvia. No tendría nada de extraño que en la IV Conferencia se privilegiase también la categoría *solidaridad* (de la cual habla bastante la *Sollicitudo Rei Socialis*, Cf. 38-40).

Un ejemplo concreto en Puebla, de desarrollo teológico-pastoral en la línea de comunión, lo tenemos en los números 209-219.

La explicación de la línea teológico-pastoral y su eficaz y adecuada aplicación en los trabajos de la Conferencia de Santo Domingo permitirá al final tener un conjunto articulado, coherente, armónico. Ello ayudará enormemente a la intelección y a la acción.

No está de más recordar que la verificación en la línea teológico-pastoral debe atender más a lo implícito que a lo explícito. Lo segundo es relativamente fácil; lo primero requiere mayor atención e implica mayor persuasión. (Sobre esta materia Cf. Ovidio Pérez Morales, *Puebla, Iglesia liberadora*, Ed. Vadell, Valencia 1979, págs. 47-58). En los diversos pasos que se den en la reflexión y en la proyección pastoral debe emerger continuamente la pregunta: ¿Cómo se articula esto en un conjunto guiado por la línea teórico-pastoral (comunión)? ¿Qué lógica actúa en esa línea? O ¿Qué —desde esa misma línea— se deriva en el aspecto que se considera? Porque la línea es principio y criterio.

3. Perspectiva: Evangelización de la Cultura

El Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM reunido en Buenos Aires, pocos meses después de Puebla, formuló así el "proyecto pastoral" de la III Conferencia:

La involución ética de países desarrollados democráticos (problemas de droga, aborto, pornografía, consumismo), el totalitarismo asfixiante de sistemas fraguados en moldes marxistas, la postración de sociedades con esquemas culturales de evasión, y otros muchos fenómenos, muestran la necesidad de acometer el desarrollo, la liberación, el progreso, desde una perspectiva de integridad. Norte y Sur, Este y Oeste, cada cual tiene algo o mucho que aprender a tal respecto.

5. Amor privilegiado: los pobres

“Cristo nuestro salvador, no sólo amó a los pobres, sino que ‘siendo rico se hizo pobre’, Este texto de Medellín está contenido en *Conclusiones* 11 (No. 7b), y es manifestación patente de lo que todas ellas están penetradas, a saber, una mirada y un compromiso de peculiar solidaridad hacia los pobres.

Medellín no es simplista en su interpretación de la pobreza. Cuando habla de la “Pobreza de la Iglesia”, por ejemplo, ofrece una serie de elementos doctrinales y de orientaciones pastorales que responden a diversos aspectos en materia de pobreza. A quienes se privilegia, desde el punto de vista del afecto, de la preocupación y del compromiso de la Iglesia, es algo que aparece claro: a los pobres. Privilegio en línea de acompañamiento liberador.

“Volvemos a tomar —dirá Puebla 1134—, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres, no obstante las desviaciones e interpretaciones con que algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín, el desconocimiento y aun la hostilidad de otros. Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral”. En este texto hay una referencia a lo dicho por el Papa en su Discurso Inaugural de Puebla. El número citado se encuentra en el Cap. I de la Parte IV, el cual tiene por título: “Opción preferencial por los pobres”. Puebla aquí hace uso de la expresión “amor preferencial, pero no exclusivo por los pobres” (1165).

El tema del “amor de preferencia a los pobres” es ampliamente tratado en la Instrucción *Libertatis Conscientia* (66-68). Esta, luego de plantear su fundamento y exigencias, dice: “La opción preferencial por los pobres, lejos de ser un signo de particularismo o de sectarismo,

manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia. Dicha opción no es exclusiva. Esta es la razón por la que la Iglesia no puede expresarla mediante categorías sociológicas e ideológicas reductivas, que harían de ésta una opción partidista y de naturaleza conflictiva" (Ib 68 de).

La "opción o amor privilegiado por los pobres" aparece en la *Sollitudo Rei Socialis* con aplicación en perspectiva internacional a problemas acuciantes hoy en día en el relacionamiento entre naciones y entre grupos de países. En este contexto el Papa recuerda el "principio del destino universal de los bienes" y también aquella forma especial de pobreza que es la privación de los derechos fundamentales de la persona, en concreto el derecho a la libertad religiosa y el derecho, también, a la iniciativa económica" (No. 42).

Para un enfoque integral de la pobreza conviene tener presente lo dicho en el capítulo anterior sobre las dimensiones sociales. Así se evitarán interpretaciones que sacrifiquen el reconocimiento de determinadas situaciones de pobreza.

La maduración de ideas y la experiencia de estos años no podrán menos de permitir, por una parte una afirmación clara de la opción o amor privilegiado por los pobres y, por la otra, un enfoque integral de esta opción que evite la legitimación de ciertas formas de pobreza, de opresión. No podemos en modo alguno diluir el tema, pero tampoco ideologizarlo en sentido a - o también antiévangélico. Santo Domingo continuará y actualizará a Medellín y Puebla, en sentido renovador.

6. Nuevos agentes: Laicos con ministerios

Medellín ofrece "algunas orientaciones generales relativas a la formación para el Diaconado Permanente" (*Conclusiones 13- Formación del Clero*, 33). El Vaticano II había restaurado esta Orden, así ejercida, hacía cuatro años en *Lumen Gentium* 29. El *Motu Proprio Sacrum diaconatus ordinem* había salido más recientemente: el 18 de junio de 1967.

De Medellín a Puebla se caminó bastante en materia de ministerios conferidos a laicos. Una muy rica experiencia —no exenta, por supuesto, de fallas—. En lo que concierne a normativa eclesial, el 16 de agosto de 1972 se publicó el *Motu Proprio Ministeria Quaedam*, reformándose así en la Iglesia Latina la disciplina relativa a la primera tonsura, las ór-

denes menores y el subdiaconado. Aparecen los "nuevos ministerios": lectorado y acolitado. Se abren puertas. El año siguiente, 1973, la Instrucción *Inmensae Caritatis*, que facilita la comunión sacramental en algunas circunstancias, introduce la figura de los "ministros extraordinarios de la Sagrada Comunión".

Mientras tanto, en diversas Iglesias particulares y partiendo de las necesidades pastorales, buen número de laicos van recibiendo más y más encargos pastorales bajo distintos términos; no pocas mujeres también participan de estas delegaciones, aunque para ellas continúa cerrado el acceso a los ministerios introducidos por *Ministeria Quaedam*.

Roma sigue con atención todo este movimiento y espera que los frutos de estas iniciativas permitan un progreso en la normativa existente.

Puebla refleja un trabajo hecho. En la sección relativa a "Laicos" habla de "Ministerios diversificados" (804s) y de "Criterios pastorales sobre los ministerios" (811-817). En el texto aparece esta terminología: "ministerios que pueden conferirse a laicos", "que pueden recibir los laicos". Por entonces el uso de los términos no era muy seguro y fijo; no era extraño —¿hoy lo es?— oír hablar de "ministerios laicales", expresión realmente impropia. Porque el servicio propio del laico va en otra dirección, partiendo de su secularidad. La terminología más conveniente es: "ministerios conferidos a laicos". Y el *lugar* de estos ministerios no es solamente donde se habla de los laicos, sino también donde se habla del ministerio jerárquico; ya que se trata de ministerios de delegación.

El 25 de enero de 1983, Juan Pablo II promulgó el actual Código. Este recoge la normativa anterior y abre ulteriores posibilidades en la materia que estamos tratando. El panorama resulta bastante enriquecido; aparte de los ministerios de lectorado y acolitado, aparecen el ministerio extraordinario de la sagrada comunión —referido más arriba— y una serie de facultades que pueden ser delegadas a laicos; estas son aptas para ejercerse aisladas o también para "integrar" otras formas ministeriales. De hecho, ello se viene dando en diversos lugares con muy buenos resultados. Con la participación además de elemento femenino.

El "Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia del sacerdote", de fecha 2 de junio de 1988, es un eslabón más en esta importante cadena de participación.

La IV Conferencia General habrá de tener muy presentes este material y la vasta experiencia de más de dos décadas. Y, sobre todo, las necesidades de tantas comunidades rurales y urbanas, que requieren una presencia ministerial. No podemos dejar vacíos. Sobre todo ahora cuando estamos frente a una verdadera invasión de sectas. Los vacíos siempre los llena alguien. Es preciso multiplicar comunidades y ministerios. Y perfeccionar cada vez más los "ministerios conferidos a laicos".

7. Nuevo desafío: Problemática tecnoética

"El vertiginoso avance de las nuevas tecnologías para la comunicación y otras dimensiones de la vida del hombre, como la microelectrónica, la telemática y la ingeniería biogenética, están produciendo un cambio global, con nuevos criterios y valores, de alcance y consecuencias universales. Dicho cambio puede promover un genuino desarrollo en justicia, libertad y participación de todas las personas y pueblos, o favorecer un progreso unilateral que permita el desarrollo o supervivencia tan sólo de algunos sectores del mundo". Son palabras contenidas en el Informe de Trabajo del Seminario: "Iglesia y desafíos de la comunicación contemporánea", tenido en Quito del 4 al 8 de noviembre del 85 y organizado por las asociaciones católicas latinoamericanas de comunicación social, con el patrocinio del DECOS-CELAM.

Las nuevas tecnologías plantean un serio desafío a la conciencia ética de los hombres en general y, en particular, de los cristianos.

La Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, publicada el 22 de febrero de 1987 bajo el título "*El respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*", responde a los problemas planteados por las técnicas biomédicas "que permiten intervenir en la fase inicial de la vida del ser humano y aun en el mismo proceso creativo".

Al hablar de la verdad sobre el hombre y exponer algunas visiones inadecuadas, Puebla describe una que titula "cientista" en relación a la cual dice lo siguiente: "La organización técnico-científica de ciertos países está engendrando una visión cientista del hombre cuya vocación es la conquista del universo. En esta visión, sólo se reconoce como verdad lo que la ciencia puede demostrar; el mismo hombre se reduce a su definición científica. En nombre de la ciencia todo se justifica, incluso lo que constituye una afrenta a la dignidad humana. Al mismo tiempo se someten las comunidades nacionales a decisiones de un nuevo

poder, la tecnocracia. Una especie de ingeniería social puede controlar los espacios de libertad de individuos e instituciones, con el riesgo de reducirlos a meros elementos de cálculo" (315).

Problemas que pone la ciencia. Y, hoy sobre todo, la tecnología. Se está ante una tendencia a identificar actuable y legítimo. Se *puede* —desde el punto de vista del instrumental, así como del conocimiento y de la habilidad del hombre—, luego se *puede* —en lo que respecta al ejercicio de la libertad humana.

Nos encontramos aquí ante la ambigüedad o ambivalencia de la ciencia y, sobre todo, de la tecnología. El mismo instrumento cortante puede ser utilizado para salvar una vida, como también para asesinar a un inocente. Pudiera decirse que el progreso técnico *per se* es bueno pero *per accidens* —en virtud de un mal uso humano— puede no ser bueno, más aún, constituirse en algo monstruoso. El progreso humano en materia de ciencia y tecnología tiene que estar acompañado de un correspondiente avance en reflexión y conciencia ética. De otro modo se producirá un muy peligroso desequilibrio.

Del 27 al 31 de octubre de 1986 se realizó un Seminario en Bogotá: "La vida humana desde la gestación hasta la muerte". Organizado por el Secretariado General del CELAM permitió a obispos y expertos, así como también a otras personas de particular calificación, intercambiar acerca de temas como "biogenética y ética", que hoy reclaman la atención de pastores y demás agentes evangelizadores.

Santo Domingo tendrá sobre el tapete estas cuestiones que entran en el campo político y económico pero que tocan muy directamente lo relativo a la calidad de la vida humana. Exigen, por ende, cuidadoso tratamiento, para saber discernir. Cf. *Mutación científico-tecnológica: su impacto en el cambio cultural*, trabajo de Pablo Corlazzoli en *¿Adveniente cultura?*, SEPAC-CELAM, Bogotá 1987.

8. Prioridad global: Comunicación social

Dentro de la evangelización de la cultura, la atención a lo comunicacional adquiere relieve prioritario.

Puebla dice que "La evangelización, anuncio del Reino, es comunicación: por lo tanto, la comunicación social debe ser tenida en cuenta en todos los aspectos de la transmisión de la Buena Nueva" (1063). Por

otra parte, Juan Pablo II en el Mensaje para la XVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales (1984) expresó: "la cultura de por sí es comunicación, no sólo y no tanto del hombre con el ambiente que está llamado a señorear (cf. Gn 2, 19-20), cuanto del hombre con los demás hombres".

Añádase a esto la caracterización que se hace de nuestra época en términos de comunicación. John Naisbitt en *Megatendencias* señala los años 1956 y 57 como el final de la "era industrial" y el inicio de lo que identifica como "sociedad de la información". Son esos mismos años en los que Alvin Toffler ubica la emergencia de la "tercera ola" de la historia humana (las anteriores: revolución agrícola y civilización industrial). "Sociedad de la información" sería lo que otros han llamado: era espacial, era electrónica o aldea global; era tecnotrónica...

Ya Medellín (*Conclusiones* 16) había advertido: "La Comunicación Social es hoy una de las principales dimensiones de la humanidad. Abre una nueva época. Produce un impacto en la medida en que avanzan los satélites, la electrónica y la ciencia en general" (No. 1). Qué signifique un tal impacto se puede ver en autores como McLuhan, que se adentran bastante en detalles de esta revolución cultural.

La IV Conferencia tendrá que avanzar en la consideración de lo comunicacional, respecto de lo aportado por Medellín y Puebla. ¿En qué sentido? Creo que el Manual *Comunicación misión y desafío*, DECOS, Bogotá 1986, ofrece muy útil material al respecto. Quisiera llamar la atención, de modo especial, sobre lo que dicha obra ofrece en el Capítulo 8 titulado "Comunicación y pastoral orgánica". No puedo menos de citar aquí algunos párrafos:

"La comunicación social no constituye... algo sectorial de la pastoral, de manera que pudiese ser tratada como ente aparte, como un servicio contradistinguido de otros. La comunicación social entra en todo, tiene que ver con todo" (Pág. 270).

Con respecto a la integración de lo comunicacional en una pastoral de conjunto, el Manual explicita las siguientes implicaciones:

"a) La consideración de las diversas actividades pastorales desde el ángulo de la comunicación;

“b) La incorporación de los medios de comunicación más apropiados y asequibles para la realización de dichas actividades evangelizadoras;

“c) La coordinación de todo este quehacer comunicacional mediante organismos y servicios adecuados” (pág. 271).

Con respecto al punto primero, el Manual dice lo siguiente a propósito de la consideración de lo comunicacional como dimensión en la evangelización: “no se trata entonces sólo de cómo emplear determinados medios para, por ejemplo, lograr una más amplia y rápida difusión de lo que se dice o se hace. Se trata también y principalmente de ‘revisar’ y renovar la actuación de la Iglesia desde el punto de vista de su genuina significación como sacramento de comunión. La palabra debe alcanzar físicamente a toda la asamblea (para ello se usan amplificadores), pero antes que otra cosa, ha de ser una palabra ‘encarnada’ en la situación concreta, unida a un testimonio, interpeladora y generadora de comunión” (págs. 270s).

Es decir, ubicación e interpretación de los *medios* en el contexto de la *comunicación* y en función de ella. Tendiendo hacia la comunión.

9 Requisito fundamental: Unidad

En el “Mensaje a los pueblos de América Latina” de la III Conferencia podemos leer el siguiente párrafo: “Hermanos, no os impresionéis con las noticias de que el Episcopado está dividido. Hay diferencias de mentalidad y de opiniones, pero vivimos, en verdad, el principio de colegialidad, completándonos los unos a los otros, según las capacidades dadas por Dios. Solamente así podremos enfrentar el gran desafío de la Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina” (No. 4).

“Que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti. Que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado” (Jn 17, 21). Son palabras de Jesús dejadas como imperativo a una Iglesia amenazada desde el inicio por los más diversos factores de desunión. El plan divino creativo-salvífico es de comunión. De él la Iglesia es y ha de ser sacramento a través de toda la historia. Pero la anticomunión siempre está al acecho. Dentro y fuera. Sólo al final de los tiempos, cuando se dé la “Ecclesia universalis” de que habla LG 2, se tendrá la comunión perfecta —objetivo de la Trinidad—.

La unidad es exigida desde diversos ángulos. "La unión hace la fuerza", es una sentencia que debe hacer pensar a pastores y demás fieles. Una Iglesia fraccionada, debilitada por tensiones internas, por grupalismos, por sectorializaciones ideológicas, por nacionalismos o regionalismos, etc., difícilmente podrá hacer frente de modo adecuado a los graves desafíos que enfrenta. Al decir esto pienso en el tiempo denso que estamos viviendo, de vecindad del V Centenario y del año 2.000. Una pastoral de conjunto, pensada y actuada desde una espiritualidad de comunión, sí podrá acometer grandes empresas evangelizadoras con las mejores perspectivas.

Todo lo que se haga por avanzar lo más posible en esta dirección de unidad se verá bendecido con excelentes frutos. Unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso y opinable; y en todo, caridad. Criterios como éste son de suma importancia en la búsqueda de una reflexión y acción armónicas, que no marginan o destruyen la legítima variedad y el sano pluralismo; pero que tienen como preocupación fundamental lo que contribuye a edificar la comunión con Dios y fraterna.

Muchas recomendaciones se podrían dar respecto de esta búsqueda de unidad. Quisiera decir algo a propósito de una tentación muy peligrosa en estos tiempos de la "sociedad de la información": el prestigio comunicacional que ofrece la disidencia, lo excepcional, el estar en la acera del frente, el formar tienda aparte. Esto adquiere gran publicidad. Al fin y al cabo los *medios* están a la caza de la noticia, y *noticia* no es lo completamente ordinario y cotidiano, lo normal. El hacer esta observación en modo alguno puede identificarse con una canonización de lo "ordinario" frente a lo "profético" (consagración de lo "establecido"). Sólo se quiere advertir acerca de los peligros de dejarse arrastrar por la ola de lo sensacional. Porque ello puede constituir peligroso anzuelo, que lleve hacia posiciones que en un principio ni siquiera se hubiera sospechado asumir. Los medios crean fuertes condicionamientos. Tentadoras popularidades.

La TV ha de ser expresión de unidad. Su preparación y realización, por tanto, deben hacerse de tal modo que esa unidad constituya una comunión delicadamente trabajada y altamente testimoniada.

La comunión es signo de credibilidad, porque es lo que Dios entrafía y quiere hacer; lo que la Iglesia tiene como vocación y misión. En la dialéctica de la línea teológico-pastoral, la comunión está al inicio, en el proceso y al final.

10. Planificación de conjunto

Conclusiones. 15 de Medellín se refiere a "Pastoral de Conjunto". Allí, como conclusión de lo expuesto en la sección de principios doctrinales, se afirma lo siguiente: "De todo lo dicho se desprende que la acción pastoral de la comunidad eclesial, destinada a llevar a todo el hombre y a todos los hombres a la plena comunión de vida con Dios en la comunidad visible de la Iglesia, debe ser necesariamente global, orgánica y articulada. De aquí, a su vez, se infiere que las estructuras eclesiales deben ser periódicamente revisadas y reajustadas de tal forma que pueda desarrollarse armoniosamente lo que se llama una Pastoral de conjunto: es decir, toda esa obra salvífica común exigida por la misión de la Iglesia en su aspecto global, como 'fermento y alma de la sociedad que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios' " (No. 9).

Una tal pastoral no obedece sólo a principios de racionalidad operativa, sino que se postula a partir de una Iglesia que se define como sacramento de comunión.

En su Parte Quinta, Puebla trata de ofrecer una síntesis del Documento. Pues bien, dicha Parte —que es muy breve—, luego de presentar opciones fundamentales de la III Conferencia, establece lo siguiente: "El camino práctico para realizar concretamente esas opciones pastorales fundamentales de evangelización es el de una pastoral planificada" (DP 1306); en el número siguiente define ésta como "la respuesta específica, consciente e intencional, a las necesidades de la evangelización", y da algunas explicaciones complementarias.

En un mundo en que se ablandan las fronteras y se hace cada vez más denso el tejido de las interrelaciones, el diseño y puesta en práctica de una pastoral orgánica adquieren creciente urgencia.

La IV Conferencia General será, ella misma, expresión de pastoral de conjunto a nivel latinoamericano. Y deberá animar a una evangelización en creciente planificación y articulación. Bastante camino se ha hecho; pero queda mucho todavía por hacer. En pocas ocasiones, lo que se pone por escrito no corresponde a lo que se da en la realidad. Tarea de Santo Domingo será impulsar una Pastoral de Conjunto más auténticas y efectiva, ofreciendo válidas orientaciones al respecto.

Ahora bien, es preciso recordar que una Pastoral de Conjunto es técnica, metodología, pero también espiritualidad. Es coherencia en el

quehacer, con la definición de Iglesia como signo e instrumento de comunión. Esto reclama un espíritu de unidad, una mentalidad que asuma conscientemente la condición de miembros del "Cuerpo de Cristo" y, por tanto, la necesidad de actuar como un conjunto vivo. Actuar que no desconoce la diversidad de ministerios y carismas, sino que, precisamente porque la reconoce desde una perspectiva eclesial, busca articularla en un todo armónico. Dicha Pastoral está en la "lógica" de una línea teológico-pastoral de comunión.

La Pastoral de Conjunto viene a ser entonces la articulación de la actividad evangelizadora de los diversos sectores de la Iglesia, en los diversos niveles de la comunidad eclesial, con respecto al logro de los distintos objetivos (dimensiones) de la evangelización.

Pastoral de Conjunto o Pastoral Planificada es, por tanto, la metodología que corresponde a una pastoral de comunión y que asume los elementos básicos de una acción humana consciente, responsable y corresponsable.

Finalmente, es bueno recordar a propósito de esta pastoral, lo que dice Puebla sobre la responsabilidad del laicado, llamado a participar en algo más que en la pura ejecución (807-809).

Conclusión

He querido ofrecer en diez puntos un aporte a la preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Son diez aspectos que me parecen claves.

Entre ellos he puesto particular énfasis en lo relativo a la línea teológico-pastoral, por la misma naturaleza de ésta como categoría englobante e hilo conductor. Que comienza por serlo del presente trabajo, con resultados que creo satisfactorios.

Lo que propongo puede contribuir a una mayor organicidad y articulación de las labores preparatorias. Es necesario ejecutar bien lo sectorial; y fundamental, manejar el conjunto de modo coherente.

Por Santo Domingo comenzó la evangelización en este Continente. Por allí debe iniciarse también un fuerte movimiento eclesial latinoamericano, que recoja la herencia de fe y la convierta en fermento y savia de novedad, en las coordenadas de los nuevos tiempos. Ya Juan Pablo II

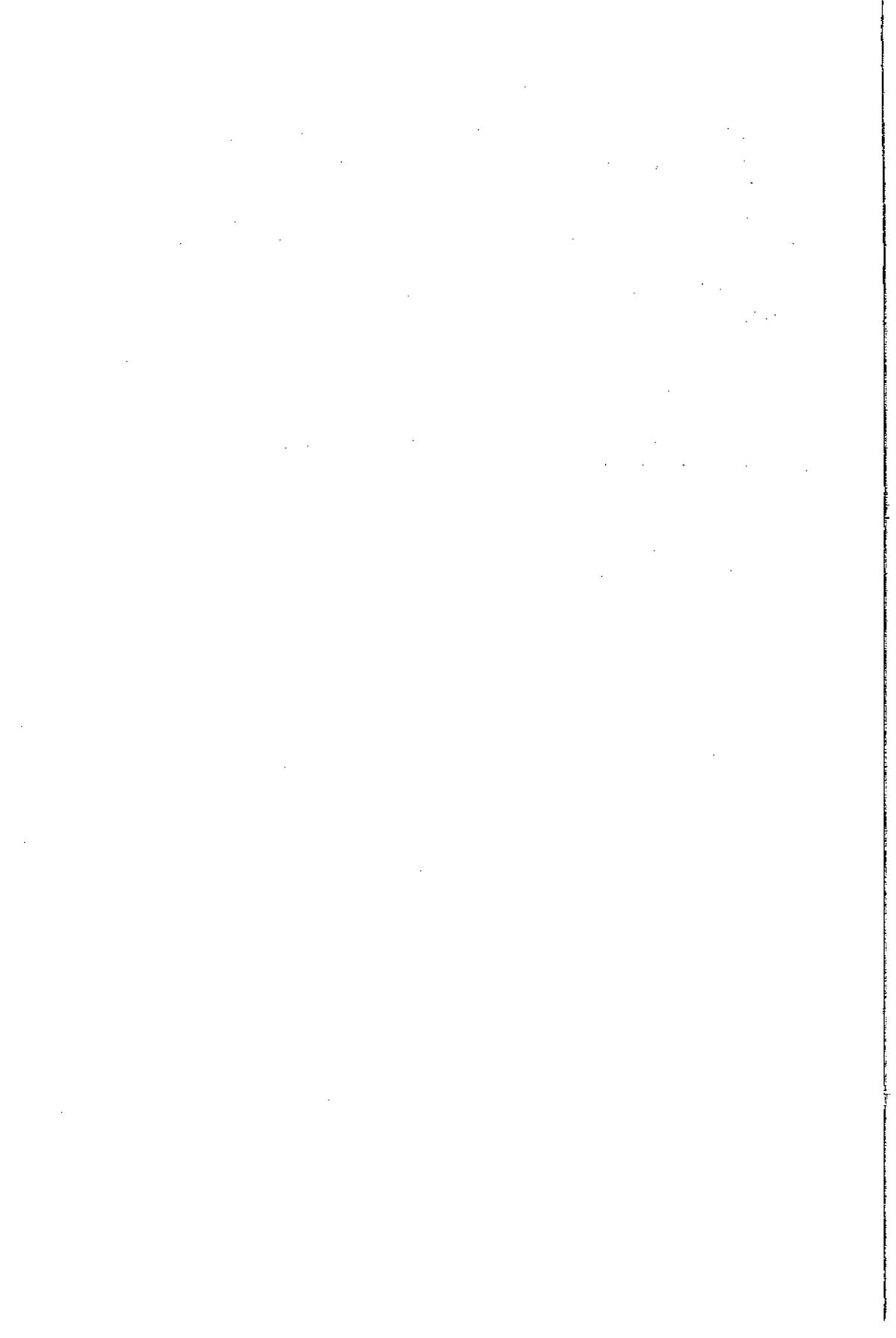
encendió la llama, al inaugurar la Novena de Años, el 12 de octubre de 1984 en Santo Domingo.

La IV Conferencia será símbolo y motor de una Iglesia que, al celebrar cinco siglos de historia, abrirá un nuevo capítulo de su biografía. Para realizar lo anhelado por el Papa en su alocución al CELAM el 9 de marzo de 1983 en la Catedral de Puerto Príncipe: "una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión".

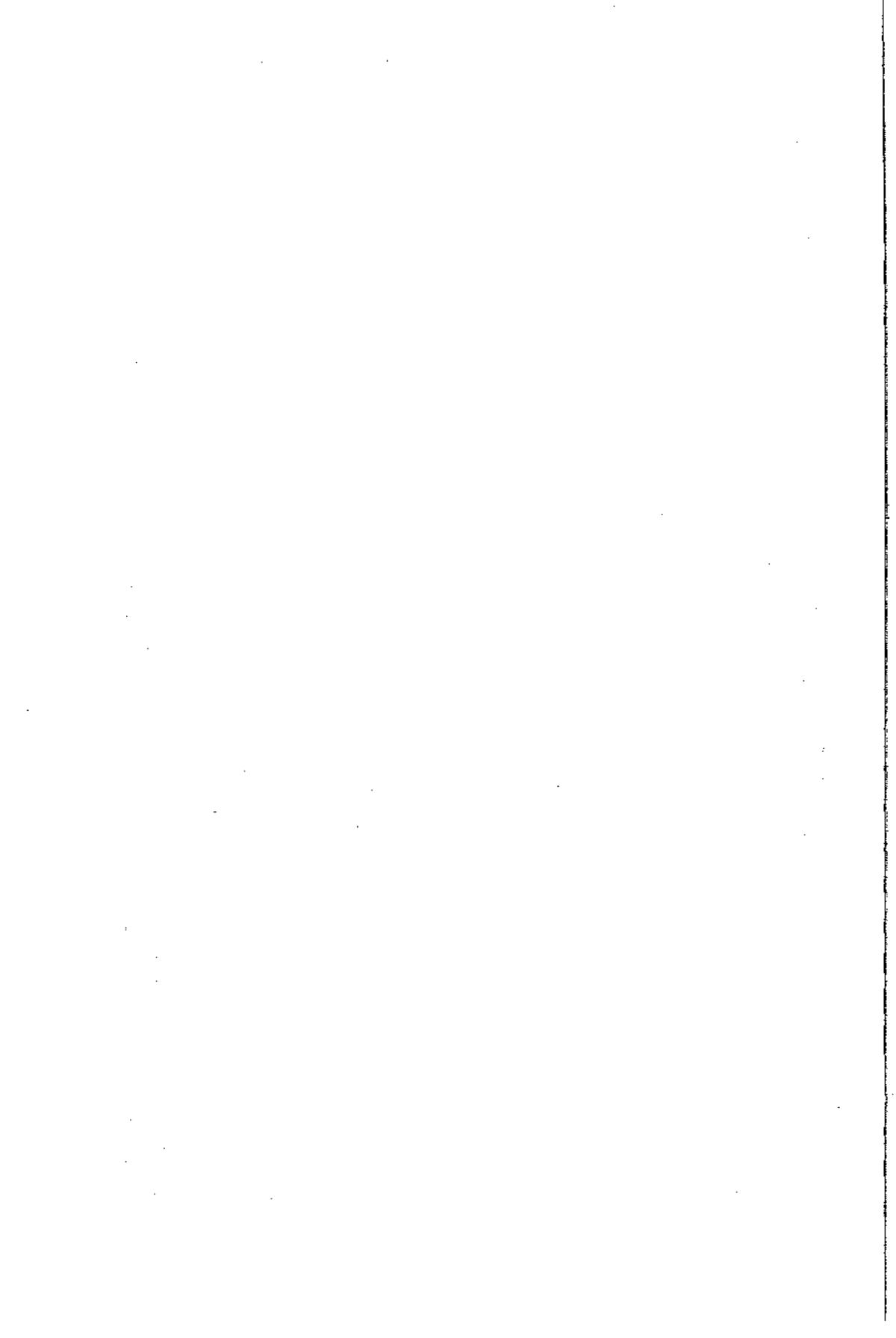
En Santo Domingo la Iglesia en América Latina cumplirá cinco siglos. Y bautizará un nuevo tiempo.

Tiempo de nuevos desafíos. Con nuevos horizontes. Tiempo hecho a la medida de pioneros. Y de anunciadores de "buenas nuevas".

Coro: enero 8 (Epifanía) 1989



MEDELLIN
PUEBLA
Y STO. DOMINGO



LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA COMO DESAFIO FUNDAMENTAL DE LA IGLESIA HOY EN AMERICA LATINA

*Mons. Antonio Do Carmo Cheuiche
Obispo Auxiliar de Porto Alegre
Responsable de la Sección para
la Cultura del CELAM*

1. Concepto cultural de desafío

En la terminología cultural, la palabra "desafío", expresa un concepto fundamental para comprender el proceso dinámico de la auto-realización del hombre. En este sentido, designa hechos, acontecimientos, ideas o actitudes de orden natural, social o religioso, que configuran situaciones cuestionadoras para una cultura y que, por eso contribuyen a esclarecer la naturaleza ética de la misma.

Por tener la cultura su fundamento en la naturaleza racional y libre del hombre, el acto cultural original sólo puede haber acontecido en la confrontación del ser humano con una situación desafiante. En la vida animal, la conexión entre estímulo y reacción se efectúa naturalmente, por cuanto a los estímulos corresponde la reacción predeterminada, cabal y repetitiva de los instintos; como parte de la naturaleza, el animal se limita a adaptarse a ella y a estar en ella. En el hombre, por el contrario, la relación se presenta, ya en un primer momento, de forma problemática, pues entre el estímulo y la reacción se interpone la libertad, que transforma la mera reacción en verdadera respuesta. En tanto que para el ser racional, por el hecho de conocer la realidad en sus múltiples aspectos, los estímulos se le ofrecen como repertorio de posibilidades, ante las cuales es preciso decidirse por una de ellas; no se trata ya de estímulo, al cual todo animal se ajusta, sino del desafío al cual el hombre procura dar una respuesta. El hombre no se limita entonces con estar en la naturaleza, adaptarse a ella, sino que lucha

para adaptarla a sí mismo, en la que procura estar bien, en busca del bienestar¹.

En la permanente confrontación entre desafío y respuesta, se abren para la cultura enormes posibilidades de una trayectoria progresiva, en lo que se refiere tanto al cultivo de las cualidades humanas, como al dominio de la naturaleza. Dado su carácter ambiguo, y precisamente por ello, la historia de la cultura representa una grandiosa y difícil aventura del espíritu humano en busca de la realización plena de la humanidad.

En la vida normal de la cultura, las sucesivas respuestas dadas a los desafíos, se articulan a la luz de la cosmovisión del grupo humano que la forma, de su ethos cultural, del conjunto de sus valores, de sus tendencias y preferencias valorativas. En los períodos normales, aun cuando la realidad cambiante pasa a ofrecer aspectos nuevos, el carácter permanente del ethos cultural puede, con todo, desarrollar desde sí mismo posibilidades de respuesta hasta entonces veladas y ocultas. Pero hay otros momentos en que se conjugan situaciones absolutamente nuevas, para las cuales no se encuentran soluciones a la vista. Se trata, entonces, del sentido límite del concepto de desafío cultural, aplicado a situaciones históricas dramáticas y aún trágicas para la vida de una cultura. Todas las culturas viven esas situaciones conflictivas, por las cuales el grupo, o se cree con posibilidades de nuevas respuestas, y lucha para formularlas y así superar la crisis o, sin esperanza, agotado, se rinde frente a ellas. En ese momento se juega el destino de una cultura y la sobrevivencia de un pueblo como tal. Un reto fundamental se ha interpuesto en el camino por el cual avanza una cultura, y de acuerdo a la comparación de Toynbee, se reproduce entonces el antiguo mito de la esfinge del desierto que vuelve a apostrofar al hombre: "O descifras mi enigma o te devoro". La historia registra múltiples desafíos de la cultura: el desafío de las condiciones climatéricas, de la inmensidad del universo, de la amplitud del territorio, del exceso de población, de la revolución industrial, del surgimiento del proletariado, de la tecnología moderna y sus aplicaciones a la guerra y a la biogenética, de la polución ambiental, de las agresiones culturales, de la deuda externa de los países pobres. En su dimensión histórica, la cultura aparece como

1. Ortega y Gasset, *Meditación de la Técnica*, Obras Completas, Alianza, 1988, Tomo V: pg. 328.

la continuidad de soluciones, respuestas dadas a sucesivos problemas y desafíos; en cuanto hay "núcleos creadores de respuestas a los nuevos desafíos", esa cultura vive y se desarrolla; cuando, no obstante, se comienzan a repetir antiguas respuestas a desafíos nuevos, como afirma Paul Ricoeur; y cuando no se logra adaptar estos ajustes a las nuevas perplejidades, entonces la cultura comienza a agonizar y muere². Y, agrega Toynbee, la muerte de las culturas, sucede en general, como resultado de una decisión suicida de parte de sus responsables.

El concepto de desafío expresa, por tanto, un elemento fundamental de la naturaleza de la cultura, como hecho humano, obra del hombre; a través de la respuesta, se le asegura continuidad dinámica en su aventura de búsqueda de la humanidad plena. Pero, cuando el reto cultural se transforma en desafío límite, en el sentido de situaciones conflictivas y desesperadas, para las cuales al menos no se encuentran respuestas a corto plazo, entonces el desafío pasa a ser un ingrediente de la categoría cultural de crisis. Se entiende por crisis en cuanto a categoría cultural, el estado de conciencia de un grupo humano, resultado de rápidas y profundas transformaciones de la sociedad, que se caracteriza por la sensación de pérdida de su ethos cultural, de su mundo, de sus convicciones profundas. La perplejidad y desorientación son la tónica y los síntomas de la crisis cultural³. Entonces, añade Martin Buber, la propia morada del hombre, el mundo por él construido y en el cual habita, amenaza derrumbarse.

2. Del Desafío a la crítica de la Cultura

En el plano ético de las situaciones-límites, el desafío deja de obrar como energía creadora y propulsora de cultura, para transformarse en amenaza y a veces preanuncio de muerte de la misma. No se trata aquí evidentemente de catástrofes cósmicas, como podría acaecer en el pasado. Desde mucho tiempo hacia acá las situaciones desafiantes, que cuestionan hasta el fondo de una determinada cultura, minándola y amenazándola por dentro, suelen tener su orden en su propio ámbito o fuera de él; en su propio ámbito, cuando, por ejemplo, dentro de una

2. Historia y Verdad, Ed. Forense, Río de Janeiro, 1968, pg. 89.

3. Ortega y Gasset, "En torno a Galileo", Obras Completas, Revista de Occidente, T.V., Madrid, pg. 70.

misma unidad cultural, un subsistema suyo, una parte suya, progresa hasta el punto de delegar a un plano secundario otros subsistemas esenciales, tal como acontece hoy con la cultura occidental, donde al progreso técnico, realmente extraordinario, no lo acompaña el desarrollo ético, y aquél pasa entonces a ejercer funciones de éste; fuera de su propio ámbito, cuando se siente atacada por otra cultura más poderosa, que le impone un proceso de transculturación forzada, como ya tantas veces ha acontecido y continúa aconteciendo todavía. En ambos casos, el desafío es siempre cultural, y tiene su origen en el ámbito de la cultura misma.

¿No habría, acaso, un desafío crítico de la cultura de procedencia transcultural? ¿No será la religión esa estancia transcultural? Hasta para quien no identifica religión con cultura, la religión aparece como una parte de la cultura, tal vez su clave, sin duda su expresión más profunda y decisiva. No se pueden negar los condicionamientos que la cultura ejerce sobre las categorías del pensar religioso, sobre sus expresiones y sobre sus ritos sagrados. Si religión significa relación con Dios, el acto religioso propiamente dicho acontece en el momento en que aquella relación con lo Absoluto se hace viva y personal con el hombre, cuando pasa a orientar su vivir para Dios y a partir de El. Las formas religiosas son de naturaleza cultural; emergen de la dimensión religiosa del hombre, de esa raíz profunda del ser que lo lanza a la aventura de la búsqueda del fundamento último de la realidad, cuya configuración cultural le proporciona elementos para comprender el universo y así mismo, para descubrir valores fundamentales y, a partir de ellos, fijar normas de conducta. Con todo, la religión, en el decir de Guardini, "suscita inmediatamente tensiones particulares. No puede ser algo perteneciente a la cultura en el mismo sentido en que lo es, por ejemplo, el Estado. Provoca enseguida conflictos de un género especial. Influye en los demás ámbitos de la cultura sembrando inquietud en ellos"⁴.

Si las propias religiones denominadas culturales no pueden ser totalmente identificadas con la cultura, mucho menos pueden representar, como pretenden los positivistas, una etapa del pensamiento humano socialmente considerado, que sería superada al inaugurarse la era cien-

4. Guardini Romano, Pensamiento sobre la relación cristianismo y cultura, en Cristianismo y Sociedad, Ed. Sígueme, Salamanca, 1982, pg. 129.

tífica de la historia de la humanidad. La religión se revela, pues, como única instancia crítica de origen no totalmente cultural y se presenta como un desafío a la cultura.

A nivel de las relaciones entre religión y cultura, el cristianismo ocupa sin embargo, un puesto único y exclusivo. Dado su carácter trascendente, su origen transcultural de religión revelada, no es propiedad de ninguna cultura, y por eso mismo puede, sin identificarse, con ninguna, penetrar en todas ellas. Por eso el cristianismo se manifiesta ya en sus primeros tiempos, como mensaje cuestionador, propuesta conflictiva, presencia incómoda en el seno de las culturas. Se le considera un cuerpo extraño, al principio rechazado por el organismo cultural. Es que el cristianismo se identifica con Cristo, y Cristo es el Hijo de Dios que, mediante el misterio de la Encarnación, irrumpe en la historia de los hombres, y se presenta como sentido último del proceso cultural; para salvar la cultura, realiza una nueva creación, se manifiesta como el único criterio religioso para el mundo, como camino, verdad y vida. Y por lo mismo, se constituye en instancia crítica y acontecimiento desafiador para las culturas.

El desafío del cristianismo a la cultura, de inspiración evangélica, se transforma en problema a partir de los padres apostólicos, cuando el juicio ético sobre el valor de la cultura en general, y de la cultura greco-romana en particular, empieza a dividir las opiniones dentro de la Iglesia. Desde entonces hasta el Vaticano II, juicios y actitudes divergentes y hasta contrarios han caracterizado la posición de los cristianos en relación a los valores culturales. Por eso mismo el último Concilio representa una revolución en la crítica cristiana de las culturas. Hasta entonces la crítica cristiana a las culturas se hacía desde la instancia de la trascendencia, donde la Iglesia se ubicaba y, como observa Guardini, por ser formulada desde fuera de la cultura, aunque válida, no se mostraba particularmente eficaz⁵.

Reunido, no para definir un dogma ni para condenar algún error, sino para que la Iglesia reflexionase sobre su naturaleza, su misión y sus deberes⁶, bajo el impulso del Espíritu y la idea de "aggiornamento", el

5. Guardini Romano, *El Fin de los Tiempos Modernos*, Sur, Buenos Aires, 1958, pg. 104

6. Juan XXIII, *Appropinquanti Concilio*.

Vaticano II actualizó la reflexión teológica sobre las relaciones entre Iglesia y mundo, con la Constitución pastoral "Gaudium et Spes". Como dijo Pablo VI, al proclamar el gran documento conciliar, sus páginas señalan el retorno de la Iglesia al medio de la sociedad, no para dominarla sino para ampararla, iluminarla y darle esperanza. Este retorno señalaba una nueva actitud de la Iglesia frente a valores de la modernidad, destacándose entre ellos el valor de la cultura como proceso autónomo, social e histórico, de autorrealización del hombre, cuyo fomento se decide a asumir entonces; al hacerlo no se presenta como alternativa para la crisis de las culturas, sino que, superando la nostalgia del modelo medieval, afirma que la fe puede y debe restaurar, purificar y elevar las culturas.

Reubicada en este mundo, en esta etapa cultural de la historia, la Iglesia se siente también parte de esta cultura. Aunque de Institución divina, portadora de un mensaje transcultural de salvación, guardiana de la Palabra de Dios y de los medios que el Señor le ha confiado para alcanzarla, la Iglesia sin embargo, se da siempre en el seno de una cultura determinada. Asumiendo la cultura, y ella acoge, igualmente, los desafíos de la misma. Es decir, los desafíos a la cultura pasan a ser también desafíos a la acción de la Iglesia en el mundo, desafíos de la evangelización. Sin embargo, estamos todavía a fines de diciembre de 1965, y para llegar a esta conclusión clara de la misión de la Iglesia respecto a las culturas, es preciso que se den el Sínodo de 1974 y la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla.

3. La Evangelización de la Cultura, como desafío fundamental de la Iglesia hoy en América Latina, desde la perspectiva de Puebla.

Mientras Medellín se ocupa en aplicar el Vaticano II a nuestro Continente, Puebla reasume y da continuidad a esta tarea en la perspectiva de la "Evangelii Nuntiandi". En el documento post-sinodal de Pablo VI sobre la evangelización en el mundo contemporáneo, el tema de la misión fundamental de la Iglesia es elaborado bajo cuatro aspectos: *Qué* es evangelizar, *a quién* evangelizar, *quién* evangeliza y *cómo* se evangeliza. Entre los destinatarios de la evangelización, a los cuales es preciso anunciar el Evangelio teniendo en cuenta su estilo o modo de vida, aparece el tema de la Evangelización de la Cultura y de las culturas. Puebla, a su vez, se propone como objetivo "La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina". Al proponerse la evangelización del Continente en su actual presente y en su futuro próximo, la Tercera Conferencia retoma el nuevo tema formulado por Pablo VI; reteniendo

el concepto de evangelización de la cultura que encuentra en "Evangelii Nuntiandi". retoma a sus presupuestos anotados por "Gaudium el Spes" sobre "El sano fomento del proceso cultural" (N 53-62), de los cuales Pablo VI no hizo otra cosa sino sacar las últimas consecuencias, para finalmente cotejarlas con la realidad socio-cultural y religiosa de América Latina. De ahí surge el capítulo más original de la Tercera Conferencia.

Puebla se propone evangelizar a los pueblos latinoamericanos, dar continuidad a una tarea que, dentro de las condiciones de la cultura moderna, debe ser reconocida. Se entiende aquí por pueblos, los destinatarios de la evangelización, el sujeto de índole colectiva que, al mismo tiempo, es sujeto de índole cultural. Por lo mismo, se puede hablar con toda propiedad de "evangelización de la cultura", de "evangelizar la cultura de un pueblo", es decir, evangelizar un pueblo, los miembros de ese pueblo, "llegando" a "su cultura" (EN 19-20); "Cultura" en el sentido de "modo de ser", "estilo común de vida", y que constituye, no el sujeto propiamente dicho de la evangelización, sino de la modalidad fundamental del sujeto: a través de las personas se alcanza la cultura. En "Evangelii Nuntiandi" la cultura no significa una dimensión más del hombre, sino "cierta tonalidad" que envuelve las demás dimensiones, "con sus diferentes grados de profundidad". "Lo que importa —afirma el documento post-sinodal— es evangelizar —no de una manera decorativa, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre" (EN 26). Este aspecto totalizador de la cultura lo recoge Puebla cuando afirma que la "cultura abarca la totalidad de la vida de un pueblo (DP 387).

Según Puebla, la situación actual de la cultura latinoamericana, la situación concreta de sus pueblos, su modalidad propia, que se forja entre el siglo XVI y el XVIII (DP 412), se presenta hoy como un desafío a la evangelización. El Continente pasa por grandes "transformaciones culturales" que configuran, según afirma el documento, "el actual desafío global que enfrenta la Iglesia, ya que se puede hablar de una nueva época de la humanidad" (DP 399). Señala cuatro áreas de conflicto, cuya situación cuestionante dice con relación a su misión fundamental: la adveniente cultura, el fenómeno de la urbanización, las estructuras socio-político-económicas y los enclaves culturales.

7. Gera, Lucio, *Evangelización de la Cultura*, Sedoi, Buenos Aires, 1979, pg. 18.

a) *La Adveniente Cultura:*

Para Puebla, la "adveniente cultura" representa actualmente una amenaza a la cultura latinoamericana y, por lo mismo, un desafío a la evangelización. Pero, al fin, ¿Qué es lo que se entiende por "adveniente cultura", expresión acuñada por la Tercera Conferencia y cuestionada por algunos? ¿Se trataría, acaso de un salto cualitativo de la propia cultura latinoamericana, del desdoblamiento de sus reales posibilidades, cuyos nuevos derroteros ya estarían anticipando el estilo de vida del mañana de nuestros pueblos? Aunque el documento reconozca el carácter dinámico de la cultura, ello no viene al caso para la expresión "adveniente cultura". "Adveniente cultura" significa, en primera instancia, cambio y transformación que "ad-viene", que está llegando, que ya se anuncia como cultura, como la futura modalidad del vivir de nuestra gente. Esta cultura, que ya se anuncia, no consta de las posibilidades de realidad cultural de nuestro continente, no se hace promesa de futuro a partir de nuestro ethos cultural. No se trata por lo tanto, de una respuesta creadora a los desafíos de la problemática de la cultura latinoamericana, sino que "adviene", o sea, viene desde fuera, llega lista desde otras latitudes culturales, para ser acá injertada. En resumen, la expresión "adveniente cultura" tiene al mismo tiempo el sentido de "futura" y "foránea".

El documento de la Tercera Conferencia ofrece un análisis pormenorizado de la "adveniente cultura": ella "nos llega, en su real proceso histórico, impregnada de racionalismo" (DP 418), inspirada por la mentalidad científico-técnica, impulsada por las grandes potencias y marcada por las ideologías imperantes (DP 421); tiende a agudizar cada vez más el proceso de dependencia de nuestros pueblos, ya que "es controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y de la técnica" (DP 421). En nombre de la eficiencia cuyo valor no se puede negar y de la universalidad, que no se puede aceptar, "los pueblos, las culturas particulares son invitados, más aún, constreñidos a integrarse" a una cultura que se impone a los demás (DP 421). Esa universalidad se presenta, según Puebla, como sinónimo de nivelación y de uniformidad, que no "respeta las diferentes culturas, debilitándolas, avasallándolas y eliminándolas", pues la instrumentación de la universalidad equivale a la unificación lograda "por vía de una injusta e hiriente supremacía y dominación de unos pueblos y sectores sociales sobre otros pueblos y sectores" (DP 427).

Inspirada en la ideología del secularismo que entraña una visión del mundo que se explica por sí mismo, sin necesidad de recurrir al Creador,

la "adveniente cultura contribuye a separar y a oponer al hombre en relación a Dios, concibiendo "la construcción de la historia como responsabilidad exclusiva del hombre" (DP 435).

Así, los contenidos ideológicos de la cultura que se pretenden imponer a América Latina, encierran una enorme amenaza para una cultura, cuyas raíces de encuentran "penetradas de un hondo sentimiento de la trascendencia y, al mismo tiempo, de la cercanía de Dios que se traduce en una sabiduría popular con rasgos contemplativos, que orienta el modo peculiar como nuestros hombres viven su relación con la naturaleza y con los demás hombres" (N. 413); una cultura que 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" (DP 414).

Frente a la "adveniente cultura" y a la ideología secularista en que se inspira, reconoce Puebla, la Iglesia "experimenta un enfrentamiento radical" (DP 436).

b) *La Urbanización:*

En "Octogésima Adveniensi", Pablo VI aborda, por primera vez, a lo largo de la historia del magisterio pontificio, el tema de la urbanización. Bajo el título "Los cristianos en la ciudad", señala algunos problemas a los que la pastoral urbana trata hoy de dar respuestas. Sin embargo, el enfoque que le da el Papa no corresponde propiamente a lo que se llama actualmente evangelización de la cultura urbana; Pablo VI no había elaborado todavía su reflexión sobre la evangelización de la cultura. Puebla, inspirándose en el documento en cuestión, retoma el tema de la urbanización y lo ubica entre los grandes desafíos que la cultura actual presenta a la evangelización de América Latina.

La Tercera Conferencia reconoce al principio que en el tránsito de la cultura agraria y a la cultura urbano-industrial, la ciudad se transformó en motor de la nueva civilización (DP 429). En nombre de la Iglesia del Continente que cuenta con las tres ciudades de mayor número de habitantes del mundo, Puebla no se muestra particularmente afecta a la construcción de grandes ciudades, porque atenta contra el deseo generalizado de una convivencia más humana, ni tampoco aprueba una industrialización excesivamente acelerada, ya que ella exige sacrificios desproporcionados, comparados con los beneficios que aporta (DP 430). Se manifiesta en cambio, sensible a problemas hasta ahora desconocidos,

pero que tienen su origen en contexto urbano, en el que se “transtornaron los modos de vida y las estructuras habituales de la existencia: la familia, la vecindad, la organización del trabajo”, y que repercuten en “las condiciones de vida del hombre religioso, de los fieles de la comunidad cristiana” (DP 431). La ciudad no facilita el espíritu de oración y el ejercicio de la contemplación, ni la mutua relación personal de los hombres “que se hacen anónimos y arraigados en lo meramente funcional” (DP 433).

Puebla rechaza la tesis, entonces muy en boga, de la incompatibilidad entre religión y ciudad, según la cual la ciudad significaría la abolición de la religión; reconoce, sin embargo, que la ciudad moderna “constituye un evidente desafío; al condicionar las formas y estructuras de vida, la conciencia religiosa y la vida cristiana” (DP 432).

c) Las estructuras sociales, políticas y económicas

La situación social, política y económica de América Latina constituye también una instancia desafiante para la evangelización de la cultura en el Continente. Dentro de la visión de conjunto de una cultura, como en todo consciente, las estructuras que surgen, aseguran y determinan las relaciones sociales, tanto en el plano económico como en el político, y deben ser expresión de los valores o de las tendencias valorativas del ethos cultural del pueblo, de la colectividad, a cuyo servicio se colocan. Esta no es, infelizmente, la característica de la cultura de nuestro Continente, en el que prima el divorcio entre valores culturales y estructuras de convivencia social. En este sentido, constata Puebla que: “En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticias” (DP 437), que no reflejan los valores de la cultura popular. Y agrega el documento, que las situaciones de injusticia y de pobreza extrema “son el índice acusador”, o desafío entre la fe y los criterios y decisiones de los responsables de la organización de la convivencia social de los pueblos latinoamericanos.

d) Marginación de la sub-culturas latinoamericanas

Este es otro desafío de la situación cultural del Continente a la evangelización en el sentir y decir de Puebla. El análisis de los aspectos culturales de la realidad continental, en la primera parte del documento de Puebla, ya denuncia el precario estado en que se encuentran las culturas autóctonas, víctimas del abandono y de la agresión. En la práctica, afirma el documento, “se desprecia, se margina y se destruyen valores” per-

tenecientes a la tradición cultural de nuestros pueblos (DP 52). En ellos, al igual que acontece con nuestros hermanos afro-americanos, las condiciones de pobreza extrema generalizada, adquieren en la vida real rostros muy concretos, en los que deberíamos reconocer "los rasgos sufridos de Cristo" que nos cuestiona e interpela" (DP 31-34).

Este conjunto de desafíos, que cuestionan e interpelan la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, presentan síntomas de verdadera crisis cultural y que Puebla reconoce al afirmar: "Nuestra arraigada tradición cultural, desafiada por el proceso de cambio cultural que América Latina y el mundo entero vienen viviendo en los tiempos modernos" "actualmente llega a su punto de crisis" (DP 399).

4. La respuesta de Puebla

Al desafío de una cultura en crisis, cuya identidad y cuyos valores están siendo minados (DP 52), la Tercera Conferencia responde con la "Opción pastoral" que debe impregnar toda la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina.

En el documento, esta respuesta resuena clara y distinta: "La acción evangelizadora de nuestra Iglesia Latinoamericana ha de tener como meta general la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura" (DP 395). Al fin y al cabo, a un desafío fundamental, una respuesta igualmente fundamental.

Desafortunadamente, es preciso reconocer que la "opción pastoral" de Puebla, pionera en su género dentro del conjunto de la Iglesia universal, no fue inmediatamente asumida. Fuera de casos aislados y realmente notables, solamente en vísperas del décimo aniversario de la Tercera Conferencia comenzó a tomar cuerpo y a inquietar personas e iglesias. A ello ha contribuido, sin lugar a duda, el objetivo que se propone el actual Plan Global del CELAM. Hemos perdido, de hecho, un tiempo precioso. A eso ha contribuido sin duda la radicalización de la "opción preferencial por los pobres" de parte de amplios sectores de la Iglesia del continente. A tal punto ha llegado esta actitud unilateral, que cuando a partir de mayo de 1982, después de la creación del Pontificio Consejo para la Cultura, Juan Pablo II transforma la evangelización de la cultura en "leit motiv" de su predicación, no pocos, en América Latina, interpretaron la respuesta pontificia como una estrategia para boicotear o restar importancia a la opción preferencial por los pobres. No se ha entendido el sentido totalizador de la cultura, pues la conversión de las

estructuras y la lucha contra las injusticias son también evangelización de la cultura. Al fin y al cabo, Juan Pablo II no había hecho otra cosa sino proponer a la Iglesia universal que asumiera lo que, en Puebla, ya habían decidido las Iglesias latinoamericanas: La Evangelización de la cultura.

a) Hacia un plan de evangelización de la cultura

Puebla no se limita al análisis del problema de la cultura y a la "opción pastoral" por la evangelización de la cultura en nuestro Continente, sino que, yendo más allá, ofrece los elementos esenciales para trazar un plan de pastoral de la cultura. Espigando aquí y allá, a lo largo del documento, se pueden localizar el objetivo general, programas y proyectos de un posible plan inspirador y suscitador de la actividad coordinada de la evangelización de la cultura.

Inspirado en Puebla, que a su vez insiste en la necesidad de "una pastoral orgánica de la cultura" (DP 1125), un plan de evangelización de la cultura para América Latina, habida cuenta de su globalidad, tendría que proponerse como objetivo general de la misma meta que la Tercera Conferencia se propuso en la "opción pastoral". Los programas prioritarios, a través de los cuales se procuraría buscar la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura" (N. 395), serían destacados del contexto de las situaciones cuestionadoras, señaladas por el documento. Así, al desafío de la "adveniente cultura", deberían responder programas que se propongan, como afirma Puebla "actualizar y reorganizar el anuncio del contenido de la evangelización partiendo de la misma fe de nuestros pueblos, de modo que estos pueblos puedan asumir los valores de la nueva civilización urbano-industrial, en una síntesis vital" (DP 436); o que se propongan asegurar a la Iglesia una "presencia más decidida en los centros donde se general las vigenias culturales y donde emergen los nuevos protagonismos" (DP 1125), con proyectos concretos destinados a la evangelización del mundo, del pensamiento y de la ciencia, del arte y de la técnica (DP 442, 1233, 1240, 1241). En el desafío de los problemas oriundos del fenómeno de la urbanización, no sólo como el espacio físico o estructura funcional, sino principalmente como "horizonte mental", debe corresponder programas de "pastoral urbana" destinados "renovar la pastoral" de las grandes ciudades para que el cristiano, al decir del documento, pueda realizarse "en los nuevos condicionamientos" que ellos(as) articulan (DP 433), como también a la creación de "nuevas estructuras eclesiales" que permitan afrontar la problemática que presentan las enormes con-

centraciones humanas de hoy" (DP 152); para eso, a su vez, será necesario "trazar criterios y caminos trazados basados en la experiencia y la imaginación" (DP 441). La situación de clamorosas injusticias sociales en la que vive el Continente exige programas destinados a la evangelización liberadora (DP 491), inspirados en las enseñanzas sociales, de la Iglesia (DP 472-475), destinados a los constructores de la sociedad y a los centros de decisión, y grupos de influencia (DP 1298, 1244, 1246, 1247), en orden a "una rápida y profunda transformación de las estructuras" (DP 438). Dada nuestra realidad cultural, mucho menos podrían faltar programas en relación a las culturas indígenas y afroamericanas, ya que Puebla se compromete a aumentar "el esfuerzo evangelizador y promotor" de nuestras sub-culturas (DP 441).

Lo que resulta sorprendente en el Documento de Puebla es que se puede rescatar del texto un esquema coherente de estrategias para la evangelización de la cultura, del cual sus autores quizá no se han dado cuenta. Como perdidas entre los números que van del 378 al 394 y que al ser rescatadas posibilitan trazar el siguiente esquema de estrategias de la evangelización de la cultura: A la cultura, en cuanto conjunto de valores y estructuras (DP 387), hay que evangelizarla, alcanzando con la Palabra de Dios la zona profunda de los valores y, a través de ellos, las estructuras de convivencia social (DP 388); a la cultura como escala, orden de valores y estructuras (DP 889), urge penetrar en la totalidad de esos valores y de sus manifestaciones estructurales, con sus grados de profundidad, a partir del valor religioso (DP 390); a la cultura, como realidad social, estilo de vida de un pueblo, que se transmite de generación en generación (DP 392), se evangeliza mediante la acción directa sobre las estructuras, transformándolas en esa precisión de valores auténticos, es decir, se evangeliza la cultura, y a través de ella a los individuos que a ella pertenecen (DP 394); finalmente, la cultura como realidad histórica, sometida a recíprocos encuentros, interpretaciones y transformaciones, desafiada por nuevos valores y desvalores y por la necesidad de nuevas síntesis vitales (DP 393), se hace urgente evangelizarla a través de la permanente presencia de la Iglesia, principalmente en los tiempos en que "decaen y mueren viejas formas según las cuales el hombre ha organizado sus valores y su convivencia, para dar lugar a nuevas síntesis (DP 303)8.

8. Gera, Lucio, *La Evangelización de la Cultura*, Sedoi, Buenos Aires, 1979, pg. 36.

b) *La Evangelización de la Cultura más allá de Puebla*

Después de haber sido formulada por Pablo VI y antes de ser asumida por Puebla, se diría que comienza a emerger de la propia naturaleza de la Evangelización de la cultura, como desde dentro de su significado, el siguiente nuevo desafío: ¿Cómo debe darse la evangelización de la cultura? ¿Cuál es su real proceso?

En las discusiones sobre la modalidad de la evangelización de la cultura, durante el Sínodo del cual resultó el documento "Evangelii Nuntiandi", los Obispos de Africa comenzaron a cuestionar la terminología empleada por el Concilio referente a la cuestión. En efecto, "Gaudium et Spes" declara que la "adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como la ley de toda la evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos" (GS 44). A los obispos africanos les pareció, entonces, que el término adaptación o acomodación sugería la idea de trasplante, y prácticamente, como la historia lo comprueba, determinaba que el mensaje evangélico, tal como había sido adaptado a la cultura evangelizadora, fuera trasladado e implantado en la cultura evangelizada. Tres años más tarde, con ocasión del Sínodo de 1977, la cuestión volvió nuevamente, ligada ahora al tema de catequesis y cultura; después de afirmar que los antiguos textos de catequesis se encontraban alienados de las nuevas culturas, el Cardenal Sin, de Filipinas, exclamó: "Esto dista mucho del Vaticano II y del proceso de inculturación promovido por él". El nuevo término surtió efecto y Juan Pablo II lo introdujo oficialmente en el texto de "Catechesi Tradendae", aunque como sinónimo de aculturación: "al término aculturación o inculturación, —escribe entonces el Papa— por el hecho de ser un neologismo, expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación" (CT 9). En torno a la palabra inculturación, que en el post-Puebla se impone en el lenguaje pontificio, comienza a desarrollarse la reflexión teológico-pastoral del proceso que va a caracterizar la evangelización de la cultura. En 1984, Juan Pablo II se dirige a los intelectuales y artistas coreanos, diciendo: "Tenemos frente a nosotros un largo e importante proceso de inculturación, para que el Evangelio pueda penetrar hasta el fondo de las culturas vivas". En enero de 1987 hablando a los miembros del Pontificio Consejo para la Cultura, afirma en relación al nuevo desafío: "La inculturación coloca a la Iglesia en una situación difícil, pero necesaria". La inculturación del Evangelio y de la Iglesia constituye el proceso propio de Evangelización de la cultura.

Se podría asumir el proceso de inculturación en los términos de una doble y recíproca apropiación: de una parte, el mensaje evangélico y la Iglesia toman de la cultura particular elementos que son propios, como categorías mentales, valores, expresiones y estructuras que no contradicen a la fe, para que la Buena Nueva de Cristo pueda penetrar y ser asimilada por la cultura; por otra parte, la cultura que se abre al Evangelio, toma del mensaje de Cristo el sentido último de la vida y del mundo, para que, bajo el señorío del Hijo de Dios hecho Hombre a la luz de los valores del Reino y de los criterios que la fe proporciona, purificada y elevada, prosiga en su proceso de realización integral de la persona humana. El largo y difícil camino que recorre la inculturación, comprende tres etapas distintas: El anuncio, la asimilación y la re-expresión, siempre dentro de los límites de la fidelidad a la fe y de su integridad.

Obviamente, Puebla no llegó hasta aquí. La reflexión sobre la inculturación comienza a gestarse después de ella. Aunque reconoce la validez del principio de la Encarnación en el orden pastoral (DP 400), no sobrepasa, con todo, los límites impuestos por el concepto de adaptación, como lo hace aún en el caso de referirse "al esfuerzo de trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico de una cultura" (DP 4040). Puebla reconoce también la validez del principio de asimilación cultural (DP 428), pero no extrae todas las posibilidades que la evangelización contiene, en cuanto mensaje transcultural que "fecunda como desde sus entrañas" las culturas, según la plástica expresión de "Gaudium et Spes" (GS 58). Puebla, en resumen, no aborda propiamente el desafío de la inculturación del Evangelio como proceso de la Evangelización de la cultura.

Al desafío del proceso de inculturación se suman nuevas situaciones cuestionantes para la cultura latinoamericana, que emergen después de Puebla, entre las que se pueden señalar las llamadas culturas de la muerte; la biogenética, la ingeniería y la manipulación genética; además la polución ambiental y la nueva ideología cosmocéntrica que se opone a ella; como también el post-modernismo. A todo eso deberá enfrentarse la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, al retomar y dar continuidad a la "opción pastoral" de Puebla. De las nuevas respuestas dependerá la credibilidad de la Iglesia en el Continente, pues, en su raíz etimológica, la palabra desafío, que se deriva del verbo italiano "desaffidare", o sea, poner a prueba la fe.

En resumen, de la respuesta de la Iglesia al desafío de la evangelización de la cultura va a depender de su credibilidad en este momento histórico de América Latina.

MEDELLIN, PUEBLA, SANTO DOMINGO FRENTE AL DESAFIO DE LA MODERNIDAD

Pierre Bigo, s.j.

Muchos estudios recientes analizan la mutación cultural que se inicia en los años 60, y constituye un cambio radical, global, universal e irreversible de las estructuras mentales y sociales, en otras palabras: una revolución¹.

Totalmente imprevista hace 30 años, afecta todas las instituciones: la familia, la universidad, la sociedad civil, la religión y la Iglesia. Ninguna de las ideologías logran interpretarla.

“Crisis de la cultura”, crisis en el sentido etimológico: algo antiguo desaparece, algo nuevo nace.

Por primera vez, la “modernidad” penetra hondamente la conciencia y a la vez entra en profunda crisis: tal vez aquí está la clave.

La modernidad tiene una larga historia. Sus raíces lejanas están en el Renacimiento. La doctrina del “libre examen” de la Reforma manifiesta cierta rebeldía frente a la tradición y a la institución.

1. Ver por ejemplo: Allan Bloom, *The closing of the American Mind*, 1987, Simon y Schuster. Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, 1987, Gallimard. Michel Henry, *La Barbarie*, 1986, Grasset. Henri Mendras, “*La seconde révolution française*”, 1988, Gallimard. El autor sitúa esta segunda revolución entre 1964 y 1984. En América Latina, el único libro que toca el tema es el de Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, 1984, Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile.

Ver también: *Cultura y evangelización en América Latina*, 1988, ILADES y Ediciones Paulinas.

Tiene su plena expresión en la Ilustración, en el siglo XVIII, "siglo de las Luces", con su culto de la razón, es decir el racionalismo, y su plena realización en la revolución democrática, libertaria-humanitaria, que alcanza América Latina con sus terribles guerras de independencia.

Tiene su segunda expresión en el siglo XIX, con el positivismo y su culto de la ciencia, no la ciencia misma sino el cientismo, y su segunda realización en la revolución socialista, violenta o progresiva, que llena el siglo XX.

A partir de los años sesenta, se manifiesta con rasgos nuevos: se vuelve mutación cultural. *La rebeldía de los jóvenes*, hasta la fecha inaudita, es el evento crucial. Se contesta la figura del padre en todos sus avatares: ruptura entre las generaciones, contestación de toda tradición (que se reduce a una simple información), de toda verdad (que se vuelve subjetiva), de todo compromiso de por vida (tanto en el matrimonio como en la consagración religiosa), contestación del sistema, tanto del colectivismo como del Capitalismo, contestación de la Sociedad de consumo y surgimiento del movimiento ecológico, totalmente nuevo.

Lo que interesa, tratándose de *Medellín* y de *Puebla* es que se produce por primera vez una penetración de la modernidad en la fe cristiana. La modernidad se define por el rechazo de lo sagrado (nada es sagrado, está prohibido prohibir): no es sorprendente que la religión esté afectada hasta sus cimientos. Nacen teologías de la muerte de Dios.

Esta penetración se llama *secularismo*. La "autonomía de lo temporal" tiende a concebirse como absoluta. Las teologías de la secularización florecen. Hay que desacralizar toda la existencia profana.

Vaticano II

El Concilio es aquí radicalmente inocente. La constitución *Lumen Gentium*, este monumento sobre el misterio y la estructura de la Iglesia, no cae lo más mínimo en la tendencia secularista.

"Gaudium et Spes", sobre todo en su primera parte, constituye una novedad por su apertura al hombre y al mundo. Como dirá Pablo VI en su gran discurso de conclusión, 7-12-65, "la Iglesia en Concilio se ha vuelto hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna", pero "no se ha desviado". "Se inclina sobre el hombre y sobre la tierra, pero se eleva al Reino de Dios". "El humanismo laico y profano ha aparecido finalmente en toda su terrible estatura. La religión del Dios que se ha

hecho hombre se ha encontrado con la religión del hombre que se hace Dios". Pero no ha resultado un conflicto, una condena. Más bien una alianza. "Para conocer al hombre verdadero, al hombre integral, hay que conocer a Dios"... "Podemos afirmar también: para conocer a Dios, hay que conocer al hombre".

Si hay un legado del Concilio es esta visión a la vez antropo y teocéntrica: "La religión católica y la vida humana reafirman así su Alianza, su convergencia en una sola humana realidad: la religión católica es para la humanidad y, en cierto sentido, ella es la vida de la humanidad" (Pablo VI, Ibid.).

Sin duda, *Gaudium et Spes* proclama "la autonomía de lo temporal" pero ella es "relativa". Sin duda hay que desacralizar la existencia profana, pero es necesario "consagrar el mundo mismo a Dios" (*Lumen Gentium*, 34).

Que ciertas interpretaciones del Concilio hayan desviado hacia cierto secularismo, es innegable.

Ya en la redacción de *Gaudium et Spes* surgen algunos debates. "La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso". Fue necesaria la intervención de algunos obispos latinoamericanos, entre otros, para que se añada: "Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina"(GS 42).

En la misma Constitución, la palabra "doctrina" o "enseñanza social de la Iglesia", que se usa en otros documentos del Concilio, fue rechazada por ciertos expertos, influidos por la corriente secularizante. Esta omisión explica en parte el eclipse, durante varios años, de los criterios cristianos en materia social.

Sin embargo, los obispos reunidos en Vaticano II fueron muy firmes en afirmar la visión trascendental de la fe, garantía de la misión social de la Iglesia.

La modernidad penetrando ciertos círculos en la Iglesia, sobre todo en Europa, destruye lo esencial de la cultura: la relación con lo invisible, y provoca la gran crisis: epidemia de abandonos del ministerio sacerdotal y de la vida consagrada, disminución drástica de las vocaciones y

de la práctica religiosa. 1964 ha podido llamarse el año enigmático de la ruptura: todas las congregaciones religiosas ven disminuir sus miembros, en una correlación impresionante.

De esta crisis masiva, el primer mundo no se ha recuperado. Desde el inicio, sin embargo, se manifiestan signos de esperanza que ahora se multiplican.

Medellín

En América Latina, la historia es parecida y distinta. Al fin de los años 60, se produce también una mutación, comparable y diferente. No es tanto de carácter cultural, la toma de conciencia es más bien de carácter social. La miseria de la masa y los contrastes sociales llegan a la conciencia cristiana con su carácter dramático.

Lo esencial del mensaje de *Medellín* está aquí. Entre todos sus documentos, el de la Comisión Paz tal vez es el que tuvo mayor impacto. Denuncia en su primera parte lo que llama "el colonialismo interno", es decir "las formas de opresión, de grupos y sectores dominantes" y también lo que llama "el neocolonialismo externo", es decir la dependencia de América Latina "de un centro de poder económico, en torno al cual gravita". El mismo documento aborda luego "el problema de la violencia", en un texto que fue cuatro veces discutido y corregido en plenario. Consta que "América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada... que exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profusamente novedosas. No debe pues extrañarnos que nazca en América Latina la tentación de la violencia. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos". Los obispos concluyen rechazando la violencia: "Si consideramos el conjunto de las circunstancias de nuestros países, si tenemos en cuenta la preferencia del cristiano por la paz, la enorme dificultad de la guerra civil, su lógica de violencia, los males atroces que engendra, el riesgo de provocar la intervención extranjera por ilegítima que sea, la dificultad de construir un régimen de justicia y de libertad partiendo de un proceso de violencia, ansiamos que el dinamismo del pueblo concientizado y organizado se ponga al servicio de la justicia y de la paz".

Tal vez, desde las famosas denuncias de *Rerum Novarum* ("Unos cuantos hombres opulentos y riquísimos han puesto sobre la multitud

innumerable de proletarios un yugo que difiere poco del de los esclavos”), jamás en un documento del magisterio se habían oído tales acentos.

Igual que el Concilio, que *Medellín* (1968) haya sido a veces “desviado”, es innegable. La crisis de secularización en América Latina se traducía más bien por una crisis de ideologización. Se interpretó la “violencia institucionalizada” como un llamado a la lucha de clases violento de carácter marxista; jamás los obispos de *Medellín* habían dado a esta expresión este sentido. En los medios intelectuales, en el “clero” en su sentido amplio, el marxismo alcanza un prestigio que ya había perdido durante la rebelión de mayo-junio de 1968 en Francia, algunos meses antes de Medellín. En el contexto europeo, sólo emergía todavía Mao y su revolución cultural, hasta que se revelen 10 años más tarde las atrocidades cometidas en su nombre.

La revolución de Fidel Castro, entrando en La Habana sin combate el 1o. de enero de 1959 había preparado los espíritus. Camilo Torres entra en la guerrilla y muere en combate en 1966. Che Guevara fracasa en su intento de sublevación en Bolivia en 1967 y se vuelve un héroe. En el mismo año, sacerdotes se convierten al marxismo-leninismo. Cuando Allende en 1970 haya iniciado “la vía democrática hacia el marxismo” en Chile, los “cristianos por el socialismo” nacen en 1972, con una tendencia claramente marxista. En tono menor, la “teología de la liberación” adhiere a tesis semejantes o al menos no las critican.

Como el Concilio no fue la causa del secularismo, tampoco *Medellín* fue responsable de esta ideologización. En el mismo documento de la Comisión Paz, la motivación de los obispos se expresa con claridad: se inspiran de “los criterios que derivan de la doctrina cristiana y del amor evangélico”. La referencia a la doctrina social de la Iglesia se expresa igual en los otros documentos, sobre todo en el de la Comisión Justicia.

El impacto de Medellín es incalculable. La conciencia cristiana se despierta. Las “comunidades eclesiales de base”, nacidas en la diócesis de Choluteca, en Honduras, se desarrollan luego en todas partes, primero en el campo, luego en los barrios pobres de las grandes ciudades. Situadas en una época en donde lo “político” y lo “ideológico” tienden a invadir la reflexión teológica y la acción pastoral, sin cesar los obispos y el Papa tratan de mantener la primacía del Evangelio y el carácter “eclesial” de estas comunidades.

Puebla

En 1979, la situación ha cambiado. Pese a progresos evidentes, el drama de la pobreza y de la injusticia permanece, e incluso se agudiza con la crisis económica mundial generada por los dos choques del petróleo en diciembre de 1973 y en 1979. *Puebla*, en su análisis de la realidad, lo denuncia con acentos nuevos, hasta tal punto que el primer texto de esta parte del documento global no fue aceptado por la mayoría: hubo que corregirlo para introducir los elementos positivos de la situación económica y social que se observaban en América Latina. Pero no hubo atenuación de las denuncias que se expresaban en el texto primitivo.

A lo largo del nuevo documento, se expresa la necesidad de un compromiso social como consecuencia ineludible de la fe cristiana, para que se respete el derecho del pobre, económica o políticamente pobre. *Puebla* se mantiene firmemente en la línea de *Medellín*, en sus denuncias y en sus orientaciones sociales.

Lo mismo que *Medellín*, *Puebla* no se sitúa en una perspectiva ideológica sino evangélica. Aún, siguiendo el progreso de la conciencia cristiana, *Puebla* se expresa en forma más clara al respecto. Insiste mucho más sobre la doctrina social de la Iglesia (472-479), denuncia sin ambages las ideologías del "liberalismo capitalista", del "colectivismo marxista" y de la "Doctrina de Seguridad Nacional" (542-547). Afirmando la necesidad de "evangelizar lo político", define el rol de los pastores, de los sacerdotes y de los religiosos. "Si militaran en política partidista, correrían el riesgo de absolutizarla y radicalizarla, dada su vocación a ser los hombres de lo absoluto" (527). *Puebla* se expresa en forma definitiva con respecto a esta "ideologización de la conciencia cristiana" que apenas comenzaba a notarse en 1968. Protestan contra los cristianos, sacerdotes o religiosos que "anuncian un Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas" y que así lo mutilan, pero también contra los cristianos que "consideran una política determinada como la primera urgencia", sea en el "integralismo tradicional" o en la "radicalización de grupos opuestos" (558-561).

El vocabulario de la "liberación" se usa innumerables veces en el documento de *Puebla*. Esto se debe a que un grupo de "teólogos de la liberación" se reunía paralelamente a la Conferencia Episcopal y trataba de introducir en el documento su propia teología. Incluso, en la Comisión "Evangelización, liberación y promoción humana", se había

propuesto un inciso (488): "Nos alegra que la evangelización se venga beneficiando de los aspectos constructivos de una reflexión sobre la liberación, tal como surgió en Medellín" (la primera redacción decía explícitamente: "los aspectos constructivos de la teología de la liberación"). 52 obispos pidieron la supresión de este párrafo. Hubo una sesión en plenario, que aprobó la supresión por 124 contra 52. *Puebla* no quiso asumir una fórmula ambigua con respecto a un tema tan controvertido. Mantuvo muy firme la "opción preferencial por el pobre", por razón no ideológica, sino teológica: Dios se hizo pobre en Cristo. Así *Puebla* confirma en forma espectacular las líneas directrices de *Medellín* en los criterios que las orientan como en el espíritu que las inspiran.

La novedad de *Puebla* está en el largo capítulo (397-443) que dedica a la cultura. Por primera vez, se trata el desafío de la "adveniente cultura universal", "impregnada de racionalismo e inspirada en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo marxista: en ambas anida la tendencia no sólo a una legítima y deseable secularización, sino también al secularismo" (418). Sin usar la palabra, se designa aquí la "modernidad", que "llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura". "La vida urbana y el cambio industrial... trastornan las condiciones de vida del hombre religioso, de los fieles y de la comunidad cristiana" (431). Sin poder indicar caminos ante un problema por primera vez planteado, *Puebla* define la misión fundamental de la pastoral en América Latina, que la Conferencia Episcopal de Santo Domingo tendrá sin duda como centro de su reflexión. Con este enfoque del hombre en toda su estatura y su dimensión, el tema de la cultura no excluye sino que engloba los temas de la pobreza extrema, de la injusticia, de los derechos humanos, dándoles todo su relieve.

Hacia Santo Domingo (1992)

La mutación cultural de los 25 últimos años se manifiesta como una crisis de lo esencial en la cultura, una crisis de lo sagrado.

Desde el principio de la rebelión, sin embargo, hay signos de esperanza.

Jóvenes abandonan profesiones lucrativas para tener actividades de más significado cultural o comunitarios. Otros se lanzan al descubrimiento de los mundos más pobres.

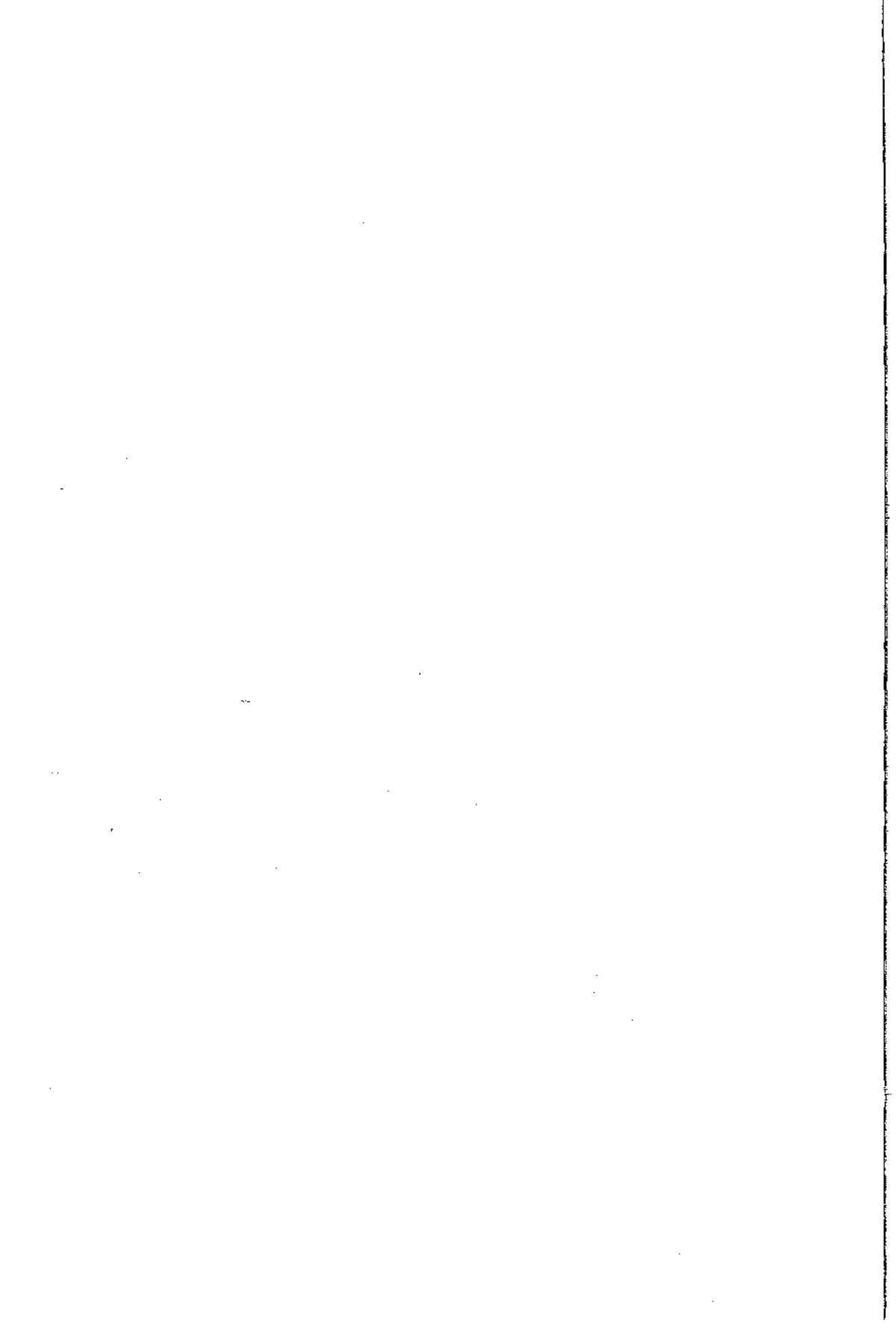
Ahora se multiplican estos signos. Grupos laicales vuelven a la oración, como fuente del compromiso social. Con métodos nuevos, se convierten al Evangelio. Renacen los dones del Espíritu Santo de las primeras comunidades cristianas. La calidad de ciertas liturgias, el compromiso laical en temas pastorales, el estudio de la Biblia, la formación de una catequesis seria, el diálogo ecuménico, sin confusión, con todas las creencias, con todos los hombres, y muchas experiencias de vida cristiana íntimamente vinculadas con un compromiso social, indican desde ya caminos. *Santo Domingo* no se moverá en tierra incógnita, inexplorada.

Muchos autores hablan hoy día de la superación de la modernidad como crisis de la cultura. La Iglesia latinoamericana tiene allí un rol insustituible.

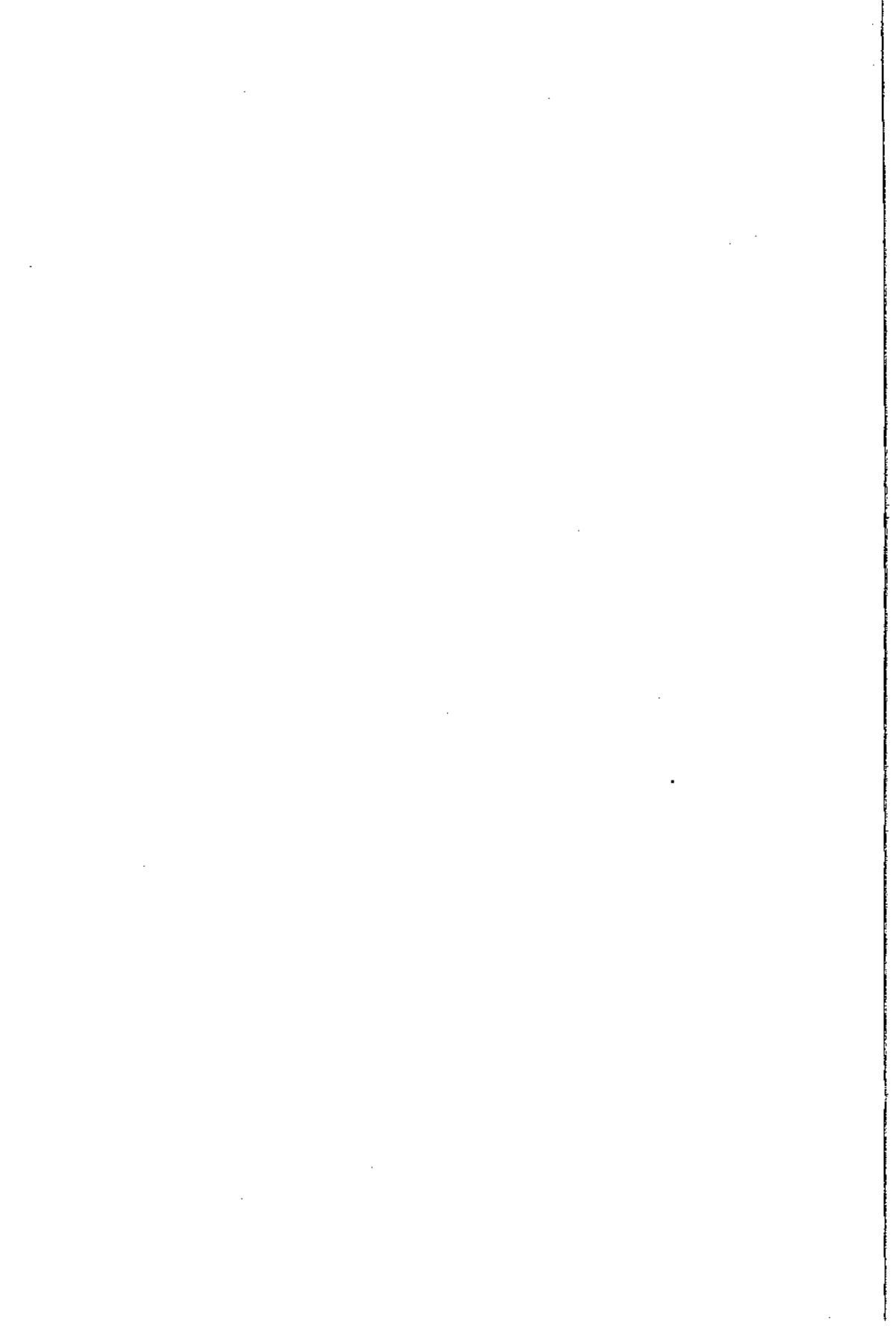
"Hay una vinculación fundamental del Evangelio, es decir del mensaje de Cristo y de la Iglesia con el hombre en su humanidad misma. Este vínculo es efectivamente creador de cultura en su fundamento mismo. Para crear la cultura, hay que considerar íntegramente y hasta sus últimas consecuencias al hombre como valor particular y autónomo, como sujeto portador de la trascendencia de la persona. Hay que afirmar al hombre por él mismo, y no por ningún otro motivo o razón: ¡únicamente por él mismo!"

Estas palabras de Juan Pablo II ante la Unesco el 2 de junio de 1980, trazaban las líneas principales de la enseñanza de su Pontificado.

En un momento histórico en que las ideologías y las políticas se manifiestan tan cortas, no explican, no resuelven, cada vez más el drama y la esperanza de la humanidad toman la forma de una derrota o de una victoria en el conflicto entre el "Adversario" y Jesucristo. Frente a los ídolos de la riqueza y del poder, las fuerzas políticas se manifiestan débiles. Son necesarias las fuerzas del Espíritu. La Iglesia no tiene un monopolio. Constituye la punta de lanza contra las amenazas a la cultura, al hombre. La misión de *Santo Domingo* será de provocar la toma de conciencia y de movilizar las energías.



ESTUDIO



CRISTOLOGIA ALEJANDRINA EN EL SIGLO III: CLEMENTE Y ORIGENES¹

Henryk Pietras S.J.

1. Situación histórica

Antes de presentar la teología cristológica de Clemente y de Orígenes valdría la pena hacer notar lo que heredaron de la tradición eclesiástica y cultural de su tierra, esto es de Alejandría. En efecto, en esta ciudad no fueron ellos los primeros teólogos y exegetas. Para comenzar, ambos, como también otros Padres de la Iglesia, leían y admiraban las

1. Consultar, para las fuentes citadas: FILON DE ALEJANDRIA, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, bajo la dirección de R. Arnaldez, J. Puilloux, C. Mondésert, París, Cerf 1961. (Cf. la introd. general de R. Arnaldez en el primer volumen). Trad. española: *Obras completas de Filón de Alejandría*, trad. introd. y notas de José María Triviño, vol. 1-V, Buenos Aires 1975-1976. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Quis dives salvetur?*, ("¿Cuál rico se salva?") en C.I. GONZALEZ, *Pobreza y riqueza en obras selectas del cristianismo primitivo*, México, Porrúa 1988, pp. 1-23; la misma en italiano, más *Esortazione alla pazienza* o *Ai nuovi battezzati*, trad. A. Pieri, Ancona, Paoline 1965. *Protréptico a los griegos*, Sources Chrétiennes (SCh) 2, París, Cerf; *Pedagogo*, SCh 70, 108, 158; *Strómata* Libro I, SCh 30; Libro II, SCh 38; Libro V, SCh 278; *Extraits de Théodote*, SCh 23; *Estratti profetici* ("Biblioteca Patristica") Florencia, Nardini 1985; la lista de otras obras no conservadas se halla en EUSEBIO, *Historia eclesiástica* VI, 13. Citamos las obras de Orígenes de la siguiente manera: las obras exegéticas, con *Com* por comentario (para el *Com Cant* indicamos la página de la edición GCS = Griechischen christlichen Schriftsteller, Berlín-Lipsk), con *Hom* las homilías, con *Fr* los fragmentos, con *Sel* la obra *Selecta in Matheum*, seguidos de la abreviación del libro. Para las otras obras: *Princ* = *De principis (Peri Archón)*, *C. Cels* = *Contra Celsum* (en esp. *Contra Celso*, Madrid, BAC, 1967), *Disputa* = *Disputa con Eraclide*. Las ediciones en las que nos basamos son principalmente las de SCh = Sources Chrétiennes (*Com Io*, 120, 157, 222, 290; *Com Mt X-XI*, 162; *Princ* 252, 253, 268, 269, 312; *C. Cels*, 132, 136, 147, 150, 227; *Disputa*, 67; *Hom Gn*, 7; *Hom Ex*, 321; *Hom Lev*, 286-287; *Hom Num*, 29; *Hom Jos*, 71; *Hom Sam* 328; *Hom Cant*, 37; *Hom Jer*, 232, 238; *Hom Lc*, 87); excepto *Com Rom*, tomado de *Patrologia Graeca* 14, y *Com I Cor*, tomado de *JTS* = *Journal of Theological Studies*, 9 (1908) y 10 (1910), y *Com Eph*, de *JTS* 3 (1902). Las referencias a otras obras se indican en la cita correspondiente.

obras de Filón de Alejandría². Este era un judío nacido entre los años 20 y 13 antes de Cristo, y escribió una serie de comentarios al Antiguo Testamento, en los cuales desarrolló de modo especial la teología del Logos. Trató de unir el concepto bíblico de la Palabra de Dios con el platónico del Logos, haciendo de éste un mediador, el instrumento de la creación, y por ello lo llamó "Logos primogénito", "ángel más antiguo, como si fuese arcángel (*hoos an archággelon*)", "arché", "nombre de Dios", "Logos", "el hombre según la imagen", "el Vidente", "Israel"³, "imagen invisible", "el más venerado (anciano-presbytatos)", "la imagen de Dios"⁴, "la sombra de Dios", "el instrumento de la creación del mundo", "copia — arquetipo de las otras realidades", "paradigma de las otras realidades"⁵, "un astro situado más allá del cielo⁶, fuente de las constelaciones sensibles, al cual no sería inexacto llamar 'claridad universal' de la cual el sol, la luna, los otros planetas y las estrellas fijas reciben el esplendor que les es adecuado, cada uno según el propio poder"⁷, "el hijo mayor que ha sido *elevado*⁸ por el Padre, que en otro lugar se llama el primogénito, que siendo engendrado sigue los caminos del Padre y da la forma a las cosas al contemplar sus "*paradeigmata archétypa*"⁹.

No quisiéramos analizar aquí estos textos y los títulos para nombrar al Logos que en ellos se contienen, sino sólo presentar los nombres (y no todos) los que Filón daba al Logos. Puesto que también el Nuevo Testamento llama a Cristo el Logos, comenzando por el Prólogo de Juan, nada tiene de extraño que varias explicaciones y formulaciones de Filón entrasen luego en la teología de los Padres, ya que también ellos debían explicar de algún modo este concepto.

Prescindiendo de Filón, la Iglesia Alejandrina se encontraba bajo un fuerte influjo de la gnosis. Este movimiento intelectual —religioso— sin-

2. Clemente lo cita, p. ej., en *Strom* I, 5, 31, 1; 15, 72, 4; Orígenes en *C Cels* IV, 51.

3. *De confusione linguarum* 146.

4. *Ibid* 147.

5. *Legum allegoriae* III, 96.

6. Nótese que habla de una cosa realmente existente, aunque inmaterial. Se puede parangonar con lo que escribe sobre la creación de la luz en el cuarto día, en *De opificio mundi*, 45 ss.

7. *De opificio mundi* 31.

8. Cf. *Zac* 6, 12: del hebreo se traduce: "Brote"; pero en la traducción de los LXX encontró apoyo el "*Oriens ex alto*" de *Lc* 1, 78.

9. *De confusione linguarum* 63.

cretista proponía la propia visión del mundo y de la salvación con base en mitos tomados en préstamo de las religiones orientales y de la filosofía. Según ellos, el Cristo habría sido Hijo del Dios bueno, que es diferente del dios— creador del A.T. Habría venido a salvar, o sea a librar de la esclavitud de la materia, a aquellos que por naturaleza son consubstanciales al Padre, a quienes llamaban los “pneumáticos” o sea “espirituales”; los otros, los “psíquicos”, podrían salvarse a condición de convertirse; pero los “materiales”, o sea los hombres que no tienen nada de Dios, están condenados *a priori* y no pueden cambiar su predestinación, por más que se hiciesen buenísimos¹⁰. Evidentemente esto era contrario a la fe en la salvación universal realizada por Cristo, y a toda la economía de salvación que empezó con la creación del mundo y es obra del mismo Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Los dos teólogos de los que nos ocuparemos, aunque forman parte de la misma tradición, han asumido ante este fenómeno una actitud diferente. Mientras Clemente usaba con frecuencia los términos gnósticos y presentaba el ideal del cristiano como el de un gnóstico perfecto, Orígenes era mucho más polémico frente a ellos. Ambos se servían de la filosofía y del uso del lenguaje elaborado por siglos, pero sólo Clemente se atrevió a decir que la filosofía para los griegos ha jugado el mismo papel preparatorio para el Evangelio, que jugó la Ley para los judíos¹¹. También hay entre ellos otras diferencias que observaremos al tratar adelante lo que respecta a la persona de Jesucristo.

2. Tito Flavio Clemente (ca. 150-220?)

La cristología de Clemente se desarrolla en el contexto de las disputas gnósticas, tal vez más vivas entonces que algunas decenas de años después, cuando Orígenes desarrolló su teología. Podemos empezar la breve presentación que de ella haremos, indicando cómo ha visto él la relación entre el Padre y su Logos. En efecto, la segunda Persona de la Trinidad es el Logos como revelador y mediador por medio del cual podemos llegar al conocimiento del primer principio, o sea de Dios mismo. Este aspecto, o sea la guía hacia el conocimiento —es decir la verdadera gnosis— es común a Filón, a la gnosis, a Clemente y aun a Orígenes.

10. Sobre la gnosis se pueden consultar los libros del Padre A. Orbe.

11. *Srom* 1, 5, 28, 3.

2.1 Teología del Logos

Todos saben que Dios existe, pero ninguno conoce su esencia. Es incorpóreo, privado de todo atributo, inalcanzable, más allá de todo espacio y del tiempo, de las mónadas del cosmos, de las virtudes, infinito, inconcebible y único. La razón humana sólo puede tener una concepción negativa de El¹². Todos los nombres que la damos (Uno, Bien, Espíritu, Ser, Padre, Creador, Señor, etc.) sirven para describir sus propiedades, pero no le son propios, porque El es simple. Ha creado el mundo con su Palabra, libremente, fuera del tiempo. Podemos pensar en él sólo por la gracia y mediante el Logos¹³.

El Logos es el Pedagogo, el Legislador, el Salvador, el Creador de la nueva vida, la cual empieza por la fe y conduce a la ciencia, contemplación, amor, hasta la inmortalidad y divinización¹⁴. Presente en el mundo como "pneuma" y "logos spermaticòs" es fuente de la filosofía y de la inspiración del Antiguo Testamento. El es el "prósopon" del Padre¹⁵, esto es su faz, el modo como El se manifestó ya a Jacob, cuando éste luchó con Dios (*Gen 32, 23-32*)¹⁶.

Clemente en sus descripciones no se aleja mucho de Filón; también para él el Logos era un modo excelente de manifestarse del Padre¹⁷. Varios estudiosos, y sobre todo A. Orbe y S. Lilla, de manera semejante a como lo hace Wolfson con Filón¹⁸, han tratado de especificar los estadios de existencia del Logos en Clemente¹⁹. Nos permitimos citar los resultados de la investigación del Padre Orbe, con sus propias notas²⁰:

-
12. Cf. S. LILLA, *Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, University Press 1971, pp. 213 ss.
 13. *Strom V*, 12, 81-82.
 14. Cf. *Paed I*, 1 (todo el número).
 15. *Paed I*, VII, 57, 2; *Strom V*, 6, 34, 1.
 16. Notemos que de aquí se puede tranquilamente partir en la dirección modalista. En efecto, aún dos siglos después era difícil explicar la personalidad propia del Hijo.
 17. Cf. arriba lo que hemos dicho sobre el Logos en Filón.
 18. Cf. H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge Mass. 1968, 4a. ed, I, 230 ss; cf. arriba.
 19. S. LILLA, *Op. cit.* (in n. 12), p. 199-212, pone de relieve la relación de la doctrina de Clemente, de Filón (y todo el ambiente judío-helenístico de Alejandría), del medioplatonismo y del neoplatonismo.
 20. A ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Analecta Gregoriana 248), Roma, Pontificia Universidad Gregoriana 1987, p. 164.

“El Logos en Clemente se presta a tres consideraciones: 1. El logos intelecto de Dios, no distinto de El, contiene sus ideas²¹. Región incorpórea de ideas incorpóreas²². Intelecto esencial e impersonal de Dios. Las ideas, pensamientos de Dios, no multiplican el *Sensus* o intelecto divino ni se distinguen de él, como tampoco del *Logos paterno*²³; 2. el *Logos procedente* de Dios (*Strom* V, 16, 5), autor de la demiurgia: principio de todo lo creado, Sabiduría de Dios²⁴. Recuerda al *Noús Plotiniano*²⁵. Por ser, como segunda hipóstasis, la unidad que lo comprende todo en sí; el “mundo inteligible”, idéntico al Logos, puede también definirse Mónada²⁶. Por contener todas las ideas o pensamientos de Dios, paradigmas del mundo sensible, el Logos se considera principio (arché) de las cosas creadas, e instrumento divino en la creación del mundo²⁷; más aún, se identifica con la Sabiduría divina, primera de las obras de Dios, y su consejera²⁸; 3. el *Logos inmamente* al mundo, ley y armonía del universo, da unidad a todo, lo administra y penetra de un extremo a otro²⁹”.

Sin embargo Clemente no es sólo un imitador de los filósofos que lo precedieron; siendo cristiano participa de la revelación del Hijo de Dios Encarnado, y trata de entender y de explicar cómo sucedió esa Encarnación, puesto que el Logos tenía ya tantos estadios de existencia tradicionalmente afirmados. Para él es claro que el Logos es Dios e idéntico a Cristo, según resulta del Prólogo de Juan. En un lugar escribe que “llegó a ser igual al patrón del universo”³⁰, en otro quizá dudando un poco, que su naturaleza está muy cercana al único omnipotente³¹. En cuanto Palabra del Padre es maestro y debe ser escuchado. Pero esto no era tan claro para los gnósticos, los cuales distinguían entre Unigénito y

21. *Strom* IV, 25, 155, 2; V, 11, 73, 3; S. LILLA, *Op. cit.* (in n. 12), 201ss.

22. FILON, *De Cherubim* 49.

23. *Hypotypóseis*, apud FOCIO (*Biblioteca* 109), ed. Stählin III, p. 202.

24. *Strom* IV, 25, 156, 1s; FILON, *De opificio mundi* 24s.

25. *Enneade* V, 3, 11, 20s; 4, 2, 40s; 9, 6, 1s y 8ss.

26. *Strom* V, 14, 93, 4: cf. FILON, *De opificio mundi* 15 y 35.

27. *Strom* V, 6, 38, 7; VI, 7, 58, 1 con la cita de *Jn* 1,3.

28. *Strom* VII, 2, 7, 4; V, 13, 89, 4; cf. *Prov* 8, 22; FILON, *Legum Allegoriae* I, 65; JUSTINO, *Dial* 61.

29. *Protr* I, 5, 2; *Strom* V, 14, 104, 4 y passim; FILON, *De Plantatione* 9; cf. S. LILLA *Op. cit.* (in n. 12), 209 ss.

30. *Protr* X, 110, 1.

31. *Strom* VII, 2, 5, 3.

Primogénito, entre Logos y Salvador. En *Excerpta ex Theodoto* 61 cita la opinión de los valentinianos, según los cuales habría tres Cristos:

1. el intelectual, Primogénito, Salvador, primicia de la Iglesia elegida;
2. el psíquico, racional, primicia de la Iglesia de vocación;
3. el terreno, primicia de la Iglesia condenada (el mundo)³².

En la gnosis de Basíledes esto respondía a las tres filiaciones, que esquemáticamente podríamos presentar del modo siguiente³³:

Luz

Dios Padre

Unigénito — Primera Filiación — Seno del Padre

Salvador — Segunda Filiación — Fuera del seno del Padre

Cristo angélico

Límite — Espíritu Santo — Sofía

8 — El Grande Arconta, Demiurgo, Yahvé

7 — Su hijo (Mesías)

Cristo arcónico

— Arcontes, cielos de los planetas

—

—

Tinieblas — Tierra — Tercera Filiación

Cristo terreno

Clemente se opone en toda esta obra a tal concepción, y trata de precisar mejor su posición, aunque con frecuencia use la misma terminología:

El (el Logos), esto es el Salvador y Primogénito de toda la creación (*Col* 1, 15), reveló el seno del Padre (*Jn* 1, 18). El Unigénito en la identidad, según la potencia continua con la cual obra el Salvador,

32. Cf. A. ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III* vol. I, Madrid, BAC 1976, 246.

33. A. ORBE, *Ibid.* I, 251.

es El mismo la luz de la Iglesia, que en un primer momento se encontraba en la oscuridad y en la ignorancia³⁴.

Al margen de esta frase Clemente citó, probablemente a título de explicación, la de Isaías: "Yo repagaré sus obras en su seno" (*Is* 65, 7) y la comentó: "o sea, en su pensamiento que reside en el alma, que es la primera fuente de la cual el pensamiento hace brotar el obrar". Se podría entonces decir que como el pensamiento procede del alma y las obras prueban su validez, así "las obras de la creación o revelación manifiestan el Pensamiento del Padre"³⁵.

2.2 La encarnación

Sin embargo esa identidad exigía ser explicada en clave de la encarnación. En un texto densísimo de la misma obra, Clemente comenta:

1. "Y el Logos se hizo carne", no solamente en el momento de su venida (*parousía*) se ha hecho hombre, sino también "en el principio" el Logos en su identidad (*en tautóteeti*) se ha hecho Hijo según la delimitación (*kata perigraphèèn*) y no según la substancia (*ousía*).
2. Y en seguida se ha hecho carne, obrando por medio de los profetas... (...) 5. De ahí que haya dicho haber tomado forma de esclavo (*Fil* 2, 7): (al tomar la realidad) no sólo la carne al momento de su venida, sino aun la *ousía* del substrato (= substancia del Padre, al ser hecho primogénito de toda la creación); en efecto la *ousía* (de Salvador = del Logos *prophoricos*) es una substancia esclava, por ser pasible y sometida a la causa activa dominante (= al Padre)³⁶.

Clemente presupone la encarnación histórica, en la carne terrestre. Más le preocupa explicar la identidad del Logos encarnado con aquél que "estaba ante Dios". Vemos ahora que las tres diversas "encarnaciones", prescindiendo de la "histórica", corresponden, todas ellas, al segundo estadio de su existencia. Antes del tiempo el Hijo adquiere la

34. *Ex Theod* 8, 2-3; cf. A. BRONTESI, *La soteria in Clemente Alessandrino* (Analecta Gregoriana 186), Roma, Pontificia Università Gregoriana 1972, 616s.

35. A BRONTESI, *Ibid.*, p. 617.

36. *Ex Theod* 19, 1-2 (el § 5 en la traducción de A. ORBE, *En los albores de la exégesis joánica* (*Jn* 1, 3). *Estudios Valentinianos* vol. II (Analecta Gregoriana 65), Roma, Pontificia Università Gregoriana 1955, pp. 115-116); según la edición de F. SAGNARD, *SCh* 23, París 1970².

propia identidad, deviene "el Segundo" aun cuando su substancia sigue siendo idéntica a la del Padre.

En segundo lugar, y rigurosamente recordamos que no podemos concebirlo en el sentido temporal, porque el tiempo aún no había sido creado, toma (o recibe) la propia *ousía* del Padre como del substrato. Diviene una "Palabra pronunciada", *Logos prophoricos*³⁷, pero también "síntesis personal de formas subsistentes — la composición resultante de las formas subsistentes *in seipsis*, como lo llama el Padre Orbe³⁸. Contiene en sí todas las ideas del mundo, los principios de todas las cosas que deberían ser creadas, y así diviene el primogénito de las creaturas.

En tercer lugar, ya en la historia, pero en todo caso antes de su venida en la carne, aquél Logos se había encarnado en las profecías del Antiguo Testamento. Es, a decir verdad, una encarnación un tanto *sui generis*, pero cuadra perfectamente con la descripción del Cristo preexistente; además a Clemente le preocupaba demostrar la presencia del Logos en el A.T., y por tanto la unidad de Dios y de la revelación, que los gnósticos negaban.

El Logos encarnado revela al Padre porque ya antes era su imagen invisible y continúa ejercitando su papel de mediador entre el Creador y lo creado. Su naturaleza humana es real como lo era y continúa siéndolo la naturaleza divina, y como eran reales sus "encarnaciones" precedentes de que hemos hablado:

... ahora se ha manifestado personalmente a los hombres este Verbo, el único que entre ambas cosas, Dios y el hombre, es para nosotros causa de todos los bienes, del cual hemos aprendido a vivir rectamente y hemos sido encaminados hacia la vida eterna. (...) Se ha manifestado hace poco el Salvador que ya existía, aquél que es en aquél que es, porque "el Verbo existía delante de Dios" (*Jn 1, 1*) apareció como maestro; apareció el Verbo por el cual todas las cosas fueron hechas. Y aquél que en el principio como Creador había dado la vida a todas las cosas, ha aparecido después como maestro y

37. Clemente lo llama también "el Nuevo Canto": cf. p. ej. *Protr* I, 6, 1ss.

38. A. ORBI. *Introducción*, ..., p. 165 (cf. n. 20).

nos ha enseñado a vivir bien para poder procurarnos luego, como Dios, el vivir eterno³⁹.

He aquí un texto muy denso de las afirmaciones con las que Clemente trata de hacer evidente la realidad de la divinidad de Cristo, tal vez contra varios adopcionistas; y su naturaleza humana, contra los docetas y los gnósticos heterodoxos.

La actividad salvífica de Cristo es eterna, aun cuando su muerte en cruz es el momento privilegiado. Para la "creación" en el texto que hemos citado, Clemente usa el término "plasma" siguiendo la traducción de *Gen 2, 7* de los LXX, la cual usa la palabra "poiema" en *Gen 1, 26*, donde se habla de la creación "según la imagen". El hombre ha sido "plasmado" del barro de la tierra precisamente por el Logos, su Demiurgo⁴⁰ (el Logos ha dado la forma a la creación de Dios Padre, que sigue siendo siempre el principio de la creación en el sentido estricto de la palabra), y después fue también por él educado y regenerado⁴¹. Así a la primera "plasmación" del hombre sigue la "replasmación", aunque ésta es una obra del Logos junto con el Espíritu Santo⁴².

Clemente afirma que Cristo es el Logos real e históricamente encarnado, aunque algunas veces tiende, en sus explicaciones, a una espiritualización tal vez excesiva. Fuera de su papel "cósmico" el Logos está presente en modo particular en la Iglesia, en la cual es padre, madre, pedagogo y alimentador:

¡Oh increíble misterio! El nos manda dejar la corrupción carnal y antigua, como también el antiguo alimento, para participar de un nuevo y distinto alimento, el de Cristo; recibéndolo a él mismo si es posible, nos manda poner y colocar dentro del pecho al Salvador, para que destruyamos nuestras pasiones carnales⁴³.

Como buen alejandrino y heredero de la exégesis alegórica busca también otro sentido, más profundo todavía, en el discurso "eucarísti-

39. *Protr* 1, 7, 1-3 (Cf. *Il Cristo I. Testi teologici e spirituali dal I al IV Scolo*, (sine loco), Mondadori 1987², p. 261).

40. Véase arriba, el segundo estadio de existencia del Logos.

41. *Paed* 1, 12, 98, 2.

42. *Protr* X, 112, 3; cf. A. BRONTESI, *Op. cit.* (in n. 34), p. 323.

43. *Paed* 1, 6. 42, 1-3.

co" de Juan (*Jn* 6). No pretende por ello poner en duda el sentido real de la eucaristía, pero el Cristo que se ofrece como alimento es algo más que el visible:

Oye también esta explicación: el Señor entiende alegóricamente por carne al Espíritu Santo, porque la carne ha sido formada por él. Por sangre entiende el Logos, porque el Logos como sangre abundante se ha derramado sobre la vida: la unión de ambos es Logos. El alimento, esto es el Señor Jesús, o sea el Logos de Dios, es espíritu hecho carne, carne celeste santificada⁴⁴.

Tal descripción puede parecer demasiado complicada y poco precisa. Quizá lo es; pero no olvidemos que estamos en los albores de la teología, y las formulaciones de las verdades de fe aun no se habían logrado. Lo que vemos se podría denominar un esbozo de la *communicatio idiomatum*, aún no tan bien lograda como lo sería luego en Orígenes. En todo caso, éste parece ser el pensamiento de Clemente según el cual, incluso cuando el Logos de Dios se hace carne, también la carne deviene celeste y santa.

2.3 Redención

La encarnación del Logos no tenía como objeto la divinización solamente del cuerpo de Jesús, sino de la humanidad entera. Cuando el hombre está sujeto a las pasiones, éstas lo dominan y ofuscan la imagen de Dios según la cual ha sido creado⁴⁵. Mas si alguno acepta a Dios y entra en el misterio de Jesucristo, se hace semejante a él; y no sólo semejante, sino con él se identifica:

44. *Paed* I, 6, 43, 1-3 (*Il Cristo* I, 267. Cf. n. 39).

45. Recuérdese que para los alejandrinos el hombre no ha sido creado simplemente "a imagen de Dios", sino "según la imagen de Dios" que es el Logos. Así lo afirma Clemente (*Protr* X, 98, 3; *Il Cristo* I, 263: cf. n. 39): "Imagen de Dios es, en efecto, su Verbo —el Verbo divino es Hijo auténtico de la mente, luz arquetipo de la luz—; imagen del Verbo es el hombre verdadero, o sea la mente que hay en el hombre, por eso se dice que ha sido creado "A imagen y semejanza" (*Gen* 1, 26) de Dios, porque por la inteligencia de su corazón ha sido hecho semejante al Verbo divino y por lo mismo racional". La semejanza toca sólo aquello que es racional, por tanto el alma racional. La imagen de la mente que proviene de la mente y de la luz-arquetipo es filoniana: *De opificio mundi* 25; *Legum Allegoriae* II, 4: III, 96.

Pero el hombre en el que habita el Verbo, no se cambia, no se transforma, tiene la forma del Verbo, es semejante a Dios, es bello, no se adorna; es la verdadera belleza que es Dios⁴⁶; un tal hombre se hace Dios, porque hace aquello que Dios quiere⁴⁷. (...) Este misterio es claro. Dios está en el hombre y el hombre en Dios, y el mediador cumple la voluntad del Padre; porque el mediador es el Verbo que es común a ambos, siendo Hijo de Dios y Salvador del hombre: de aquél, ministro; de éste, educador⁴⁸.

Cristo es, entonces, aquél que hace posible el cumplimiento de la voluntad del Padre, de parte del hombre, y por tanto su unión con Dios. Cumple la función de mediador en esta unión que cada uno tendría que reconocer en sí mismo⁴⁹. Da al hombre la fuerza divina, es decir la suya propia, y lo reconduce al Padre.

También describe con otras palabras la salvación que Cristo ha realizado:

El Señor se ha inclinado, el hombre se ha vuelto a levantar, y aquél que desde el paraíso estaba caído, recibe en virtud de la obediencia, un premio más grande, o sea el cielo⁵⁰.

El "inclinarse" del Señor se refiere a su muerte, como Daniélou ha hecho notar⁵¹; entonces esta muerte no solamente ha hecho al hombre regresar al estado precedente, sino lo ha levantado aún más alto⁵².

46. La trad. italiana de B. Abele (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il pedagogo*, Corona Patrum Salesiana - Series Graeca II, Turín, SEI 1953), dice: "porque es Dios y se hace Dios, porque..." lo que nos parece poco claro. Parece que se podría también aceptar la lectura del manuscrito, *Ma* según lo reporta en el aparato crítico la edición de STAHLIN (GCS, I), que traducida se podría presentar así (después de "no se adorna"): "y porque Dios es bello - la verdadera belleza".

47. Fundándose en un manuscrito, Mondésert (Sch 158) corrige esta frase, que sería paralela al *Ad Diognetum* 10, 4, según el cual sería necesario leer: "porque Dios lo quiere". Pero lo que sigue sobre la mediación entre la voluntad de Dios y del hombre, obra del Logos, parece excluir tal lectura, aunque podría servir para demostrar la afinidad de pensamiento entre el autor del *Ad Diog* y Clemente.

48. *Paed* III, 1, 1, 5 - 1, 2, 1.

49. El conocimiento de sí mismo conduce al conocimiento de Dios (*Paed* III-1-inicio); es un pensamiento que la filosofía griega aprecia mucho, sobre todo entre los estoicos; cf. A. BRONTESI, *Op. cit.* (en n. 34), p. 315.

50. *Protr* XI, 111, 2 (*Il Cristo* I, 265 - cf. n. 39).

51. J. DANIELOU, *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne*, Tournai, Desclée 1966, p. 100.

52. Cf. la nota del P. Orbe a este texto en *Il Cristo* I, 405, n. 16 (cf. n. 39): "La distinción entre el paraíso de los orígenes y el reino de los cielos que Cristo ha prometido es tradicional entre los Padres, junto a otra línea, que hace consistir la condición final en el retorno a la condición de Adán antes del pecado".

Como Cristo es también un ejemplo para todos, y sobre todo en él se realiza aquella perfección que hemos visto descrita en el fragmento del *Pedagogo* III, 1, arriba citado, y precisamente porque era perfecto, dominaba en absoluto su cuerpo. Clemente no niega en él la existencia del alma humana, pero tampoco ve claramente su función. Cristo era el gnóstico perfecto, sin pasiones ni del alma —que él dominaba— ni del cuerpo, porque Jesús no tenía necesidad de ellas para regular las funciones naturales del organismo⁵³: el Logos sabía todo sobre las necesidades de su cuerpo, pues era su *hégemon* — el elemento predominante de su naturaleza humana. (Este es un elemento que el lenguaje teológico “importó” del estoicismo, que hace más complicada su visión de la personalidad de Cristo). Pero al mismo tiempo el *egemonicon* humano, o sea el principio que dirige al hombre según los estoicos, es esa parte del hombre— Jesús unida con el Logos; ésa es pues “el hombre interior” en Cristo, y se confunde con el Logos mismo. El alma entonces no tiene ningún significado teológico, como “asumida” por el Verbo⁵⁴. Proclamando la presencia del Logos en Jesús, Clemente se apropia esta frase de Valentín:

Escribe Valentín en la *Carta a Agatópode*: “Jesús soportaba todo y era patrón de sí mismo: obraba por esencia divina; comía y bebía de modo peculiar, sin evacuar los excrementos. Tanta era la fuerza de su dominio sobre sí mismo, que aún el alimento no estaba en El sujeto a corrupción: El no tenía corrupción⁵⁵.”

Esto no quiere decir que Clemente, siguiendo a otros gnósticos, negase la realidad del cuerpo de Jesús, como ya indicamos arriba. Sin embargo es de notarse que Clemente cita la opinión de Valentín como si fuese una autoridad comúnmente aceptada. Tal vez esta posición suya ante la gnosis, Orígenes no haya querido ni siquiera hablar de él.

Podemos terminar nuestra presentación con las palabras que Clemente hace decir a Cristo mismo, dirigiéndose a los griegos en el *Pro-*

53. Cf. *Strom* VI, 9, 71, 2.

54. El *egemonicon* estoico equivale más o menos al *nous* aristotélico y al *corazón* en el lenguaje bíblico. Cf. a este propósito H. CROUZEL, *Le coeur selon Origène*, BLE 81 (1980) 175-200, 241-266.

55. *Strom* III, 7, 59, 3. Cf. *El Cristo* I, 269 (cf. n. 39), donde está equivocada la indicación III, 6.

tréptico, para exhortarlos a la conversión. Tampoco entra aquí para nada la filosofía pura, sino más bien la revelación del Dios-amor:

Os entrego (*charízomai*) el Verbo, el conocimiento de Dios, a mí mismo me entrego a vosotros enteramente. Este soy yo, eso quiere Dios, esta es la *symphonia*, ésta es la armonía del Padre, esto es el hijo, esto es el Cristo, esto es el Verbo de Dios, brazo del Señor, potencia del universo, la voluntad del Padre⁵⁶.

Creo baste lo que he dicho; y tal vez me he lanzado demasiado lejos, movido de mi amor por los hombres, en difundir lo que yo había recibido de Dios, tratándose de exhortar a todos los hombres al bien máximo, la salvación⁵⁷.

3. Orígenes (Ca. 186-253)

3.1 Premisas

El nombre de Orígenes con frecuencia se relaciona con la exégesis; en efecto; innumerables fueron sus comentarios y las homilias en que explicaba la Escritura. Lo que nos ha quedado de su producción literaria es impresionante incluso desde el punto de vista cuantitativo y cualitativo; la amplitud y la profundidad de sus explicaciones no tienen precedencia⁵⁹. Sin embargo su interés no era la exégesis por la exégesis, sino la búsqueda continua de la verdad sobre Dios y sobre su obra salvífica, y la exégesis le servía como el camino que debía seguir para llegar, o por mejor decir para acercarse cada día más a la verdad infinita.

De modo semejante a los autores del Nuevo Testamento y al uso que hacen del Antiguo, y según la naciente tradición de la Iglesia, Orígenes presupone que Cristo está presente en toda la Escritura. No por acaso su

56. *Protr* XII, 120, 3-4.

57. *Protr* XII, 123, 2.

59. Para la bibliografía referente a Orígenes cf. H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène* (Instrumenta Patristica VIII), La Haya-Steenbrudge, M. Nijhoff 1971; *Supplement*, 1982. Para su vida y obras: H. CROUZEL, *Origène (Serie Le Sicomore)*, Paris, Lethielleux - Namur, Culture et Vérité 1985, p. 17-78.

primera grande obra, *Los Principios*⁶⁰, que quería ser una suma doctrinal, comienza con las palabras:

Todos aquellos que creen y están ciertos de que la gracia y la verdad nos han venido por obra de Jesucristo, y saben que Cristo es la verdad, según cuanto él mismo ha dicho: "Yo soy la verdad" (*Jn* 14, 6), reciben la ciencia que conduce a los hombres a vivir recta y felizmente, no por otra cosa sino por las palabras y la doctrina de Cristo. Pero llamamos palabras de Cristo no sólo aquéllas con las cuales él nos enseñó cuando se encarnó e hizo hombre: en efecto, también antes, Cristo, la palabra de Dios, estaba en Moisés y en los profetas⁶¹.

La persona de Jesucristo, entonces, es central para Orígenes, como lo es, obviamente, para todo el cristianismo. Tal constatación exige del estudioso de la cristología origeniana la búsqueda de esto que le interesa en todas sus obras, para poder presentarla en toda su amplitud. Pero, dada la enorme cantidad de sus escritos, ello requeriría un estudio voluminoso. Nuestra presentación debe ser sumaria, y podemos hacerla solamente gracias a los estudios de varios argumentos cristológicos que han desarrollado autores que durante años de investigación han profundizado en estos temas mucho mejor que nosotros; los artículos y libros que nos servirán de grande ayuda, serán indicados sucesivamente en las notas.

La preocupación primaria de Orígenes no era, sin embargo, "bautizar" a Filón o discutir con los gnósticos, aunque ha hecho una y otra cosa; sino más bien explicar la fe de la Iglesia en Jesucristo, Dios y hombre.

3.2 *El Hijo del Padre*

Lo primero que Orígenes trata de presentar es la relación entre el Padre y el Hijo. Había, en efecto, adopcionistas que creían a Jesús sólo un hombre "adoptado" por el Padre en el momento del bautismo, y también modalistas que consideraban al Hijo como un modo de manifestar-

60. Es una obra fundamental para la teología trinitaria y cristológica de Orígenes (junto al *Comentario al Evangelio de Juan*). Los mejores comentarios se encuentran en H. CROUZEL y M. SIMONETTI, *Origène, Traité des Principes*, SCh 252, 253, 268, 269, 312, París, Cerf 1978-1984; M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, Torino UTET 1968.

61. *Princ.*, Prol. 1.

se del Padre, sin una propia personalidad. Comienza entonces recordando la *regula fidei*, la fe de la Iglesia a la que quiere permanecer fiel.

Princ Prol 4... Jesucristo, el que ha venido, ha nacido del Padre antes de cualquier creatura. El, después de haber cooperado como ministro del Padre en la creación del Universo —pues por su medio fueron hechas todas las cosas (*Jn 1, 3*)— en los últimos días, vaciándose se ha hecho hombre, se ha encarnado (*Fil 2, 7*), aun siendo Dios; y hecho hombre, ha continuado a ser lo que era, Dios. Ha asumido un cuerpo semejante a nuestro cuerpo, sólo diverso en cuanto nacido de la virgen y del Espíritu Santo. Jesucristo ha nacido y padecido realmente, no en apariencia; ha muerto realmente con una muerte común a todos: y realmente ha resucitado de entre los muertos; tras la resurrección, después de haber conversado con sus discípulos, ha sido asumido.

Este texto, que expresaba la fe de la Iglesia de entonces, era suficientemente genérico para permitir varias explicaciones. Orígenes precisa entonces que el Hijo es tal por naturaleza, no por gracia o adopción⁶². Esta generación no debe concebirse según el modelo de la generación humana, sino de manera análoga, porque en cuanto respecta a Dios, ningún término humano puede ser usado tal cual. Tomando, en efecto, el ejemplo de la generación humana, se podría pensar que el Hijo se hubiese separado del Padre y adquirido una existencia propia fuera de Dios Padre. En cambio él no se separa jamás, como si fuese una emanación según la explicación de estilo gnóstico⁶³; así como tampoco la voluntad se separa de la mente, por más que sea una cosa diversa⁶⁴. Decir que el Hijo procede del Padre como la voluntad de la mente, no quería significar que el Hijo fuese engendrado en un momento, cuando el Padre lo hubiese decidido: la generación divina es eterna porque si Dios es Padre, entonces debe ser siempre Padre, entonces debe siempre engendrar al Hijo⁶⁵, el cual es por tanto coeterno⁶⁶ y participa de la divina inmutabi-

62. *Princ 1, 1, 4*.

63. *Princ 1, 2, 6*.

64. *Princ 1, 2, 6; 4, 4, 1*.

65. *Princ 4, 4, 1; Com Rom 1, 5; Hom Jer 9, 4*; cf. *Com Jo 2, 2, 18*: "(El Logos) continúa siendo siempre Dios por el hecho de estar ante Dios; y no tendría esto si no permaneciese ante Dios (*Jn 1, 1*); no seguiría siendo Dios si no preservara en la perenne contemplación de la profundidad del Padre".

66. *Princ 1, 2, 2; 1, 2, 9; 4, 4, 1*.

lidad, incorporeidad⁶⁷, eternidad e incircunscriptibilidad⁶⁸. Es justicia, santidad, verdad, sabiduría, vida —siempre con la adición “in se” (*autó-*)⁶⁹.

Tal argumento tenía, sin embargo, un punto débil. Si el Hijo es eterno porque el Padre debe ser eternamente Padre, por ser Dios inmutable, también todas las criaturas deberían ser eternas, porque Dios tendría que ser también eternamente Creador. Orígenes lo admitía, pero colocaba todas las criaturas en las ideas o formas, que se habrían encontrado en el Logos eterno (= en la Sabiduría)⁷⁰. Pero tal concepto de eternidad podía ser tranquilamente aplicado por los gnósticos también al Hijo, lo que era congruente con el conjunto de su teoría: en efecto, si el mundo podía existir alguna vez como ideas incluidas en la Sabiduría divina, por tanto en Dios, ¿por cuál motivo no se podía afirmar lo mismo del Hijo, o sea que sólo hubiese existido como una idea de Dios?⁷¹. Obviamente, Orígenes no ha podido (ni querido) permitirse una tal consecuencia de su pensamiento, y en otra parte trató de explicarse mejor. En referencia a la fórmula: “*tamquam a mente voluntas*” escribe:

Por tanto el Unigénito Dios, Salvador nuestro, engendrado por el Padre, es Hijo de Dios por naturaleza y no por adopción. Porque nació de la misma mente del Padre, como la voluntad procede de la mente. Pues no es divisible la naturaleza divina, esto es la del Padre Ingénito, de modo que pudiese pensarse que el Hijo, hubiese sido procreado por una división y por una disminución de su substancia. Sino puede llamarse mente, corazón o sentido de Dios, que permaneciendo indiscuso, proviniendo como germen de la voluntad, ha sido el Verbo del Padre; el cual Verbo, reposando en el seno del Padre, anuncia a quien nadie ha visto, y revela al Padre, a quien nadie ha conocido sino sólo Aquél, a aquéllos a quienes el Padre quisiera atraer a El⁷².

67. *Princ* 4, 3, 15.

68. *Princ* 4, 4, 1. Cf. J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario según Orígenes* (Orientalia Christiana Analecta 188), Roma, Pontificio Instituto Orientale 1970, p. 82s.

69. Cf. C. BLANC, *Le Fils de Dieu*, BLE 84 (1983) p. 8s.

70. También lo hemos observado en Filón y en Clemente.

71. Cf. A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos I/1* (Analecta Gregoriana 99), Roma, PUG 1958, p. 168-176.

72. En PAMPHILIUS, *Apologia* 5, GCS IV, 562, 16ss. = PG 17, 583 BC, citando según A. ORBE, *Hacia...*, 388 (cf. n. precedente).

Como observa el P. Orbe, la generación en tal modo descrita dejaba espacio a diversas interpretaciones: se podía sostener, como los arrianos y sus seguidores lo hicieron posteriormente, que el Logos dependía de un acto de voluntad de Padre, y que por tanto habría tenido comienzo en un momento determinado. Orígenes objetaba que si Dios hubiese decidido engendrar al Hijo, no habría tenido razón alguna por la cual elegir un momento de preferencia a otro precedente, y por tanto también *ab aeterno*⁷³, pero tampoco la noción de eternidad era en absoluto clara para todos. Comúnmente se distinguía entre lo eterno, lo pretemporal y lo temporal, y los gnósticos hablaban incluso de la preeternidad en la que Dios habitaba. Consciente de la dificultad, Orígenes se apoyaba en la frase bíblica de la Sabiduría: “reflejo de la luz eterna” (*Sab 7, 26*). Y puede afirmar que así como la luz divina es eterna, también su reflejo debe ser continuo, prescindiendo de lo que uno u otro entendiéndose por la palabra “eterno”⁷⁴. A semejanza de esta imagen, Orígenes podía deducir que la generación del Hijo es necesaria como indivisible de la naturaleza del Padre; así lo han entendido sus comentaristas. Pero él mismo no lo afirmó jamás *expressis verbis*. ¿Tal vez temía privar con ello a Dios de su libertad?⁷⁵.

Leyendo atentamente el evangelio de Juan, Orígenes se da cuenta de que ahí se llama al Logos “Dios” (*Theós*) y no “el Dios” (*ho théos*), como el Padre⁷⁶. Orígenes juzga importantísima tal distinción, porque es necesaria para no caer en el error de profesar dos Dioses; sólo el Padre es Dios en sí (*autótheos*), y el Hijo de Dios lo es “en cuanto, en virtud de estar ante Dios, primero atrajo a sí mismo la divinidad, y luego llegó a ser ministro de divinización”⁷⁷. Por eso, siendo el Padre principio del Hijo —escribe a manera de hipótesis— aunque ninguno conoce al Padre como El, El no conoce al Padre como éste se conoce a sí mismo⁷⁸.

73. *Princ* 1, 2, 9; cf. A. ORBE, *Hacia...*, 167.

74. *Princ* 1, 2, 4, (hacia el final).

75. Cf. A. ORBE, *Hacia...* 392-397, donde explica la analogía entre la generación de la voluntad del Padre según Orígenes y la gnosis. El autor opina que precisamente a causa de la filosofía vigente en Alejandría, Orígenes da más peso a la libertad divina en cuanto respecta a la generación, que no a la necesidad de la misma. Regresaremos sobre este argumento.

76. Cf. *Com Io* 2, 2, 13-18.

77. *Com Io* 2, 2, 17.

78. *Princ* 4, 4, 8: véase a este respecto la nota 64 de M. SIMONETTI en su traducción (cf. arriba, n. 60), p. 558.

La segunda persona, entonces, según Orígenes, tiene la propia identidad bajo varios aspectos: no sólo bajo el de *epinoia*⁷⁹, lo que profesaban también los modalistas, sino igualmente bajo el de *ousía* que es sin embargo al mismo tiempo la *ousía* del Padre⁸⁰, pero asumiendo la propia hipóstasis. En cuanto a la circunscripción (*perigraphê*) propia, Orígenes la acepta o rechaza según el contexto: al oponerse a los adopcionistas que no veían nada en común entre el contexto: al oponerse a los adopcionistas que no veían nada en común entre el Padre y el Hijo, la niega; pero no en sentido absoluto, sino en cuanto al aspecto que hacía del Padre y del Hijo dos Dioses⁸¹. Hablando contra los modalistas, la introduce en el discurso subrayando la personalidad (la individualidad propia) del Logos⁸². En efecto, como hace notar el P. Orbe, "niega únicamente que la ousía del Hijo tenga una *perigraphê* distinta de la ousía del Padre"⁸³.

Nos encontramos ante el problema origeniano (y no sólo suyo) de explicar la diferencia entre el Padre y el Hijo sin caer en el error de subordinacionismo. La dificultad era real y casi nadie podía evitarla. Así encontramos en Orígenes unos textos en los cuales la desigualdad entre los Dos se afirma claramente, y otros en los cuales parece contradecirla. He aquí dos de ellos:

Princ 1, 3, 7. No podemos afirmar nada como menor o mayor en la Trinidad, porque una sola fuente de la divinidad abraza con su palabra y con su razón todo el universo, y con el espíritu de su boca santifica los seres que son dignos de santificación. (...) En efecto, hay también una actividad específica del Padre⁸⁴, además de aquella por

79. Véase más adelante.

80. Cf. *Com Io* 2, 23, 149.

81. *Com Io* 2, 2, 16-17.

82. *Com Io* 1, 39, 291; Cf. J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo...*, 82s (cf. n. 68).

83. A. ORBE, *Hacia...*, 434 (cf. n. 71).

84. Simonetti en su traducción (cf. n. 60), p. 177, nota 52, escribe: "En este paso Orígenes distingue en el Padre y el Hijo dos tipos de actividad: una es la inherente a su específica naturaleza, por la cual el Padre, en cuanto es ser, lo transmite a todas las criaturas, y el Hijo, en cuanto razón, la transmite a los seres racionales. La otra operación, en la cual el Padre obra por medio del Hijo, está dirigida al bien de los seres que ellos han creado. A esta acción contribuye también el Espíritu Santo, y para él se trata de una acción inherente a su naturaleza específica: tal naturaleza consiste en la santidad, y por su participación los seres racionales devienen santos". La atribución al Espíritu de la obra de santificación impulsa a Orígenes a explicaciones que no por ellas debe considerarse al Espíritu más grande que el Padre, en cuanto su actividad sería más noble en cuanto referida a los santos. Precisamente por eso escribe las palabras que estamos citando.

la cual según su naturaleza ha comunicado a todos el ser. Hay también un oficio específico del Señor Jesucristo en favor de aquellos a los cuales ha comunicado la racionalidad según su naturaleza. (...) Hay también la gracia del Espíritu Santo, que se comunica al que es digno, transmitida por Cristo y actuada por el Padre...

Com Io 13, 25, 251... afirmamos que el Salvador y el Espíritu Santo no son por una parte ni siquiera parangonables con los seres que han sido hechos, sin los superan con una supereminencia y una trascendencia infinitas; pero a su vez ellos son superados por el Padre tanto o más de cuanto el Hijo y el Espíritu Santo superan todos los otros seres y no solamente los comunes.

Pero entonces ¿el Hijo es o no igual al Padre?⁸⁵.

Un escolástico habría respondido: "distingo", y con razón, porque parece que una y otra cosa sean verdaderas: el Hijo es menor en cuanto al Padre es un *arché*, y manda al Hijo que le obedece; sólo el Padre es Uno, con todo lo que incluía el concepto filosófico de la unidad, mientras el Hijo es multitud de *epinoiai* (hablaremos de ello dentro de poco). Sin embargo es igual, porque gracias al Padre que le comunica todo, es el único que puede cumplir toda la voluntad del Padre⁸⁶.

Uno de los problemas filosóficos más discutidos era la relación entre lo uno y lo múltiple. Esto también constituía para los cristianos un obstáculo a las explicaciones coherentes de la creación del mundo (multiforme) por Dios (uno, solo y simple). Filón introdujo al Logos entre el Creador y las creaturas, como mediador entre uno y muchos, como lugar de las ideas y de las razones⁸⁷ y como el más universal de los seres creados⁸⁸. Para Orígenes el Hijo tomará el puesto de aquel mediador: multitud de *epinoiai*, como hemos escrito hace algunas líneas. En el artículo a propó-

85. Cf. H. CROUZEL, *Les personnes de la Trinité sont-elles de puissance inégale Selon Origène*, *Peri Archon* I, 3, 5-8?, *Gregorianum* 57 (1976) 109-125.

86. *Com Io* 13, 36, 230-231.

87. *De opificio mundi* 20.

88. *Legum allegoriae* III, 175.

89. H. CROUZEL, *Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I de "Commentaire sur Jean" d'Origène*, en *Origeniana secunda* (Quaderni di "Vetera Christianorum" 15) Roma 1980, 131-150.

sito⁸⁹ el Padre Crouzel define así este concepto: “la palabra *epinoia* designa en efecto una manera humana de considerar las cosas, que puede tener un fundamento en la realidad —es el caso de la *epinoiai* de Cristo— sin que sin embargo a esta distinción de conceptos correspondan realidades separadas: la *epinoia* con frecuencia se opone a la realidad por *hypóstasis* o *prágma*. Así, las *epinoiai* origenianas se oponen a los cones valentinos, en gran parte tomados también de las denominaciones de Cristo en la Escritura, pero hipostatizadas como entidades separadas”⁹⁰. El Hijo es toda la multitud de estas denominaciones, entre las cuales Orígenes busca una jerarquía. H. Crouzel en el artículo citado analizó 43 nombres de Cristo tomados del primer libro del Comentario a Juan: todos son nombres bíblicos. Detengámonos sólo en los más importantes, esto es en la Sabiduría y el Logos⁹¹. La Sabiduría, según *Prov.* 8, 22, es la primera cosa hecha por Dios; o como subraya Orígenes, hecha como el inicio de las vías de Dios⁹², y por tanto no como los otros seres creados:

Quien es capaz de concebir como viviente, y por así decir, animada, una hipóstasis incorpórea (compuesta) de teoremas multiformes que contengan las razones de todos los seres, conocerá esta Sabiduría de Dios que trasciende toda criatura...⁹³.

Es una hipóstasis separada, la primera de todas, que contiene las razones, ideas y virtudes⁹⁴, que se da a los hombres que quieren conocer a Dios.

En el Hijo como Sabiduría de Dios estaban todas las formas y las ideas de la creación⁹⁵ y todo ha sido hecho “en la Sabiduría” (*Sal* 103, 24). Subraya que la Sabiduría no deriva de la gloria de Dios, ni de su luz o de la bondad, sino de su propia potencia⁹⁶. Así el Hijo no es sólo un ser sabio, sino “una propiedad que hace sabios”, y de la cual Dios no podía jamás estar privado⁹⁷.

90. *Ibid* 131-132.

91. También se puede ver aquí el influjo de la exégesis filoniana: cf. *Legum allegoriae* I, 43.65; *De somnis* II, 242s; H. A. WOFSON, *Op. cit.* (en n. 19) I, 307.

92. *Princ* 1, 2, 2.

93. *Com Io* 1, 34, 243.

94. *Princ* 1, 2, 2.

95. *Princ* 1, 4, 4.

96. *Princ* 1, 2, 9; cf. *Sab* 7, 25s.

97. *Princ* 1, 2, 2.

Esta Sabiduría divina podría existir en Dios sin tener la personalidad (*hypóstasis*) propia, pero es personal a causa de la voluntad del Padre⁹⁸. Volviendo sobre la frase bíblica, que la Sabiduría es soplo de la potencia de Dios (*Sab 7, 25*), y consciente de hablar de un solo Hijo, Orígenes escribe:

Se debe pues entender por "potencia de Dios" aquella por la cual rige, por la cual o crea o contiene o gobierna todas las cosas visibles e invisibles, por la cual es suficiente para dirigir todas las cosas con su providencia, y por la cual está unida a todas las cosas. El "vapor" y por así decirlo el poder mismo de tan grande e inmenso "poder", ha sido hecho en la propia subsistencia, aunque procede del mismo poder como la voluntad de la mente. Pues resulta otro poder subsistente en sus propiedades, como dice la Escritura, "un cierto vapor" del primero e ingénito "poder de Dios", el mismo que de ahí procede. Pero no hubo un tiempo en el que no existió"⁹⁹.

¿Ya podríamos hablar de los dos estadios de existencia del Hijo-Sabiduría? ¿Habría una analogía con los estadios de la existencia del Logos, a la manera de Filón y de Clemente?¹⁰⁰. Tal vez sería excesivo afirmarlo, aunque Orígenes debía conocer una idea tan "alejandrina". Por otro lado, nuestro autor se precipita a precisar que también esta "segunda potencia" era igualmente eterna. La diferencia entre una y otra, por ende, no es sino lógica. El P. Orbe, con su habitual y desconcertante agudeza, precisa la relación entre la *epinoia* "Sabiduría" y el Hijo como tal: "Hay por consiguiente —al parecer— en el Unigénito una doble imagen, intelectual y volitiva. El Hijo, en cuanto Sabiduría, será imagen del Pensamiento divino; en cuanto Persona subsistente, imagen de la voluntad paterna. En la Sabiduría del Hijo adquirió forma la mente incircunscrita del Padre; mientras en su Persona se configuró la Voluntad de Dios. En el Hijo se encierra el Pensamiento y la Voluntad sobre la Economía *ad extra*, el acto mental cristalizado en la Sabiduría y el volitivo empleado en dar consistencia al Pensamiento"¹⁰¹.

El Hijo es Sabiduría no sólo en sí mismo, sino también por nosotros. Todos participamos de ella en cuanto en ella estaban las ideas de todos

98. Cf. lo dicho sobre la generación "*tanquam ex mente voluntas*", y cosas semejantes.

99. *Princ.* 1, 2, 9; cf. A. ORBE, *Hacia...* 404s (cf. n. 71).

100. Cf. arriba.

101. A. ORBE, *Hacia...* 406 (cf. n. 71).

los seres creados, pero esta participación también depende de la capacidad del hombre para recibirla. Siendo la más alta *epinoia* del Hijo, en cuanto comunicable al hombre se convierte en la virtud más alta, la virtud mística por excelencia¹⁰².

Ya hemos podido observar cuán fuerte era en Alejandría la tradición filosófica y teológica del Logos. Casi toda se encuentra presente en Orígenes, aunque su impostación es diversa.

El Logos comunica a los seres racionales, *logicoi*, las verdades incluidas en la Sabiduría: como una palabra revela lo que está en el corazón, así el Logos revela al Padre porque eternamente está vuelto hacia El, lo contempla y lo conoce¹⁰³. Penetra el mundo que ha sido creado por él¹⁰⁴, acompañando a todos, aun a aquéllos que no lo conocen¹⁰⁵. Como la Sabiduría se da a cada uno según su capacidad, así también la participación en el Logos puede tener diversos grados, dependiendo de la perfección del hombre. En cuanto el hombre es racional y ya adulto para poder usar la propia facultad racional, el Logos está en él como completez de las nociones. En cuanto es perfecto, el Logos está perfectamente presente. O en otras palabras, su presencia es más evidente en los arcángeles, porque más santos, que no en los hombres, y en éstos está según la proporción de sus méritos¹⁰⁶. A la presencia del Logos en los seres racionales como tales, piensa Orígenes, se refieren las palabras: "El Logos se hizo carne"; la venida del Logos en el cuerpo tomado de María no significa que toda su majestad y divinidad estuviese reclusa en los límites del cuerpo. Siendo Dios se encuentra en todas partes y como "Razón" se puede decir que en cierta manera se ha encarnado en todos. En cambio a su presencia en los santos se refieren las palabras: "El Logos era Dios"¹⁰⁷.

Así pues, resumiendo, el Logos revela al Padre, es Razón y Palabra de Dios. En relación con el mundo es mediador de la creación¹⁰⁸, y en

102. Cf. H. CROUZEL, *Le contenu...*, 134 (cf. n. 91).

103. Cf. *Ibid.*, 135.

104. Cf. *Com Io* 6, 38, 188.

105. *C. Cels* V, 12.

106. *Princ.* 4, 4, 2.

107. *Com Io* 1, 37, 274-276.

108. Cf. por ej. *Princ* 1, 7, 1: 2, 6, 1.

parangón con el cuerpo humano que tiene un alma, el Logos, como el *alma del mundo* platónica, conserva el cosmos¹⁰⁹. Siendo racional por definición, comunica la racionalidad a los *lógica*¹¹⁰. También hace partícipes de sí a todos cuantos lo buscan¹¹¹.

No obstante que como Logos es menor que la Sabiduría, porque ésta es "principio", sin embargo es siempre el mismo Hijo de Dios, eternamente engendrado como imagen invisible del Padre invisible¹¹². En este concepto se encuentran las *epinoiai*:

Como la voluntad procede del intelecto pero sin dividir una parte de éste y sin ser de éste separada, debemos pensar que el Padre ha engendrado así al Hijo, es decir a su imagen; de manera que, siendo El invisible por naturaleza, ha engendrado una imagen también invisible. En efecto, el Hijo es palabra, mas no por ello se debe suponer en él nada de sensible: es sabiduría, y en la sabiduría no se debe imaginar nada de corporal; "es la luz verdadera que ilumina a todos los que vienen a esta mundo" (*Jn* 1, 9), pero nada tiene en común con la luz de nuestro sol. Por tanto nuestro Salvador es imagen del invisible Dios Padre (*Col* 1, 15): en relación con el Padre es verdad; en relación con nosotros, a quienes revela al Padre, es imagen, por medio de la cual conocemos al Padre, al cual ningún otro conoce sino "el Hijo y aquél a quien el Hijo lo quisiere revelar" (*Mt* 11, 27). Lo revela en cuanto se le comprende: en efecto, si alguno lo comprende, también comprende al Padre, según cuanto él mismo ha dicho: "Quien me ha visto a mí ha visto al Padre" (*Jn* 14, 9)¹¹³.

En cuanto imagen, por tanto, el Hijo es mediador de nuestro conocimiento de Dios, porque Dios ha querido reflejarse en El para revelarse. Orígenes subraya la invisibilidad del Hijo en las *epinoiai* de su divina hipóstasis, para poner en evidencia la invisibilidad de la imagen¹¹⁴, contra aquéllos que la aplicaban al Cristo-hombre y contra los gnósticos que hablaban de la imagen visible, si no a los ojos corpóreos, si espiritualmente.

109. Cf. *Princ* 2, 1, 3.

110. *Princ* 1, 3, 7, el texto citado arriba.

111. *Com Io* 1, 37, 269.

112. *Princ* 1, 2, 6.

113. *Princ* 1, 2, 6 (*Jl Cristo* 1, 293).

114. Ya Filón afirmaba que el Logos es imagen de Dios (*De confusione linguarum* (147) y también Clemente (*Protr* X, 98, 4).

te. Según Orígenes la imagen perfecta de Dios invisible no puede ser sino igualmente tal, lo cual no quiere decir que fuese inconocible; al contrario, mediante ella Dios se revela¹¹⁵. Al mismo tiempo, como el Hijo es la Verdad sobre todo lo creado, Dios conoce en El a las criaturas. Citamos de nuevo al P. Orbe: "Dios contempla 'la Verdad' no simplemente como cristalización de su propio Pensamiento, sino sobre todo —en orden al conocimiento de la creación— como fuente de todas las verdades creadas y creables. (...) Si los hombres sólo conocen al Padre mediante el Hijo, Su Imagen, Dios sólo conocerá a los hombres mediante el Hijo, fuente de toda la verdad creada"¹¹⁶.

Precisamente en virtud de ser Imagen (y no por la doctrina enseñada) el Hijo puede revelar toda la voluntad del Padre, porque ésta está presente en él. Pero pasemos ya a la actividad salvífica de Cristo.

3.3 *El Cristo preexistente*

Dios creó el mundo a comenzar de las criaturas racionales, que hizo según la imagen, que era su Hijo. Todos los seres racionales eran libres y podían responder con amor al don del amor divino. Pero no sucedió así:

Princ 2, 6, 3. En efecto, como es imagen invisible del Dios invisible¹¹⁷, ha hecho participar invisiblemente de sí todas las criaturas racionales, de modo que cada una participase de él en tanto en cuanto a él se adhería con el amor. Pero como a causa del libre arbitrio hubo variedad y diversidad entre las almas, de modo que mientras una estaba empapada del más ardiente amor por su Creador, otra lo estaba de amor más débil; ninguna de las almas que habían descendido sobre los cuerpos humanos ha manifestado perfecta correspondencia al sello con que había sido sellada, sino el alma de la que dice el Salvador: "ninguno me puede arrancar el alma, sino yo la entrego" (*Jn* 10, 18); esta alma desde el principio de la creación y en todo lo sucesivo se ha adherido inseparable e indisolublemente a él en cuanto Sabiduría, Palabra de Dios, verdad y luz, y acogién-

115. Cf. A. ORBE, *Hacia...*, 417 (cf. n. 71).

116. *Ibid.*, 423.

117. *Col* 1, 15.

dolo totalmente toda ella y dejándose penetrar de su luz y de su esplendor, se ha convertido esencialmente en un solo espíritu con él¹¹⁸.

Una sola alma racional ha permanecido fiel al amor de Dios y de su Logos. Ha permanecido cercana a éste y para siempre unida a él tan fuertemente como el hierro puesto al fuego adquiere las cualidades del fuego, de tal manera que casi se transforma en fuego¹¹⁹. Los dos, o sea el Logos y este ser racional, nunca se han separado, sino han devenido "un espíritu". Y a causa de esta unión, que Grillmeier llama "verdaderamente ontológica"¹²⁰, todo lo que se dice del Logos se puede decir de esta alma y viceversa¹²¹. Es una unión inexplicable pero más que moral; según Orígenes, probablemente ni siquiera Juan Bautista supo en qué consistía¹²². Aquel "un espíritu" propiamente se afirma del Cristo preexistente, el esposo de la Iglesia preexistente¹²³ constituida por todos los seres racionales. Cuando éstos se han separado del Logos, el Cristo-Esposo seguía amando a su esposa: El estaba presente en las teofanías del Antiguo Testamento¹²⁴, enviaba los profetas¹²⁵, inspiraba la Ley¹²⁶; hacia todo por mediar entre Dios y las criaturas caídas.

El alma de Cristo, entonces, era del todo semejante a la nuestra; pero al mismo tiempo era semejante a Dios, a causa de su unión con El¹²⁷.

La función mediadora de Cristo se asemeja al concepto de mediación de Filón. Según él, sólo mediante la participación del Logos pueden las criaturas alejarse de las tinieblas y llegar a la luz¹²⁸. Para Oríge-

118. Cf. también *Com Io* 1, 32, 229.

119. *Princ* 2, 6, 6.

120. A. GRILLMEIER, *Op. cit.* 1, 357 (cf. n. 55).

121. Es tal vez el primer ejemplo de la *communicatio idiomatum*; cf. *Princ* 2, 6, 3; 4, 4, 4. Cf. lo que arriba dijimos sobre Clemente, texto de n. 44.

122. *Com Io* 6, 30, 157.

123. Cf. H. PIETRAS, *L'amore in Origene* (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 28), Roma, Istituto Patristico "Augustinianum", pp. 63ss; 89ss. H. CROUZEL, *Origène*, p. 251 (cf. n. 59).

124. Cf. *Princ* 3, 2, 1; 3, 5, 6.

125. Cf. todo el Comentario al *Cantar de los Cantares*.

126. Cf. *Princ* Prol 1; arriba hemos citado el texto.

127. Cf. C. BLANC, *Qui est Jésus-Christ? La réponse d'Origène*, BLE 1979, p. 253.

128. FILON, *Legum Allegoriae* III, 171; cf. *De somnis* 1, 227-256.

nes, el Salvador “es la imagen por medio de la cual conocemos al Padre”¹²⁹, “espejo inmaculado” de la actividad del Padre¹³⁰; necesario instructor que conduce a la perfección y santifica por medio del Espíritu¹³¹.

Desde antes de la encarnación, Cristo era el Sumo Sacerdote¹³² porque la unión del alma con el Logos equivalía a la unción. El razonamiento de Orígenes es el siguiente: si se negase a Cristo la unción *ab aeterno*, signo del poder sacerdotal y real, habría que negarle también la realeza. Esto no se puede hacer porque entonces El no podría haber sido llamado “justicia”; en cambio ésta es una de sus *epinoiai*¹³³.

La unión del alma con el Hijo de Dios en cuanto Sabiduría, Logos, Verdad, Luz¹³⁴ ha provocado la impecabilidad absoluta de esta alma, aunque por otra parte la ausencia de pecado en esta alma era mérito suyo. Ha sufrido una tal transformación, que se ha convertido en la imagen del Logos, y por lo mismo en imagen de la imagen de Dios¹³⁵.

3.4 La encarnación

El Hijo ha querido esta unión con el alma “para la salvación del género humano”¹³⁶. Quería —escribe— “elevar allá a aquéllos que tenían acá su ciudadanía”¹³⁷. Por eso el Logos ha querido devenir todo para todos; y como El era la imagen del Padre, el alma unida a El como imagen del Logos, o sea su sombra, quiso entonces asumir la carne para que también ésta ayudase a las almas¹³⁸. Por ello se ha escrito en referencia a la anunciación: “El Espíritu Santo descenderá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra” (*Lc* 1, 35); aquella sombra del Altísimo no es otra cosa que el alma de Cristo que unida al Logos descendió

129. *Princ* 1, 2, 6.

130. *Com Io* 13, 24, 153.

131. *Princ* 1, 3, 8.

132. *Hom Lev* 9, 2.

133. *Com Io* 1, 28, 191; Cf. A. ORBE, *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos III* (Analecta Gregoriana 113), Roma, PUG 1961, pp. 554s.

134. *Princ* 2, 6, 3.

135. *Princ* 4, 4, 4; Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París, Aubier 1956.

136. *Princ* 4, 4, 4.

137. *Com Io* 9, 20, 137.

138. Cf. A. GRILLMEIER, *Op. cit.* I, 353ss(cf. n. 59).

sobre María para hacerse hombre¹³⁹. Entonces el alma fue mediadora entre el Logos y la carne que había tomado¹⁴⁰.

En consecuencia tenemos por ahora, en Cristo, el Logos, el alma y el cuerpo. Podemos también citar un texto donde se encuentra otra división, hecha al servicio de la completa salvación del hombre:

El Salvador y Señor nuestro, queriendo salvar al hombre, como quiso salvarlo, quiso salvar el cuerpo así como de manera semejante quiso salvar el alma y quiso salvar también el resto del hombre, el espíritu. No habría podido salvar al hombre entero si no hubiese asumido al hombre entero¹⁴¹.

La tentación de identificar el espíritu humano con el Logos o bien con el Espíritu Santo debía ser bastante fuerte. Orígenes no cayó en ella¹⁴², pero no por eso le fue más fácil explicar la personalidad de Jesucristo¹⁴³. Su concepción respecto a la composición del hombre en general, y también de Cristo, cambia según el concepto exegético o filosófico en el que se mueve. Lo que es importante, sin embargo, es la insistencia con la cual afirma que Cristo era el verdadero Dios y el verdadero hombre.

Al encarnarse, Cristo, que ya era la imagen de la imagen de Dios, se hace visible, y a través de su humanidad podemos ver la imagen verdadera, esto es el Hijo de Dios¹⁴⁴. No habríamos podido sin esta mediación conocer al Hijo en su substancia divina. Es cierto que la humanidad de Cristo también oculta a Dios, pero siendo su imagen, como si fuese una "miniatura", al mismo tiempo lo revela: ya el Logos es imagen, pero ya que es tan grande como el Padre, es igualmente invisible. Para aclarar su pensamiento Orígenes ofrece un ejemplo:

139. Cf. *Com Cant* III, al *Cant* 2, 3; cf. H. CROUZEL, *Origène*, 252 (cf. n. 59).

140. Nótese que sólo el Hijo, como mediador de la creación, estaba unido con el alma, no el Padre ni el Espíritu. Quizá por ello Orígenes escribió, suponiendo que la salvación perfectamente podría haber sido obra del Espíritu que de por sí distribuye la gracia, que "tal tarea habría tocado al Espíritu Santo; el cual, no pudiendo sostenerla, la puso en manos del Salvador, en cuanto único capaz de sostener una empresa tan ardua" (*Com Io* 2, 11, 83).

141. *Disputa con Eraclide*, 7 (136): cf. *Princ* 2, 8, 4.

142. Cf. *C Cels* 6, 69s.

143. Cf. A. GRILLMEIER, *Op. cit.* 1, 358 (cf. n. 55).

144. Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image...* 140 (cf. n. 135).

Admitamos que se construyese una estatua tan grande que contuviese toda la tierra y por cuya inmensidad no pudiese ser examinada de ninguno. Entonces se fabricase otra estatua perfectamente semejante en su figura, con todos los miembros y rasgos del rostro; así también en su forma y materia; pero sin tan ingente grandeza, a fin de que quienes no podían observar y examinar aquella estatua inmensa, viendo ésta tengan la confianza de haber visto la otra, porque la reproduce con semejanza absoluta en todos sus caracteres, rasgos de sus miembros y cara, materia y forma: de modo análogo el Hijo, en cuanto se vacía de su condición de igualdad con el Padre y se manifiesta como el camino para conocerlo, deviene el sello de su substancia. Así nosotros, que no podíamos volver la vista a la gloria de la luz pura que deriva de la grandeza de su divinidad, porque El se ha hecho para nosotros esplendor reflejo, por medio de él podemos contemplar la luz divina. El parangón de la estatua, en cuanto impostado sobre objetos materiales, no debe admitirse sino en el sentido de que el Hijo, uniéndose a la limitadísima figura de un cuerpo humano, gracias a la semejanza con Dios Padre que derivaba de las obras y de la potencia, mostraba en sí la inmensa e invisible grandeza al decir a sus discípulos: "Quien me ha visto a mí ha visto al Padre" (*Jn* 14, 9), y "el Padre y Yo somos una sola cosa" (*Jn* 10, 30). De manera análoga debemos entender también la expresión: "el Padre está en mí y yo en el Padre" (*Jn* 10, 38)¹⁴⁵.

Para comunicar sus dones el Hijo de Dios no ha podido venir en la potencia divina. Orígenes ve aquí una analogía con el modo de revelarse Dios en el Antiguo Testamento: se manifestaba de modo antropomórfico para ser comprendido. Como los adultos cuando quieren hablar a los niños deben balbucear abandonando la dignidad de la edad adulta, así también Dios se baja a nuestro nivel¹⁴⁶. Filón ya decía que "este modo

145. *Princ* 1, 2, 8; *II Cristo* I, 294 (cf. n. 39). Es inútil que tratemos de explicar este texto mejor que el P. Orbe. He aquí su nota: "En cuanto Dios, el Hijo tiene una forma propia, el sello de la substancia de Dios, mediante el cual es capaz de darlo a conocer y hacerlo comprender. En cuanto hombre, el mismo Hijo hace humanamente comprensible y revelable la propia forma: éste es el vaciamiento de la encarnación. Bajo el punto de vista lógico la analogía de las estatuas supone la distinción del Dios Hijo, imagen divina del Padre, inmensa e inaccesible al conocimiento humano, y del Hijo hecho hombre, imagen libremente reducida, en virtud del vaciamiento, a una medida accesible al conocimiento humano. Se trata pues de dos estatuas del mismo Hijo: la primera grande, inmensa, en cuanto Dios; la otra reducida, en cuanto hombre" (*II Cristo* I, p. 409).

146. Cf. *Hom. Ier* 18, 6; H. CROUZEL, *Théologie de l'image...* 257ss (cf. n. 135).

de hablar ha sido introducido sólo para nuestra educación¹⁴⁷, pero Orígenes lo aplica a la encarnación:

... la naturaleza divina, que tiene providencia no sólo de los griegos que se creen instruidos, sino también de los otros, condescendió con la ignorancia de los oyentes¹⁴⁸.

El Hijo de Dios, pues, se hizo Hijo del Hombre a imitación del Padre, el cual se hacía representar en las Escrituras bajo figura humana, por ejemplo del rey, al que se compara el reino de Dios (*Mt* 22, 2). Este sería también el significado del título Hijo del Hombre: no de una cualquier manera, sino según el modo de las parábolas que representan a Dios¹⁴⁹.

La encarnación se realizó no sólo como revelación del Padre, sino sobre todo como obra del amor¹⁵⁰. El desciende voluntariamente entre los hombres¹⁵¹, y se dirige a todos, aun a aquéllos que no son dignos; sus viajes a través de Palestina lo prueban¹⁵².

3.5 Redención

Con frecuencia se habla de la cristología de Orígenes con la atención puesta sólo en su aspecto ontológico, visiblemente platónico, y descuidando lo que es en él puramente cristiano y bíblico, esto es, la teología de la redención. En efecto, en su obra fundamental *De Principiis* no se dice mucho sobre este tema, porque el interés del libro era diverso. Pero en sus homilías Orígenes lo trata muy por extenso¹⁵³.

El Logos, unido primeramente con el alma¹⁵⁴ y luego también con el cuerpo humano, ha venido para salvar al mundo. Orígenes escribe:

147. *De confusione linguarum* 98.

148. *C Cels* VII, 60.

149. *Com Mt* 17, 20; cf. H. CROUZEL, *Théologie d'Image...* 260 (cf. n. 135).

150. Cf. *Hom Num* 24, 2; H. PIETRAS, *L'amore...* 101, con las notas respectivas (cf. n. 123).

151. *C Cels* IV, 18.

152. Cf. *Com Io* 6, 57, 294; 13, 54, 369; *Com Mt* 10, 1. Para el universalismo de la encarnación, cf. R. TREVIANO, "Epidemia y parousia" en Orígenes, *Scriptorium Victorienne* 16 (1969) 313-337, sobre todo p. 323.

153. Consultense a este propósito J. M. ALCAIN, *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, Bilbao, Teología Deusto 1973; M. SIMONETTI, *La morte di Gesù in Origenè*, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 8 (1972) 3-41.

154. Orígenes solía llamarlo *Logo Empsychos*.

Com Io 6, 53, 274. ... éste es el Cordero que, según ciertas razones inefables, se ha hecho sacrificio de expiación por el universo mundo, habiendo aceptado incluso ser inmolado por él según la medida del amor del Padre hacia los hombres: con su sangre nos había comprado, en cuanto nos habíamos corrompido por el pecado.

Aquí tenemos descrita en pocas líneas toda la obra de salvación cumplida en la pasión de Jesús. A la base de su teología se encuentra la concepción de la universalidad del pecado: todos han pecado, "no sólo quienes están en la tierra, sino también los que están en los cielos"¹⁵⁵, "el universo mundo", como veíamos en el párrafo apenas citado. Orígenes no ha podido decidir jamás si los ángeles hubiesen caído seguramente. A veces lo dice¹⁵⁶, a veces lo niega¹⁵⁷, según el contexto exegético. ¿Tal vez los ángeles o los otros seres celestes no tuviesen necesidad de redención propiamente dicha, con la remisión de los pecados, sino solamente de un perfeccionamiento? En todo caso, uno de los textos dice así:

Sería absurdo, en efecto, afirmar que El gustó la muerte sólo por los pecados de los hombres, y no en favor de ningún otro ser que hubiese caído en pecado fuera de los hombres, por ejemplo de los astros, del momento que ni siquiera los astros son del todo puros a sus ojos, como leemos en Job: "Y las estrellas no son puras a tus ojos" (*Job* 25, 5), a menos que estas palabras deban entenderse como una hipérbole¹⁵⁸.

Observamos que él mismo está dispuesto a retirar sus palabras si se encontrasen pruebas contrarias. Pero en todo caso la redención es necesaria para los hombres¹⁵⁹, y eficaz para aquéllos que quieren aceptarla¹⁶⁰.

J. A. Alcain ha presentado la teología origeniana de la redención en cinco esquemas. Sigamos sus distinciones:

155. *C Cels* IV, 18.

156. Cf. *Fr Io* 89.

157. Cf. *Hom Lev* 1, 3. Cf. la introd. de Simonetti a *I Principi*, p. 60ss (cf. n. 60).

158. *Com Io*, 1, 35, 257.

159. Cf. *Hom Lev* 8, 10; *Hom Ios* 4, 5.

160. Cf. M. SIMONETTI, *La morte...*, 14-15; J. A. ALCAIN, *Cautiverio...*, 179 (cf. n. 153).

3.5.1 Esquema mercantil

Este esquema presenta la obra salvífica de Cristo como pago y rescate, o bien como una compra de los esclavos, según se lee en *1 Pe* 1, 18-19 y *1 Cor* 7, 23. Jesús nos ha comprado de modo análogo a como nos ha comprado el diablo:

Nos hemos hecho esclavos del diablo, en cuanto por nuestros pecados nos hemos vendido. Al venir Cristo nos redimió a quienes servíamos a aquel señor al que nosotros mismos nos habíamos vendido por el pecado... Y tal vez se dice con razón que Cristo nos ha comprado, ya que dió su sangre como precio por nosotros¹⁶¹.

Cristo pagó con su sangre; el diablo nos había pagado primero con nuestros pecados, o sea con algunos placeres pasajeros que provienen de la satisfacción del pecado¹⁶². Pero la sangre no es sinónimo del alma, como se dice en otra parte, que ha entregado su alma: para dar el alma ha derramado su sangre.

El pagar el precio por los hombres no era un acto de complicidad entre Cristo y el adversario, sino una liberación de la esclavitud; no porque los quisiese esclavos para sí, sino para que fuesen libres. La prisión en la que el hombre había caído por el propio pecado no le permitía liberarse por sí solo:

(*Mt* 16, 26) afirma, según pienso, que el hombre no tiene nada que, dado a cambio de su alma dominada por la muerte, pueda redimirla de sus manos. El hombre, pues no podría dar nada a cambio de su alma, pero Dios dió a cambio el alma de todos nosotros la preciosa sangre de Jesús, según lo de: "hemos sido comprados a precio, redimidos no con cosas corruptibles, oro o plata, sino con sangre preciosa como de un cordero sin reproche ni mancha, Cristo" (*1 Pe* 1, 18-19)¹⁶³.

Únicamente ahora, después de realizada su obra, aun las obras buenas y la penitencia pueden ayudar a los hombres.

161. *Hom Ex* 6, 9.

162. *Hom Lev* 15, 3.

163. *Com Mt* 12, 28; cf. J. A. ALCAIN, *Cautiverio...*, 185 (cf. n. 153).

Sólo Jesucristo pudo pagar aquel rescate, porque sólo él era sin pecado; el alma de cualquier otro se habría hecho víctima del diablo, en correspondencia a sus propios pecados¹⁶⁴. El alma de Cristo, como ya hemos visto arriba, era la única sin pecado, lo cual no supo el demonio, el cual como malvado también es ignorante de todo aquello que se refiere a Dios:

Las potencias adversas, entregando al Salvador en las manos de los hombres, no advirtieron que lo entregaban para la salvación de algunos; pero en cuanto estaba de su parte, porque ninguna reconoció la sabiduría de Dios escondida en el misterio, lo entregaron para que muriese, para que la muerte, su enemigo, se apoderase de él, a la par de cuantos mueren en Adán¹⁶⁵.

Entonces Cristo, en fin de cuentas, pagando con su propia alma el rescate, engañó al demonio, porque éste no ha podido soportar aquel alma unida al Logos. Notemos sin embargo que este engaño no ha sido un acto de "sagacidad" de parte de Dios; el demonio no ignora la verdad porque Dios se la esconda, sino que es incapaz de conocerla a causa de su malicia¹⁶⁶.

En el texto citado arriba hemos visto que la salvación como fruto del rescate pagado por los hombres estuvo limitada a algunos. Pero también hemos visto cómo Orígenes se preocupaba mucho por la universalidad de la salvación. El mismo lo explica de la manera siguiente:

Porque vino el género humano para servir y para llegar, al servicio de nuestra salvación, al extremo de dar su alma como precio de rescate por muchos, por los creyentes en El. Y en la hipótesis de que todos creyeran en El, hubiese dado su alma como precio de rescate por todos (cf. *Mt* 20, 28)¹⁶⁷.

Así pues, en la intención de Cristo el rescate habría sido pagado por todos. Como no todos quieren creer en Cristo y aceptar su don, de he-

164. *Com Cant* III, 223: "Aunque hubiese ido a la muerte voluntariamente, y no, como nosotros, por la necesidad del pecado. Sólo él fue libre entre los muertos".

165. *Com Mt* 13, 8, como en M. SIMONETTI, *La muerte...*, 40 (cf. n. 153). Cf. *Princ* 3, 3, 2.

166. Cf. *Hom Lc* 6.

167. *Com Mt* 16, 8; 498, 8-18.

cho su eficacia queda limitada sólo a los creyentes, y Orígenes puede decir que "extra ecclesiam nemo salvetur"¹⁶⁸. Pudiera suceder que Dios diese una nueva oportunidad en el otro mundo, a todos aquéllos que no se han salvado; pero esto no es seguro¹⁶⁹.

La redención va unida al perdón de los pecados. Orígenes escribe:

A la redención sigue el perdón de los pecados. Puesto que antes de ser redimido nadie puede recibir el perdón de los pecados, es necesario que primero seamos redimidos y dejemos de estar bajo el cautivador y dominador¹⁷⁰.

Antes de ser liberados de la esclavitud el perdón no serviría de mucho. En efecto, el demonio continuaría a dominar, pues sus súbditos no tendrían fuerza suficiente para no pecar más y hacer el bien; nos podemos permitir este "lujo" sólo porque fuimos liberados de la antigua dependencia y ligados a Cristo.

Orígenes se recordaba siempre de la voluntad de los hombres, de la que depende la salvación, como arriba hemos visto, aunque también ella es obra del Señor. Ella se comunica al hombre en el bautismo, pero sólo "como en un espejo y en enigma recibimos la adopción y la redención"¹⁷¹. En toda su plenitud se manifestará sólo el día de la resurrección final, cuando se salvará también el cuerpo: el cuerpo individual de cada uno y el "universal", es decir la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo¹⁷².

Ya hemos visto la importancia que Orígenes daba a las denominaciones de Cristo, las *epinoiai*. También debemos contar "redención" entre ellas: una *epinoia* relativa, en cuanto se refiere a la actividad de Cristo entre nosotros. Por eso prefiere dar a El a nombre de "redención" y no tanto el de "redentor", que se encuentra rarísimas veces¹⁷³.

168. *Hom Ios* 3, 5.

169. Cf. *Princ* 1, 6, 2-3; 3, 5, 6-8.

170. *Com Eph* IV, 17-20; JTS 238.

171. *Com Rom* VII, 5; 1116c.

172. Cf. *Com Io* 10, 35, 229; Cf. J. A. ALCAIN, *Cautiverio...*, 196 (cf. n. 153).

173. Cf. por ej. en J. A. ALCAIN, *Ibid*, pp. 193-200, los análisis de las palabras *lútrois* y *lútrótés*.

3.5.2 Esquema bélico

La liberación por medio del rescate no es todo cuanto se puede afirmar sobre la redención. Cristo no trató con el demonio el precio, ni lo pagó pacíficamente. En efecto, El es desde siempre enemigo del diablo y de sus seguidores, y siempre luchó contra ellos. Así lo presenta Orígenes al interpretar todas las batallas de Josué, homónimo de Jesucristo, o como la lucha contra la serpiente, antigua figura del maligno:

La serpiente ha hecho un pacto con Eva y ella lo amó y la serpiente amó a la mujer. Pero Dios se empeñó, en su bondad, a disolver este pacto y a destruir esta malvada amistad...¹⁷⁴.

Cristo destruye entonces la serpiente, pero también todas las potestades y principados¹⁷⁵, simbolizados entre otras cosas, según Orígenes, por los primogénitos de Egipto¹⁷⁶; destruye el diablo y la muerte, pero no para que ya no haya muerte, sino para que ya no tenga poder¹⁷⁷. Quiriendo entrar en su reino, ha muerto él mismo¹⁷⁸, y precisamente sobre la cruz ha triunfado sobre sus adversarios. Buscando en cada palabra de la Biblia un sentido oculto y más profundo escribe:

La cruz de nuestro Señor Jesucristo tiene un doble y paralelo significado: uno visible, que el Hijo de Dios fue crucificado en la carne; otro invisible, que en esa misma cruz fueron crucificados el diablo con sus principados y potestades¹⁷⁹.

Pero ni siquiera esta victoria libra al hombre de la propia responsabilidad y de la propia lucha con el mal. La situación del hombre, sin embargo, mejora; porque, como escribe Alcain, Orígenes "concibe el triunfo de Cristo como la deportación de los principados y potestades de este mundo al Hades, simbolizando quizás con esta reclusión su me-

174. *Hom Jer* 20, 7; cf. H. PIETRAS, *Op. cit.* 26 (cf. n. 123). Cf. también *Com Cant* III, 213-214, y *Hom Cant* 2, 1, donde hace del ciervo, exterminador de las serpientes, la figura de Cristo.

175. Cf. *Hom Ios* 7, 3; *Col* 2, 15.

176. *Hom Ex* 4, 7.

177. *Princ* 3, 6, 5: "Así pues la destruirá, no para que no sea, sino para que la muerte no sea más enemiga del hombre".

178. Cf. *Com Rom* V, 10: 1051.

179. *Hom Ios* 8, 3.

nor libertad de movimientos contra el hombre"¹⁸⁰. La victoria total tendrá lugar en la segunda venida de Cristo.

3.5.3 Esquema jurídico

Aunque la concepción origeniana del pecado no es del todo jurídica, también este aspecto se advierte. El pecado es una deuda por pagar¹⁸¹; cada uno tiene su quirógrafo, donde la deuda ha sido anotada. Adán ha pecado en primer lugar, y se ha hecho dependiente del demonio. Todos nosotros, en cuanto hemos obrado como él, somos junto con él deudores¹⁸². Cristo ha tomado sobre sí nuestras deudas y ha retirado el quirógrafo de nuestra condena:

Puesto que es salvador de los hombres, máxime de los creyentes, el que ha cancelado con su sangre el quirógrafo que nos era adverso (Col 2, 14) y lo ha quitado de en medio, para que no se noten ni las huellas de los pecados borrados, y lo ha clavado en la cruz¹⁸³.

Los gnósticos ponían el ejemplo de Cristo, que en vez de castigar a los pecadores, como sería justo, los perdona y destruye el quirógrafo, como prueba para distinguir entre el Dios humano y el Dios justo. Oponiéndose a ellos, Orígenes quiere hacer ver el aspecto de la justicia incluso en este acto de indudable bondad. He aquí que, escribe, aunque Dios podía salvar y rescatar a los hombres de otra manera, sin hacer a Cristo "beber el cáliz", así lo ha determinado precisamente para hacer justicia: el cáliz debía ser bebido, y Jesús lo bebió en lugar nuestro para satisfacer la justicia¹⁸⁴.

3.5.4 Esquema ritual¹⁸⁵

Orígenes reflexiona sobre la redención según este esquema en dependencia de la *Carta a los Hebreos*. Cristo es sacerdote y víctima al

180. J. A. ALCAIN, *Op. cit.*, 211 (cf. n. 153).

181. *Hom Gen* 13, 4.

182. *Com Rom* X, 14; 1275A.

183. *Com Io* 6, 55, 285. Cf. *Com Mt* 12, 40; 158; *Com I Cor* 38; JTS 508.

184. *Ser Mt* 95; 214, 5-8.

185. Cf. J. A. ALCAIN, *Op. cit.*, 237-238 (cf. n. 153).

mismo tiempo¹⁸⁶. Es sacerdote como Moisés y Aarón¹⁸⁷, pero también el Cordero ofrecido¹⁸⁸. Algunas veces hace la distinción y dice que Cristo era víctima en cuanto hombre¹⁸⁹ y sacerdote en cuanto Dios en el hombre¹⁹⁰. En un pasaje es muy explícito:

... aquél que en él estuvo sujeto a la muerte fue el hombre, mientras no eran el hombre ni la verdad ni la sabiduría ni la paz ni la justicia ni aquél del que se había dicho: "el Logos era Dios" (*Jn* 1, 1), no murieron ni el Logos, que es Dios, ni la verdad ni la sabiduría ni la justicia, porque la imagen de Dios invisible, el primogénito de toda criatura, no estaba sujeto a la muerte¹⁹¹.

Arriba hemos insinuado la *communicatio idiomatum* en Orígenes. Gracias a ella puede cambiar los nombres, y sin retractar nada escribir también lo contrario:

Cristo, además de tener tan grandes prerrogativas (defensor, propiciación, propiciatorio), es el grande Sumo Sacerdote, habiendo sufrido con nosotros nuestras debilidades, por haber sido probado en todo lo relativo a la condición humana, y del mismo modo que nosotros, excepto en el pecado, y habiéndose ofrecido una vez por todas como sacrificio no solamente por los hombres sino también por todos los seres dotados de logos¹⁹².

Ahora, siendo él mismo el cordero, fue ofrecido como víctima por un sacerdote que debía ser pío y puro como él mismo; en un pasaje llega a decir que "tal vez Jesús se mató a sí mismo de un modo más divino"¹⁹³. Su sangre purifica los pecados, pero como los hombres pueden participar de El, también la sangre de los mártires puede purificar los

186. Cf. *Hom Gen* 8, 6.

187. *Hom Lev* 6, 6.

188. *Com Io* 1, 32, 233.

189. *Com Io* 6, 53, 273.

190. Por ej. *Com Io* 6, 53, 275.

191. *Com Io* 28, 18, 159.

192. *Com Io* 1, 35, 255. Cf. también *Com Cant* I, 98: "Es Pontífice en cuanto es mediador de Dios, de los hombres y de todas las criaturas, por las cuales se hizo propiciación y se ofreció a sí mismo por el pecado del mundo".

193. *Com Io* 19, 15, 98.

pecados de los otros "por influjo de la sangre de Cristo"¹⁹⁴. Y como ya lo decía sobre el rescate, también su sacrificio, según *2 Cor 5, 19* y *Col 1, 20*, es saludable para todo el universo, para todos los seres racionales¹⁹⁵.

3.5.5 Esquema místico

San Pablo preguntaba a los Romanos: "¿No sabéis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte?" (*Rom 6, 3*). Orígenes trata de explicar esta pregunta e insertarla en sus reflexiones sobre la redención. Esta es real sólo porque lo fueron la muerte y resurrección de Jesús:

Pero nosotros no afirmamos la apariencia en lugar de la pasión, para que su resurrección no resulte falsa sino verdadera. Porque quien murió realmente, si resucita resucita realmente; pero quien sólo aparentemente ha muerto, no resucita verdaderamente¹⁹⁶.

Pero El ha resucitado como el primogénito entre los muertos llamados a la vida, como Adán fue el primogénito entre los condenados a la muerte:

Dijo el Apóstol que Cristo Jesús es primicia de los que duermen. Yo me atrevo a decir que éste es primicia de vida para los que van a vivir, Adán en cambio ha sido primicia de muerte para los hombres; pues en Adán todos mueren, habiendo tomado él la primicia de la muerte; pero el Salvador queriendo tomar la primicia de la vida, tomó antes la muerte de los que mueren, para que destruyendo a la muerte se convierta éste en primicia de los que duermen y de los que viven¹⁹⁷.

Los hombres pueden tener parte en el misterio de Cristo en cuanto quieren tener parte. Pueden entrar en el bautismo de Jesús¹⁹⁸, morir

194. *Hom Iud 7, 2*; es la creencia común de los cristianos de entonces. Con base en ella los "confesores" que habían sobrevivido a los tormentos daban las "cartas de paz" a los "lapsos".

195. Cf. *Hom Lv 10*.

196. *C Cels II, 16*; trad. J. A. ALCÁIN, *Op. cit.*, 281 n. 480 (cf. n. 153).

197. *Com 1 Cor 84, 93-100*; JTS 10 (1908-1909) 48; trad. J. A. ALCÁIN, *Op. cit.*, 283.

198. *Hom Ex 5, 2*; cf. *Hom Ier 19, 14*.

con Él al pecado, ser sepultados con él y resucitar con Él¹⁹⁹. Esto vale ya para esta vida, en cuanto muertos al pecado podamos gozar de la gracia divina que nos ayuda a luchar y a vencer el mal, y también para la vida eterna, porque Cristo es así mismo la "resurrección" —otra *epinoia*— "porque elimina todo lo mortal e implanta la verdadera vida"²⁰⁰.

Cómo serán los cuerpos resucitados, Orígenes no podía explicarlo siempre bien y sin equívocos²⁰¹. Imaginaba un cuerpo espiritual²⁰² o esotérico, pues quería conciliar de alguna manera la tesis platónica de la substancia espiritual y acorpórea de las almas, y el dogma cristiano de la resurrección de los cuerpos. El cuerpo sin duda estará ahí, aunque le es difícil precisar sus cualidades— lo que por otra parte es difícil para cualquiera²⁰³.

3.6 La resurrección de Jesús

Además de presentar la redención en clave de los cinco esquemas anteriores, vale la pena consagrar un poco de atención a la resurrección de Jesús²⁰⁴. La resurrección no es sólo un hecho, sino también una de las *epinoiai* de Cristo, según las palabras: "Yo soy la resurrección" (*Jn* 11, 25), que lo designan no sólo en sí mismo, sino respecto al *por nosotros*²⁰⁵. El Logos mismo no tenía necesidad de la resurrección, porque ha muerto según la naturaleza humana y no en cuanto Dios²⁰⁶; también tocaba a la naturaleza creada el retorno a Dios, y precisamente para someter todo lo creado a Dios el Verbo se hizo carne. Como la muerte de Cristo era real, así también su resurrección; pero como Orígenes estaba siempre inclinado a ver los varios grados de perfección de los hombres y, por tanto, también los diversos grados de revelación, presenta igualmente la resurrección de Jesús en tres fases o tiempos diversos simbolizados en la Biblia por los tres días en los cuales Jesús había prometido reconstruir el templo (*Jn* 2, 19). Une a estas palabras las de Pablo, y escribe:

199. *Com Rom* V, 8, 1037D-1039A.

200. *Com Io* 1, 27; 181; cf. *Hom Ier* 1, 16.

201. Cf. H. CROUZEL, *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, BLE 81 (1980) 175-200, 241-266.

202. *Princ* 3, 6, 6.

203. Cf. Introd. de M. SIMONETTI a *I Principi*, p. 64ss (cf. n. 60).

204. Cf. B. STUDER, *La résurrection de Jésus d'après le "Peri Archôn" d'Origène*, *Augustinianum* 18 (1978) 279-309.

205. *Com Io* 10, 22, 126.

206. *Com Io* 6, 53, 73: cf. arriba.

Pero como el "hemos resucitado con él" no basta para la resurrección completa, he aquí que "todos serán vivificados en Cristo; pero cada uno a su tiempo: primero Cristo, que es la primicia; después, a su venida, los que son de Cristo; después el resto" (1 *Cor* 15, 22-24). En efecto, formaba ya parte de la resurrección el vivir el primer día en el paraíso de Dios (cf. *Lc* 23, 43); y formaba parte de la resurrección cuando El se aparece y dice: "No me toques, porque aún no he subido al Padre" (*Jn* 20, 17); pero la resurrección llegó a su perfección cuando él se encontró ante el Padre²⁰⁷.

Entonces la primera fase de la resurrección consistía en el descenso a los infiernos para rescatar las almas²⁰⁸. Para que la imagen fuese aún más convincente, Orígenes recoge la tradición sobre la tumba de Adán en el Gólgota²⁰⁹, que ha encontrado un amplio eco en la iconografía. Sólo descendió el alma de Cristo, habiendo depositado El en manos del Padre (*Lc* 23, 46) su espíritu (humano y no divino, según la tricotomía antropológica espíritu-alma-cuerpo)²¹⁰. Así las almas salvadas han usufructuado de la resurrección de Cristo incluso antes de que ésta sucediese.

La segunda fase era el tiempo de las apariciones a los discípulos. Aun entonces, al menos al principio, la resurrección no estaba todavía completa, aunque fuese ya visible: Cristo se apareció a María Magdalena con el cuerpo y el alma, pero aún no tenía el espíritu, que debía volver a tomar del Padre, en cuyas manos estaba "en depósito":

Toma como testigo el texto del evangelio: "Resucitó el Señor Jesucristo de entre los muertos, María se lanzó sobre él, y El le dijo: No me toques" (*Jn* 20, 17). En efecto, quería que quien lo tocase, lo tocase en su integridad, para que, después de haberlo tocado en su integridad, del cuerpo (de Cristo) sacase provecho para el (propio) cuerpo, de Su alma para su alma, de Su espíritu para su espíritu.

207. *Com Io* 10, 37, 244-245.

208. Cf. *Hom Gen* 15, 5: "... al fin de los siglos el Hijo unigénito descendió en el reino de los muertos y de ahí volvió a sacar el protoplasta. Lo que dijo al ladrón: 'hoy estarás conmigo en el paraíso' se entiende como dicho no sólo para él, sino también para todos los santos por los cuales había de descender al reino de los muertos".

209. *Ser Mt* 126.

210. Cf. *Disputa* 138.

“Porque no he subido todavía al Padre” (*Jn* 20. 17). Sube al Padre y va a los discípulos. Así, pues, sube al Padre. ¿Por cuál motivo? Para volver a tomar lo que en El había depositado²¹¹.

En esta fase amaestra por último a sus discípulos, explicándoles lo que han podido entender antes de su pasión²¹², y revelándoles el sentido cristiano de los libros del Antiguo Testamento²¹³.

El tercer tiempo, el final, sucede en el momento de la ascensión, que es igualmente el momento de la plena glorificación de Cristo en cuanto Hijo del Hombre y no Logos. En este momento se realiza también la entera identificación del Logos y de su naturaleza humana:

... la humanidad de Jesús se ha hecho una cosa sola con el Logos, en cuanto, por una parte, ha sido sobreelevado aquello que “no tenía por qué considerar rapiña el ser igual a Dios” (*Fil* 2, 6), mientras el Logos, por otra parte, ha permanecido en su propia altura, o sea, ha sido reintegrado a ella, pues de nuevo se encontró ante Dios el Logos que es Dios aun siendo hombre²¹⁴.

Observemos que “aquél que no tenía por qué considerar rapiña ser igual a Dios” no es el Logos, sino el alma humana de Cristo; la cual, como arriba dijimos, estaba unida al Logos con la fuerza del amor. En cambio el Logos al mismo tiempo estaba siempre ante el Padre y, unido al alma, se hizo hombre al unirse también a la carne. Ahora se encuentran de nuevo, las dos naturalezas de Cristo, en el “lugar” donde estaban antes, esto es ante el Padre.

Tal unión constituye el ejemplo para todos y es inicio de la reintegración de todo lo creado en el reino de Dios. Cristo glorificado está presente siempre en su Iglesia²¹⁵, es su Esposo y como tal la lleva hacia una unión tan perfecta como la que en El existe; en efecto, cuanto Orígenes gustaba de describir en la clave del matrimonio místico, en El encuentra cumplimiento:

211. *Disputa* 138-140.

212. Cf. *C Cels* II, 2.

213. Cf. *Hom Ex* 7, 8.

214. *Com Io* 32, 25, 326.

215. Cf. B. STUDER, *Art. cit.*, p. 304s (cf. n. 204).

Se le ha llamado la oveja o el cordero que es inmolado en la Pascua (cf. 1 Cor 5, 7) y también se le designa como el pastor de las ovejas (Jn 10, 11. 14; Heb 13, 20); sin embargo también lo prefigura el sumo sacerdote que ofrece el sacrificio (Heb 5, 6). En cambio, en cuanto es Sabiduría, tiene el nombre de Esposa, como dice el profeta: "me ha puesto sobre la cabeza la diadema como un esposo, y me ha adornado de joyas como a una esposa" (Is 61, 10)²¹⁶.

Este Jesucristo era el objeto de la reflexión de Orígenes, y sobre todo de su amor. Para El vivió, por El sufrió los tormentos en el tiempo de las persecuciones, en el amor a El trataba de educar a sus discípulos²¹⁷. Sin duda sería conforme a sus deseos, si el estudio de su doctrina nos llevase no sólo a la admiración de su genio, sino sobre todo al amor por su Salvador.

4. Reflexiones conclusivas

Seguramente el lector se ha dado cuenta de que en los textos cristológicos de Clemente y Orígenes se usan expresiones que la teología ha abandonado en los siglos sucesivos: no se habla ya de los estadios de existencia del Logos, de la preexistencia del alma de Cristo, del quirógrafo que El habría arrancado de las manos del demonio para librarnos, etc. Recordemos sin embargo que su esfuerzo de "inculturación" (porque así tendríamos que calificar su empeño por expresar la fe de la Iglesia en el lenguaje de su época y de las filosofías que en ese momento formaban la mentalidad de la gente) debía por fuerza estar limitado por las concepciones cosmológicas y antropológicas de sus contemporáneos. Muchas veces la misma palabra cambiaba de significado según la escuela filosófica que la usaba, y era necesario poner mucha atención para no crear equívocos.

Observamos también que en cambio no se encuentran en sus escritos otras palabras a las que ahora estamos habituados, por ejemplo *homooúsios*, introducido en la teología del Concilio de Nicea (325). Orígenes no lo quiere adoptar por un motivo muy simple: los estoicos usaban con frecuencia el concepto de *ousía* en sentido material; decir

216. *Hom Gen* 14, 1; cf. H. PIETRAS, *Op. cit.*, p. 68s (cf. n. 123).

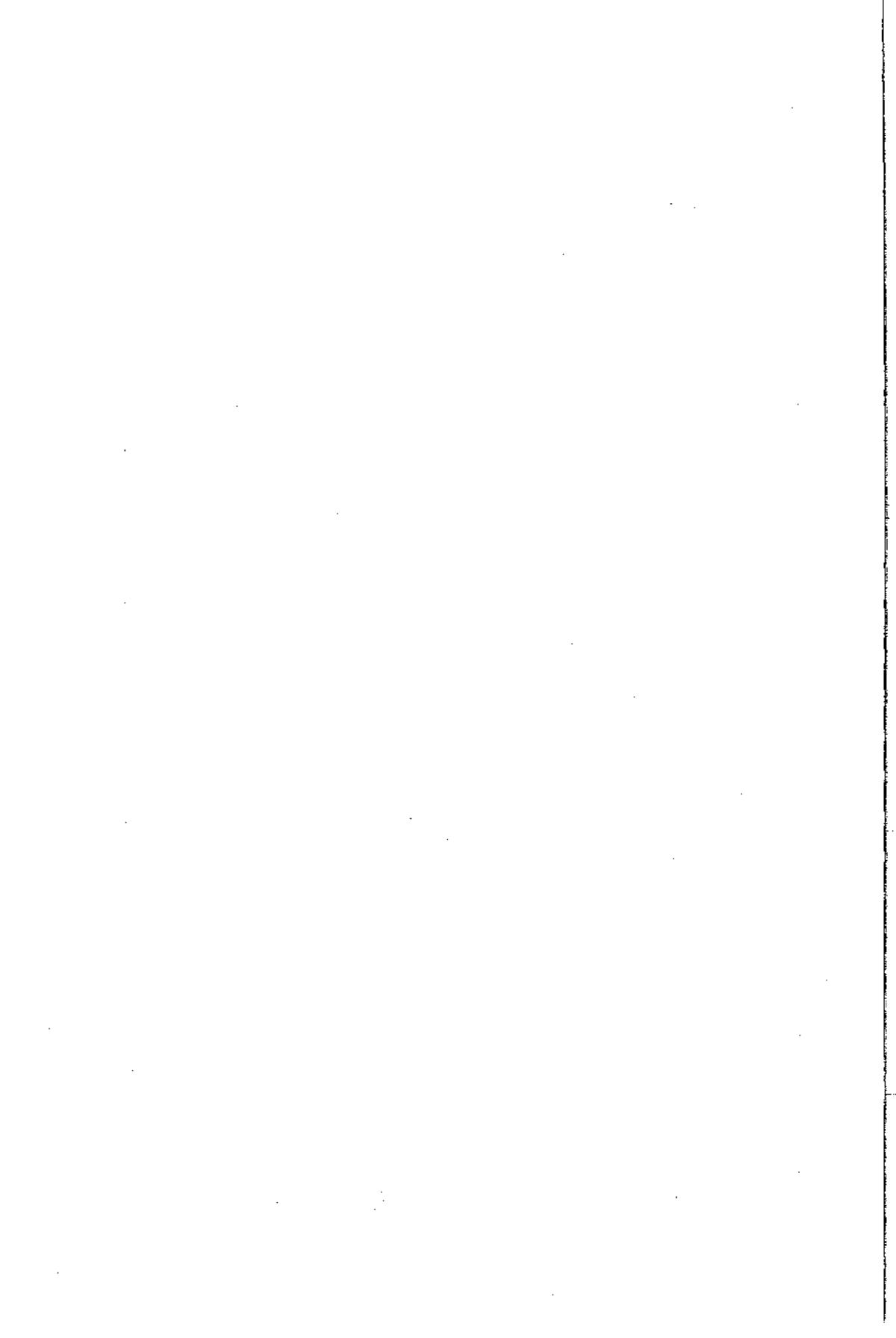
217. GREGORIO TAUMATURGO, *Discurso a Orígenes* 83; Sch 148.

que el Hijo era *homooúsios* con el Padre podría en ese momento significar que ambos son de la misma materia. Además, tal concepto, aun prescindiendo de la connotación materialista, se prestaba a la explicación modalista, según la cual entre el Padre y el Hijo no habría diferencia alguna, siendo ambos idénticos bajo todos los puntos de vista; en efecto, en este sentido usaba Pablo de Samosata la palabra, algunos años después de la muerte de Orígenes, y precisamente por eso Pablo fue condenado por el sínodo de Antioquía en el año 265. Así, uno de los discípulos de Orígenes, Dionisio, obispo de Alejandría, rehusó utilizar dicho vocablo por estos motivos, cosa que otros le criticaron. Sólo en el siglo cuarto se pudo usar este término en sentido ortodoxo, pero aún entonces fué necesario esperar las explicaciones de los Padres Capadocios, sobre todo de Basilio el Grande (segunda mitad del s. IV), para que la palabra fuese clara para todos (o al menos moralmente para todos).

Tras la muerte de Orígenes el platonismo, con su doctrina de la preexistencia de las almas, con las ideas racionales preexistentes a la materia, la eternidad del mundo, etc., había pasado de moda, había sido superado. Por este motivo también muchísimas explicaciones de los Padres, que anteriormente parecían clarísimas, no se consideraban más explicaciones, sino más bien aberraciones. Los términos filosóficos y teológicos cambiaban de significado, la gente de las nuevas generaciones no comprendía ya cuál hubiese sido el fin y el sentido de tales expresiones. Incluso, sin darse cuenta del desarrollo de las ideas y de las formulaciones, acusaban a sus predecesores de herejías, en las cuales ni siquiera habían ellos soñado.

Pero cuando uno quiere hacer un esfuerzo por comprender su pensamiento genuino, prescindiendo de las concepciones filosóficas que no se pueden ya compartir, para redescubrir su fe, que era sin duda alguna la fe de la Iglesia, puede llegar a lograrlo. En este caso se encuentra uno en contacto con personas inteligentísimas que han sabido de Dios tal vez mucho más que nosotros, y con las cuales se puede dialogar y orar juntos, porque creían en el mismo Dios, Bueno, Amor, Misericordioso, Creador de todo, y en el mismo Hijo igual al Padre, si bien no idéntico, que se ha encarnado y devenido Dios-Hombre, con dos naturalezas completas, y en el mismo Espíritu que da vida y santidad a quien quiere aceptarlas.

INFORMACION
ITEPAL



INFORMACION

EL INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL (ITEPAL)

PROGRAMA ACADEMICO DE 1990

Algo de Historia

EL INSTITUTO TEOLOGICO-PASTORAL DE CELAM (ITEPAL) resultó de la fusión de cuatro Institutos anteriores, por decisión de la XIV Reunión Ordinaria del Consejo Episcopal Latinoamericano, celebrada en Sucre (Bolivia) en noviembre de 1972.

Los Institutos fueron:

El Instituto Catequético Latinoamericano (ICLA, Santiago de Chile, 1960).

El Instituto de Liturgia Pastoral (ILP, Medellín, 1965).

El Instituto Catequético Latinoamericano (ICLA, Manizales, 1966) y

El Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA, Quito, 1968).

De 1974 a 1988, el Instituto Teológico Pastoral funcionó en Medellín (Colombia). En enero de 1989 fue trasladado a Bogotá, en donde está ubicado actualmente.

Nueva sede del ITEPAL

La nueva sede del ITEPAL, inaugurada en 1989, está ubicada en un amplio terreno de dos hectáreas y media de superficie, sobre las estribaciones de una pequeña colina que le da una hermosa vista sobre la Sabana de Bogotá, en medio de amenos jardines.

Las instalaciones comprenden, además de la residencia de los directivos y profesores, modernos locales para la capilla, aulas de clase, bi-

biblioteca, oficinas, servicios de cocina y comedor, canchas de basket y volley-ball y cuatro agradables kioscos, con hermosa vista, para trabajos en grupo o esparcimiento de los estudiantes.

En una construcción cercana, dentro del mismo lote, funciona el Centro de Publicaciones del CELAM, en donde se edita la revista MEDELLIN, el Boletín CELAM y otros libros y folletos.

Objetivos del ITEPAL

El ITEPAL busca:

1. Preparar formadores de agentes de pastoral para cubrir las necesidades de la Iglesia en América Latina, tanto a nivel de los organismos apostólicos, como de los animadores de la pastoral en las estructuras regionales o diocesanas.
2. Colaborar en la adaptación dinámica de agentes de pastoral de otros continentes, a las condiciones de la Iglesia latinoamericana.
3. Preparar agentes de pastoral de América latina para la misión *ad gentes* en la que está comprometida la Iglesia latinoamericana.
4. Estudiar e investigar los problemas candentes que surgen en la actividad pastoral de América Latina.

Líneas de acción

En su trabajo el ITEPAL se orienta por los siguientes criterios:

1. El Instituto parte del análisis de la realidad en sus diversos aspectos y, mediante una sólida reflexión teológica de la Palabra de Dios, ofrece pistas para llegar a los diversos compromisos apostólicos con el hombre latinoamericano.
2. Así es como el Instituto procura dar una formación pastoral renovada a la luz del Evangelio, según las orientaciones de la Iglesia y respetando el pluralismo admitido por el Magisterio.
3. En la visión integral de la realidad latinoamericana el Instituto subraya las circunstancias socio-económicas, políticas y culturales del Continente, insertas en su proceso histórico y que se proyectan al futuro. En este campo, su orientación la recibe del Evangelio inter-

pretado especialmente por los documentos del Concilio Vaticano II y las Conferencias Generales de Medellín y Puebla.

4. En la interpretación del conflicto social y en particular con relación a una visión cristiana integral de liberación, el Instituto sigue las directrices propuestas por el Magisterio Eclesial, especialmente el Documento de Puebla.
5. El Instituto fomenta un ambiente de espiritualidad y fraternidad, de animación en la caridad y de continua conversión. Se esfuerza por crear un ambiente de mutua colaboración entre todo el personal que en él convive, dentro de la organicidad requerida, la responsabilidad personal, la mutua comprensión y la libertad cristiana.

¿Quiénes pueden beneficiarse del ITEPAL?

Pueden ingresar al Instituto presbíteros, diáconos, religiosos, religiosas y laicos (as) comprometidos (as) en la acción pastoral en cualquier país de América Latina.

Requisitos de admisión

- Preparación académica que permita seguir un *curso superior* de profundización teológico-pastoral.
- Experiencia pastoral por lo menos de cinco años.
- Carta de presentación por parte del Obispo o Superior(a) religioso(a).
- Personalidad madura y equilibrada que capacite al candidato para vivir la vida comunitaria.
- Compromiso de asistir a todas las clases a las cuales el estudiante esté inscrito. Fuera de circunstancias de verdadera emergencia, no se autorizan ausencias.

¿Qué puede esperar el estudiante del Instituto?

- Una experiencia profunda de vida espiritual.
- Una convivencia fraterna con compañeros de varios países.
- Una preparación académica en varias áreas de teología pastoral.

INSTITUTO TEOLOGICO - PASTORAL DEL CELAM (ITEPAL)

PROGRAMA ACADEMICO - AÑO 1990															
<div style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin-bottom: 10px; text-align: center;"> VOCACION Y MISION DE LOS LAICOS Febrero 19 - Marzo 30 </div> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> EVANGELIZACION DE LA CULTURA E INCULTURACION DEL EVANGELIO Febrero 19 - Marzo 16 </div>	<table style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td colspan="2" style="text-align: center; border: 1px solid black; padding: 5px;"> ACTUALIZACION TEOLOGICO PASTORAL Abril 23 - Agosto 24 </td> <td style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> CATEQUESIS Agosto 27 - Noviembre 30 </td> </tr> <tr> <td style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> METODOLOGIA PASTORAL Abril 23 - Junio 22 </td> <td style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> PASTORAL SOCIAL Junio 25 - Agosto 24 </td> <td style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> COMUNICACION SOCIAL E INCULTURACION DEL EVANGELIO Agosto 27 - Noviembre 30 </td> </tr> <tr> <td style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> MOVILIDAD HUMANA Abril 23 - Junio 22 </td> <td style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> ECUMENISMO Y SECTAS Junio 25 - Agosto 24 </td> <td style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> SICOLOGIA PASTORAL Y ESPIRITUALIDAD Agosto 27 - Noviembre 30 </td> </tr> <tr> <td></td> <td style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> PASTORAL BIBLICA Junio 25 - Agosto 24 </td> <td style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> <table style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> LITURGIA Agos. 27-Oct. 26 </td> <td style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> HISTORIA ECLESIASTICA DE A. L. Oct. 29-Nov. 30 </td> </tr> </table> </td> </tr> </table>	ACTUALIZACION TEOLOGICO PASTORAL Abril 23 - Agosto 24		CATEQUESIS Agosto 27 - Noviembre 30	METODOLOGIA PASTORAL Abril 23 - Junio 22	PASTORAL SOCIAL Junio 25 - Agosto 24	COMUNICACION SOCIAL E INCULTURACION DEL EVANGELIO Agosto 27 - Noviembre 30	MOVILIDAD HUMANA Abril 23 - Junio 22	ECUMENISMO Y SECTAS Junio 25 - Agosto 24	SICOLOGIA PASTORAL Y ESPIRITUALIDAD Agosto 27 - Noviembre 30		PASTORAL BIBLICA Junio 25 - Agosto 24	<table style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> LITURGIA Agos. 27-Oct. 26 </td> <td style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> HISTORIA ECLESIASTICA DE A. L. Oct. 29-Nov. 30 </td> </tr> </table>	LITURGIA Agos. 27-Oct. 26	HISTORIA ECLESIASTICA DE A. L. Oct. 29-Nov. 30
ACTUALIZACION TEOLOGICO PASTORAL Abril 23 - Agosto 24		CATEQUESIS Agosto 27 - Noviembre 30													
METODOLOGIA PASTORAL Abril 23 - Junio 22	PASTORAL SOCIAL Junio 25 - Agosto 24	COMUNICACION SOCIAL E INCULTURACION DEL EVANGELIO Agosto 27 - Noviembre 30													
MOVILIDAD HUMANA Abril 23 - Junio 22	ECUMENISMO Y SECTAS Junio 25 - Agosto 24	SICOLOGIA PASTORAL Y ESPIRITUALIDAD Agosto 27 - Noviembre 30													
	PASTORAL BIBLICA Junio 25 - Agosto 24	<table style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> LITURGIA Agos. 27-Oct. 26 </td> <td style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;"> HISTORIA ECLESIASTICA DE A. L. Oct. 29-Nov. 30 </td> </tr> </table>	LITURGIA Agos. 27-Oct. 26	HISTORIA ECLESIASTICA DE A. L. Oct. 29-Nov. 30											
LITURGIA Agos. 27-Oct. 26	HISTORIA ECLESIASTICA DE A. L. Oct. 29-Nov. 30														
SEMANA SANTA - PASCUA: ABRIL 15	RETIRO ESPIRITUAL PARA LOS QUE DESEEN: 19, 20 Y 21 DE JULIO														

PARA INFORMACIONES DETALLADAS ESCRIBIR A:
 ITEPAL
 APARTADO 253353
 BOGOTA, D.E. COLOMBIA, S.A.

Organización del curso

El curso de pastoral para el año 1990 se compone de un conjunto de 13 módulos. Dos se consideran como básicos: **Actualización Teológico-Pastoral** (4 meses) y **Metodología Pastoral** (2 meses). Los demás módulos son de especialización (ver el cuadro). Un estudiante que viene para 7 meses puede escoger uno de los módulos básicos y agregar otros módulos de especialización, siempre y cuando no haya conflicto de calendario: v.g. actualización teológico-pastoral (4 meses) y catequesis (3 meses); o bien, metodología pastoral (2 meses), pastoral social (2 meses) y comunicación social (3 meses). El estudiante que dispone de menos tiempo puede escoger uno solo o dos módulos sucesivos. Para la duración de cada módulo, consultar el cuadro. Cada módulo se introduce con una semana de *inducción* (integración y ubicación); las demás semanas son de desarrollo de temas.

Los módulos exigen dedicación exclusiva durante su desarrollo. Las clases se dictan de lunes a viernes. Las actividades del ITEPAL empiezan a las 8:00 a.m. y terminan a las 5:00 p.m. Es normal que los estudiantes completen sus estudios con un trabajo personal en los fines de semana.

El ITEPAL ruega a las personas interesadas inscribirse con suficiente anticipación, v.g. 2 meses antes de iniciarse el curso. Por motivos de rentabilidad, el Instituto no se compromete a mantener la oferta de cursos que no tengan un mínimo de 20 alumnos inscritos.

El Instituto otorga dos clases de certificados:

- Un certificado de *mera asistencia* para quienes participan con seriedad y perseverancia a uno o varios módulos;
- Un certificado de *estudio* a quienes se someten a las evaluaciones previstas por la directiva.

Hospedaje y costos académicos

Los estudiantes del ITEPAL son externos. El Instituto no dispone de convictorio propio. Si un estudiante lo pide con buena anticipación, el Instituto ofrece sus servicios para conseguirle hospedaje (v.g. en una casa religiosa). El precio de la pensión mensual oscila entre US\$120.00 y 150.00, según las comodidades ofrecidas. No resulta fácil conseguir hospedaje para sacerdotes en casas curales en un plan de "*mensa pro missa*".

El costo *académico* en el ITEPAL es de US\$100.00 mensual (o su equivalente en moneda colombiana). Incluye el almuerzo y dos meriendas. Dos buses recogen a los estudiantes por la mañana y los acercan a sus casas por la tarde.

Equipo directivo

El Instituto funciona bajo la responsabilidad de una Comisión Episcopal presidida por el Secretario General del CELAM. Cuenta con un equipo directivo formado por el Rector, Directores de área, un Administrador y los Secretarios Ejecutivos de los departamentos, secciones y Secretariados del CELAM responsables de los módulos correspondientes a su área de trabajo.

El equipo directivo asegura la marcha general del Instituto, orienta los trabajos de los participantes y comparte con ellos la vida fraterna.

Biblioteca y Centro de Documentación

La Biblioteca tiene un fondo especializado con cerca de 25.000 libros catalogados. Recibe 325 revistas y 80 folletos periódicos. Está a disposición de los directivos del CELAM, de los profesores, investigadores y estudiantes.

Revista MEDELLIN

El ITEPAL edita la revista MEDELLIN que trata temas de teología pastoral. Sale cuatro veces al año. El número de diciembre está consagrado a Catequesis Latinoamericana.

Informaciones adicionales

Cualquier información adicional (v.g. sobre programas académicos detallados, trámites de inmigración...) puede solicitarse al ITEPAL, Apartado Aéreo 51086, Bogotá, D.E., Colombia, S.A., Tel. (571) 671 4004.

Cursos que ofrece el ITEPAL a principios del año 1990

Antes de Pascua de 1990, el ITEPAL ofrecerá dos cursos de especialización:

- uno de 6 semanas: **Vocación y Misión de los laicos**, bajo la responsabilidad del *Departamento de laicos* (DELAI) del CELAM;
- uno de 4 semanas: **Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio**, a cargo de la *Sección de Pastoral para la Cultura* (SEPAC).

Presentamos a continuación el programa detallado de cada uno de los cursos.

Curso del ITEPAL sobre:
Vocación y misión de los laicos

Objetivo:

Profundizar en la reflexión sobre la vocación y misión de los laicos para establecer formas concretas de difusión y aplicación de la *Christifideles laici*.

Contenidos:

El curso está diseñado en cuatro áreas que se relacionan e implican mutuamente, para tener una visión global del tema y una aplicación diversificada para los diferentes grupos sociales. Combina e integra teoría y práctica.

A. Aspecto histórico social (ubicar)

1. El laico en la historia de la Iglesia universal y latinoamericana.
2. La situación actual del laicado latinoamericano.
3. La problemática que enfrenta el laico hoy.

B. Aspecto teológico-pastoral (orientar)

1. Evolución del pensamiento teológico del Vaticano II a la *Christifideles laici*.
2. El laico y la *Iglesia-misterio*. La vocación del laico.
3. El laico y la *Iglesia-comunión*. La participación del laico.
4. El laico y la *Iglesia-misión*. El compromiso eclesial y social del laico.
5. La formación del laico para crecer en la vocación y misión.
6. La espiritualidad del laico para vivir la vocación y la misión en la Iglesia y en la sociedad.

C. Aspecto pastoral (aplicar)

1. Descubrir la vocación y la misión del laico.
2. Desarrollar el proceso de formación y la espiritualidad del laico hoy y hacia el futuro.
3. Promover y asegurar la participación del laico en la Iglesia.
4. Promover y acompañar el compromiso social del laico en el mundo.

D. Aspecto metodológico (desarrollar comprensión y habilidades)

1. Integración general y por grupos de acuerdo a campos de trabajo pastoral.
2. Análisis de la pastoral actual con los laicos.
3. Experiencia práctica, vivencial, de una metodología de formación.
4. Desarrollo de métodos y materiales educativos para el trabajo con diversos grupos de laicos.
5. Evaluación inicial, durante y al final del curso.

Metodología:

El curso pretende desarrollar una experiencia de aprender haciendo.

Su mayor énfasis está en la aplicación práctica de las orientaciones y directrices del Magisterio. Se combinan exposiciones con trabajos en grupos para crear formas concretas de difundir y aplicar los contenidos de la *Christifideles laici*.

Destinatarios:

Sacerdotes, religiosos y laicos que desempeñen tareas de formación, coordinación y asesoría de laicos, movimientos y asociaciones laicales, organismos pastorales para el trabajo con los laicos.

Orientadores:

Un equipo interdisciplinario coordinado por el *Departamento de Laicos DELAI* del CELAM.

Fecha y lugar:

Del 19 de febrero al 30 de marzo de 1990.

Instituto Teológico-Pastoral del CELAM (ITEPAL), Bogotá, D.E.

Información adicional:

ITEPAL o DELAI
 Apartado Aéreo 253353
 Tel: (571) 671 4004 ó 235 7044

Costo del curso:

US\$150.00 o su equivalente en moneda colombiana.

NB: El Instituto no tiene internado pero puede ayudar a quienes lo hayan solicitado con anticipación a conseguir hospedaje conveniente. La pensión mensual se estima en US\$120.00 o más, según las comodidades ofrecidas.

Curso del ITEPAL sobre:
Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio

Objetivo:

Introducir al tema y al problema. Concientizar y formar en materia tan nueva y fundamental para la evangelización. Trazar líneas de la pastoral de la cultura hacia un nuevo proyecto de pastoral.

Destinatarios:

Agentes de pastoral, catequetas, profesores de seminarios, educadores, líderes laicos, liturgios, directores de pastoral indígena.

Lugar y fecha:

Sede del ITEPAL, transversal 67 No. 173-71 (entrada por la diagonal 170). San José de Bavaria – Bogotá, D.E.

Del 19 de febrero al 16 de marzo (lunes a viernes) de 1990.

Responsable:

P. Jaime Vélez Correa, s.j.

Contenido: (modificable en detalles)

A. Cultura (introducción general)

- a) Como acontecimiento: sus características y dinámica;
- b) Como reflexión: el concepto; cultura y naturaleza; tentativas de conceptualización de la cultura ("Ilustración", Vico, Herder, Cassirer); cultura objetiva y subjetiva; conciencia de la crisis cultural: modernismo y postmodernismo.

B. Evangelización de la cultura:

- a) El hecho.
- b) La historia de la evangelización: los encuentros y desencuentros:

NT: los Hechos de los Apóstoles; San Pablo, San Juan ...

Los Padres Apostólicos, los Apologistas...

Encuentro con la cultura grecorromana.

Evangelización de los bárbaros (S. Gregorio Magno y San Bonifacio)

Evangelización de la cultura americana.

Evangelio y modernidad.

Vaticano II y *Evangelii nuntiandi*: redención como nueva creación; antropología cristiana, encarnación, Creador y Señor de la historia.

Puebla: la cultura como proceso autónomo de autorrealización del hombre; significado de la evangelización de la cultura; asumir, sacralizar; opción pastoral por la evangelización de la cultura.

C. Inculturación del Evangelio:

- a) Evolución de la terminología desde Vaticano II hasta Juan Pablo II; adaptación, acomodación, encarnación, aculturación e inculturación.
- b) Proceso de inculturación: anuncio, asimilación, reexpresión.
- c) Metodología para la asimilación y la reexpresión:

1. Identificación del núcleo de la cultura a la que se anuncia;

2. Identificación, señorío de Cristo sobre la muerte mediante su resurrección, señorío de Cristo sobre el egoísmo mediante el amor y el gran mandamiento.

3. Propuesta del mensaje salvador del Señor dirigida al núcleo religioso de la cultura que lo recibe:

- Evangelizar a partir del valor religioso de la cultura;
- Evangelizar el núcleo religioso de manera dinámica y gradual.

D. Visión de la cultura hoy

- La cultura occidental moderna.
- Las culturas indígenas.
- Las culturas afroamericanas.
- Las culturas mestizas.

E. Retos de la cultura de la sociedad secularizada

- Contraposición fe-religión
- Retos a la catequesis;
 - a la liturgia;
 - a la educación.
- Evangelización de los valores, de las expresiones y de las estructuras de convivencia social.

F. Agentes de la evangelización de la cultura

Principalmente el laico: razones

Costo del curso :

\$100.00 USA o su equivalente en moneda colombiana.

NB: El Instituto no tiene internado pero puede ayudar a quienes lo hayan solicitado con anticipación a conseguir alojamiento conveniente. La pensión mensual se estima en \$120.00 USA o más según las comodidades ofrecidas.

INFORMACION ADICIONAL

ITEPAL
 Apartado 253353
 Bogotá, D.E., Colombia, S.A.
 Tel: (571) 571 4004

Editado e Impreso
CENTRO DE PUBLICACIONES -- CELAM
Tel: 671 4789 -- Apdo. 51086
Bogotá -- Colombia