

MEDELLIN

TEOLOGIA Y PASTORAL
PARA
AMERICA LATINA

Vol. X — 1984

Revista
del Instituto Teológico-Pastoral
del CELAM

Apartado Aéreo 1931
Medellín, Colombia

1. The first part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

2. The second part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

3. The third part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

4. The fourth part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

5. The fifth part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

6. The sixth part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

7. The seventh part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee.

Orientaciones Cristológicas*

Joseph Cardenal Ratzinger

Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe

En los tiempos que han seguido al Concilio las discusiones ya no versan sobre cuestiones particulares de teología, sino que la discusión afecta los fundamentos mismos: ¿cuál es la relación entre el testimonio de la Escritura y el dogma cristológico? ¿Es el dogma una verdadera exposición de la Escritura o no? ¿Quién fue realmente el Jesús histórico? ¿Con qué derecho la Iglesia se llama cuerpo de Cristo? ¿Qué es hoy la imitación de Cristo? ¿Cómo se nos hace presente su acción liberadora? De esta manera la síntesis teológica que antes encontrábamos en la fe de la Iglesia, debe hoy adquirirse de un modo nuevo para que vuelva a ser nuestra. Por tal razón se ha impuesto un gran trabajo a la Iglesia y a la teología de este tiempo, y este Congreso tiene el propósito de aportar algo. Por mi parte quisiera proponer algunas tesis que, a su manera, quizás puedan ofrecer alguna orientación.

Primera Tesis

Según el testimonio de la Sagrada Escritura el centro de la vida y de la persona de Jesús es su continua comunicación con el Padre.

La Iglesia naciente explicó de muchas maneras el misterio de Jesús y dio así respuesta a la pregunta: ¿Vosotros quién decís que soy yo? Así lo designó, por ejemplo, con el título de profeta, hijo del hombre, siervo de Dios, Cristo, es decir, Mesías, Señor, Hijo de Dios. Todos estos títulos enuncian algo del misterio inagotable de Jesús y, por tanto, cada uno a su manera, contribuye a la catequesis cristiana. Por otra parte, la multitud de los títulos dio origen a la pregunta: ¿dónde está el centro de este misterio? ¿Hay algún título que lo comprenda todo? En realidad la Iglesia halló tal título principal en la expresión "Hijo", o sea "Hijo de Dios", que desde entonces ocupa el centro de la confesión cristiana.

Al elegir para la predicación como principal este título de la persona de Jesús, la Iglesia era consciente de que no sobreponía a la persona de Cristo algo ajeno, un oro mítico, como algunos dicen, sino que entendía que con ese título especialmente se expresaba de la manera más exacta lo que fue el centro de la vida histórica de Jesús. Todos los evangelistas nos narran cómo la predicación y los milagros de Jesús brotaron de su

* Conferencia pronunciada a fines de agosto de 1982 en el encuentro sobre Cristología organizado por el CELAM en Río de Janeiro.

íntima comunicación con el Padre, y cómo, al caer el día se apartaba "a un monte" para orar solo (ex. gr. Mc 1,35; 6,46; 14,32.35.39). De manera especial subraya San Lucas esta narración común de los evangelistas y cómo los acontecimientos que constituyen el centro de la historia de Jesús proceden del núcleo mismo de su persona que se manifiesta en tales acontecimientos, y nos muestra cómo el núcleo es su comunicación con el Padre. Baste citar estos tres ejemplos.

1. El llamamiento de aquellos Doce que estaban predestinados a llegar a ser apóstoles, que con su número expresaron el misterio del pueblo de Dios que surgió en otro tiempo de las doce tribus, debe considerarse como el momento en que la Iglesia empezó a nacer. Según San Lucas la noche que precedió a este acontecimiento la pasó orando en el monte: el llamamiento procede de la oración, de la comunicación del Hijo con el Padre. La Iglesia nace en la oración en la que Jesús se entrega al Padre y el Padre entrega todo al Hijo. En esta íntima comunicación está el primer origen de la Iglesia y su sólida firmeza.

2. El segundo ejemplo es la narración acerca del origen de la confesión cristiana. Jesús pregunta a sus discípulos qué se dice de él y qué piensan que él sea. A esta pregunta, como sabemos, responde Pedro con aquella confesión que aún hoy con él la Iglesia pronuncia. De esta confesión vive la Iglesia, porque en esta confesión se le manifiesta junto con el misterio de Jesús, el misterio de la vida humana, el misterio de la historia y del mundo, a partir del misterio de Dios. Esta confesión une a la Iglesia y, como signo de esta unidad, Jesús en este momento a Simón, que hace tal confesión, le nombra y le designa Pedro. Por tanto, la confesión, de Pedro puede con razón llamarse el segundo paso en el nacimiento de la Iglesia. Una vez más nos muestra San Lucas cómo Jesús planteó esta pregunta acerca de su identidad en el momento en que los discípulos empezaban a hacerse presentes en la soledad de su oración. Así el evangelista muestra cómo Pedro entendió y proclamó la intimidad de la persona de Jesús, cuando le vio orando en la soledad de su oración. La identidad de Jesús, se percibe, según el evangelista, en su oración; la confesión cristiana que entiende el misterio de Jesús e interpreta rectamente su persona, nace de la participación en la oración de Jesús, que es realmente una comunicación íntima con Dios, sólo ése ve su intimidad y la entiende y sabe qué es seguir a Jesús. Aquél que había visto esa intimidad de Jesús con el Padre y en esta intimidad había descubierto su esencia, es designado Piedra de la Iglesia. La Iglesia nace de la oración participada de Jesús (Lc 9, 18-20; cfr. Mt 16, 13-20).

3. El tercer ejemplo es la transfiguración de Jesús "en el monte". San Lucas muestra que este monte fue el monte de la oración, al cual entonces había llevado consigo a Pedro, a Santiago y a Juan. "Mientras oraba su rostro se transfiguró" dice Lucas (9,29), dando a entender cómo la transfiguración manifestó lo que realmente aconteció en la oración de Jesús: la participación de la gloria divina y, en esta forma, la revelación del verdadero sentido del Antiguo Testamento y de toda la historia. De esta participación de la gloria de Dios, que hace ver con los ojos de

Dios y descubre lo oculto, proviene la predicación de Jesús. Así la unidad de la revelación y de la oración en la persona de Jesús aparecen claras, porque tanto ésta como aquélla tienen su raíz en el misterio de la filiación. Además la transfiguración es en cierta manera según los evangelistas una anticipación de la resurrección y de la parusía (cfr. Mc 9,1), porque esta comunicación con el Padre, que se muestra en la oración transfigurativa, es la razón por la cual Jesús no puede permanecer en la muerte y por qué toda la historia está en sus manos. Aquel a quien Dios habla, es el Hijo (cfr. Juan 10, 33-36); mas el Hijo no muere. En esta forma San Lucas insinúa que toda la Cristología no es otra cosa que la interpretación de la oración de Jesús, y que toda la persona de Jesús está contenida en su oración.

4. Muchas cosas podrían añadirse aquí tomadas de los otros evangelistas. Quiero referirme brevísimamente sólo a tres pasajes.

a) El primero es la oración del Señor en el Monte de los Olivos, convertido ahora en el monte de su soledad con su Padre. La expresión "Abba", que San Marcos nos transmite en lengua aramea trasciende totalmente la forma de orar de entonces y expresa una familiaridad con Dios, que la tradición judía consideró imposible y no permitida a un hombre. De esta manera en esta sola palabra se expresa la nueva y singular forma de relación de Jesús con Dios, de aquella relación a la cual corresponde la palabra "hijo" más que cualquiera otra palabra humana.

b) Llegamos así al segundo punto, o sea al uso general de las expresiones "padre" e "hijo" que encontramos en las palabras de Jesús. Jesús nunca llama "hijos" o "hijo" a los discípulos o a los demás hombres de la misma manera que a sí mismo se designa "hijo". Igualmente la expresión "mi Padre" siempre se distingue de la general paternidad de Dios con relación a los hombres. La expresión "Padre nuestro" se pone en boca de los discípulos y establece una participación de los discípulos en la relación especial de Jesús con el Padre, sin que ello implique la supresión de la diferencia de las relaciones. En todas las palabras y hechos de Jesús esta relación con el Padre siempre aparece presente y siempre actual, se da a entender que todo su ser está puesto en esta relación.

c) Esta relacionalidad que constituye íntimamente la persona de Jesús aparece no sólo en las diversas fórmulas en las que usa la palabra "hijo", sino también en las otras fórmulas de que está compenetrada toda su predicación, como v.g. "a esto he venido", "para esto he sido enviado": Jesús, según su propia conciencia que se manifiesta en los evangelios, no obra o habla por sí mismo, sino en nombre de otro, y es su esencia hablar en su nombre y provenir de él; toda su existencia es una "misión", es decir, una relación.

Si estas cosas las observamos en los evangelios sinópticos, se entiende también el cuarto evangelio, todo él totalmente estructurado con nociones como "Verbo", "Hijo", "Misión"; nada añadió ajeno a la antigua tradición, sino que subrayó únicamente lo que los demás evangelios expresan.

El cuarto evangelio nos introduce en aquella intimidad de Jesús a la cual sólo admitió a los amigos, y nos muestra a Jesús en esta experiencia interna.

Segunda Tesis

Jesús murió orando. En la sagrada cena había anticipado su muerte entregándose a sí mismo y distribuyéndose, transformando así la muerte en glorificación.

Después de lo que se ha dicho en la primera tesis, esta segunda tesis no necesita una larga exposición. Pues en la oración de Jesús encontramos la clave que une la cristología y la soteriología, la persona de Jesús y sus hechos y su pasión. Aunque las tradiciones de los evangelistas difieren acerca de las últimas palabras de Jesús, están, sin embargo, de acuerdo en una cosa: murió orando. Transformó su muerte en una oración. Según S. Mateo y S. Marcos "con fuerte voz" exclamó las palabras del salmo 21: "Dios mío, Dios mío, por qué me abandonaste?" (Mc 15,34; Mt 27,46). De cualquier manera que se interpreten estas palabras, los evangelistas —incluyendo a Lucas y a Juan— con muchas alusiones muestran que la pasión arquetípica del justo, que ese salmo hace llegar a los oídos de Dios, es una realidad en la pasión de Jesús y que esta oración se encarnó en él. Por eso estas palabras —que, por lo demás, los presentes no entendieron— no han de separarse de la totalidad del salmo, Jesús oró con las palabras del salmo, cuya realidad sufrió. Murió con las palabras de la Escritura, integró la muerte en el Verbo, en la oración, en la relación que fue su vida. El es el que en verdad ora en este salmo que incluye también por la predicación de esta muerte, que todos los confines de la tierra se convertirán al Señor y que los pobres comerán y se saciarán. En esta forma el misterio de la Eucaristía, el misterio de la Iglesia, todo el misterio de Cristo está contenido en este salmo.

Si esto es así, en aquellas últimas palabras de Jesús aparece también el nexo entre la muerte de Jesús y la última cena. En su última cena Jesús se distribuye, es decir, anticipa voluntariamente su muerte y la transubstancia en un acto de amor. Por esta razón Juan llama la muerte de Jesús glorificación de Dios y glorificación del Hijo (Jn 12,28; 17,1). La muerte, que es el fin de toda comunicación, es transformada por él en el acto de comunicarse y ésta es la redención del hombre: el amor vence la muerte. Del mismo modo podemos decir: la muerte, que es el fin de las palabras y fin de los sentidos, es transformada en palabra; la muerte misma se hace palabra y queda así llena de sentido.

Tercera Tesis

Puesto que la oración es el centro de la persona de Jesús, la participación en la oración es necesaria para su verdadero conocimiento.

Todo conocimiento presupone cierta configuración de quien conoce con lo conocido: el semejante es conocido por un semejante, como dicen los antiguos. En las cosas espirituales y en relación con las personas, significa que para el conocimiento se requiere alguna simpatía, por medio de la cual el hombre entra en aquella persona o en aquella realidad, se

une con ella y participa de ella, de manera de "leerla desde adentro", es decir, entenderla. Así como la filosofía se adquiere y se entiende filosofando, las matemáticas pensando asuntos matemáticos, la medicina con el ejercicio del arte de curar (y nunca por medio de libros y de reflexión), así también la religión no puede entenderse sino con la experiencia religiosa. La oración es un acto de religión (que en la religión cristiana es la expropiación de sí mismo en el cuerpo de Cristo, es, por tanto, un acto de amor y se hace esencialmente amor del prójimo). En la primera tesis vimos que la oración fue el acto central de la persona de Jesús, aún más, que esta misma persona estaba constituida por el acto de la oración, de su comunicación permanente con aquel a quien llamó Padre. Siendo esto así no es posible entender esta persona sino entrando dentro de este acto y participando de él. Esto lo insinúa Jesús mismo cuando dice que nadie puede venir a él sino es atraído por el Padre (Jn 6,44). Si no hay Padre, no hay Hijo; cuando no hay relación con Dios, no es posible conocer a aquél que no es otra cosa que una relación con el Padre, aunque se puedan decir y exponer algunas cosas acerca de él. Por tanto, la participación en la mente de Jesús, es decir, en su oración, —que, como vimos, es un acto de amor, de expropiación y de donación— no es una pía añadidura a la lectura de los evangelios, que pudiera ser extraña al conocimiento o impedir su pureza, sino un requisito para la verdadera inteligencia de la Escritura. Que las cosas sean así lo da a entender muchas veces el Nuevo Testamento, como, v.g., cuando Ananías fue enviado a Saulo para recibirlo en la Iglesia, le fue dicho de parte del Señor: "Anda a él, pues está en oración" (Act. 9,11). Orando se prepara para ese momento en el que, dejada la ceguera, empieza a ver no sólo exteriormente, sino también interiormente. El que ora empieza a ver; la oración y la visión están unidas entre sí, porque —como dice Ricardo de San Victor— "el amor es un ojo". Por la misma razón, no sólo la teología escolar, sino también la teología de los santos, que es en cierta forma teología experimental, pertenecen al progreso de la Cristología: todos los verdaderos progresos del conocimiento han tenido su origen en el ojo del amor.

Cuarta Tesis

La participación en la oración de Jesús incluye la participación de todos los hermanos, esto es, la participación común de esta oración constituye aquella comunión que S. Pablo llama "cuerpo de Cristo". Por lo tanto, la Iglesia es el verdadero sujeto del conocimiento de Jesús, en cuya memoria están presentes las cosas pasadas, porque en ella vive presente Cristo.

Cuando Jesús enseñó a sus discípulos a orar, les mandó decir: "Padre nuestro (Mt 6,9). Nadie, excepto él, puede decir: "Padre *mío*". Todos los demás sólo en comunión con aquel "Nosotros" que Jesús instauró, tienen el derecho de llamar Padre a Dios, porque a todos los creó. Cada uno tiene a Dios como Padre en cuanto participa de la unidad de la creación y del amor de Dios. Esto es también evidente a la razón: nadie puede por sus propias fuerzas construir un puente hacia lo infinito; la voz de nadie penetra lo infinito; ninguna agudeza de mente puede

con certeza escudriñar quién es Dios, saber si nos oye, cómo debe alabarse dignamente. Por eso el conocimiento de Dios en la historia presupone siempre, junto con cierta evidencia de la razón (cfr. Rom 1,20), una sabiduría transmitida y algún sujeto de tradición: las cosas divinas exigen esencialmente la comunión con los hombres en virtud de la comunión con la divinidad.

Así también Jesús mismo, aunque unido a Dios de manera singular, vivió su vida religiosa en comunión de vida y tradición con el pueblo de Dios. En su comunicación permanente con el Dios de los padres y Padre suyo, habló también con Moisés y Elías (Mc 9,4) y trascendiendo así la letra del Antiguo Testamento, tocó su espíritu y reveló al Padre en el Espíritu. Este acto de trascendencia no destruyó, sino que realizó la letra y por esa misma razón no destruyó al pueblo de Dios, sino que lo renovó abriendo la entrada a los gentiles y rompiendo el muro de la letra de la ley por el Espíritu. En este sentido no fue necesario que el pueblo de Dios, es decir, la Iglesia, fuera establecida por Jesús, porque ya existía; debía solamente ser renovado y ampliado por la fe en Jesús. La cuestión, por tanto, no es si Jesús estableció o no la Iglesia; esta cuestión es falsa y ahistórica. La pregunta correcta es si Jesús quiso abolir o renovar el pueblo de Dios. La respuesta a esta pregunta bien planteada es clara por sí misma: Jesús renovó el antiguo pueblo asumiendo a sus discípulos en la comunión de su cuerpo por medio de la muerte transformada en un acto de oración, es decir, de amor. Por tanto, Jesús entró en el sujeto común de tradición ya existente, a saber, el pueblo de Dios y en él hizo participable su oración, que es su acto de ser. Así lo expresó enseñándonos a decir "Padre nuestro".

Por tanto, la participación y el conocimiento de Jesús que de ella se sigue, presupone la comunicación del sujeto vivo de la tradición, es decir, de la Iglesia. La tradición de Jesús nunca pudo vivir de otra manera sino en esta comunicación. También el Nuevo Testamento tiene a la Iglesia como su sujeto: en ella y de ella creció, en su fe que contiene elementos diversos y los une, encuentra su unidad. Esta conexión de tradición, conocimiento y comunión de vida se expresa en todos los escritos del Nuevo Testamento. Para significarla el evangelio y las epístolas de Juan formaron la figura que podemos llamar el "nosotros eclesiástico". Así en los tres versículos de la conclusión de la primera epístola de S. Juan encontramos tres veces la fórmula "sabemos" (5, 18-20), que también escuchamos en la conversación con Nicodemo (Jn 3,11).

En el evangelio de Juan encontramos también en boca de Jesús la noción de "memoria" en la que se declara la esencia de esta conexión entre tradición y conocimiento y se insinúa, además, cómo la conservación de la identidad y el progreso del conocimiento se unen en la fe: la tradición de la Iglesia es aquel sujeto trascendental en cuya memoria están presentes las cosas pasadas, de manera que con el correr del tiempo puedan verse y entenderse mejor las cosas contenidas en la memoria por la luz del Espíritu que introduce en toda la verdad (Jn 16,13; cfr. 14,26).

Tal conexión del conocimiento con la memoria común de la Iglesia en manera alguna excluye la responsabilidad personal de la razón ni la

impide, sino que le abre un lugar hermenéutico, es decir, un lugar de comunicación y de inteligencia. Esta memoria común exige tanto enriquecerse y hacerse más profunda por la experiencia del amor que ora y adora, como el purificarse más y más por la racionalidad crítica y sus métodos. La eclesialidad de la teología no es un colectivismo ni una ideología que aliena violentamente la realidad, sino una hermenéutica de la que necesita la razón crítica para que pueda operar.

Quinta Tesis

El núcleo del dogma cristológico definido en los antiguos Concilios de la Iglesia es la enunciación de que Jesús es verdadero hijo de Dios, consubstancial con el Padre y con nosotros. Esta definición no es más que la exposición de la vida y muerte de Jesús radicada en el coloquio filial con el Padre. Por lo tanto, la Cristología dogmática de la Iglesia no puede separarse de la Cristología bíblica, como tampoco la Cristología y la Soteriología. La Cristología ascendente y descendente, la teología de la encarnación y la teología del misterio pascual están unidas inseparablemente.

Si en nuestra primera y segunda tesis hemos expuesto correctamente el testimonio de los evangelios acerca de Jesús, esta tesis no ofrece ninguna dificultad. El Verbo "Hijo consubstancial", en el cual se sintetiza todo el dogma cristológico, no hace más que trasladar al lenguaje científico filosófico el hecho de la oración de Jesús.

Pero hay algunos que dicen que la Escritura y el dogma están enraizados en dos culturas diferentes, la una en la cultura hebrea, el otro en la cultura griega, y así el traslado del testimonio bíblico al lenguaje dogmático es un paso "eis állo génos" que adultera la palabra de Dios. Pues dice que esto es abandonar la fe, que había sido la sencilla confianza en la gracia que me salva, y sustituirla por la fe doctrinal en paradojas filosóficas; abandonar la fe en la acción de Dios y sustituirla por una doctrina ontológica, que afirman ser totalmente ajena a la Escritura.

Pero aquí debemos preguntar: ¿Qué libera al hombre, quién lo libera y para qué es liberado? O más sencillamente: ¿qué es la "libertad del hombre"? ¿Puede liberarse sin la verdad o contra la verdad? Tal liberación sería una mentira y la mentira no es libertad, sino esclavitud. La libertad sin la verdad no puede ser verdadera, pues no sería nada.

Procedamos por otro camino. Para que el hombre sea libre, debe ser "como un dios". Porque el deseo de libertad está en el hombre desde el principio, busca cómo puede hacerse "como un dios". ¿Cómo —preguntamos también nosotros— puede esto suceder, ya que cualquiera otra cosa que se haga es poco?

¿Qué vemos? Si el hombre se plantea las cuestiones que le son necesarias en gran manera, aún más, inevitables, a saber las cuestiones inseparables entre sí acerca de la verdad y de la libertad, se plantea cuestiones ontológicas. Una cuestión ontológica nunca ha surgido sino del deseo de libertad, que no puede separarse del deseo de verdad. Siendo esto así, es imposible restringir la cuestión ontológica a un determinado

tiempo —evo metafísico— como dicen, que seguiría al evo místico, al paso que ahora nos encontramos en el evo positivo.

Sin duda las ciencias positivas surgidas en los tiempos modernos prestan un gran servicio para entender y ayudar al hombre en su historia y en su situación psicológica y sociológica. Pero en manera alguna pueden eliminar o hacer superflua la pregunta acerca de la íntima verdad del hombre, la pregunta: ¿de dónde y para qué es esta realidad humana? La psicología, la sociología política si suprimieran la pregunta por la verdad misma del hombre, por la verdad del hecho de ser, se convertirían en métodos esclavizantes y su libertad sería una gran cárcel. La cuestión de la verdad y la cuestión de la libertad en sí mismas son cuestiones del hecho del ser y de Dios. Por tanto, la teología de los Padres y de los antiguos Concilios según sus métodos han de atribuirse a un determinado tiempo; y de acuerdo con su contenido plantean cuestiones necesarias al hombre siempre y en todas partes. La interpretación del Nuevo Testamento que no tratara tales cuestiones, omitiría cosas esenciales y se convertiría en una mera colección de cosas marginales.

Y no es otra la cuestión que trata el Nuevo Testamento, cuando nos muestra a Jesús orando: hace presente aquí el lugar de la deificación del hombre, lugar, por tanto, de la liberación, lugar en el cual el hombre toma contacto con su verdad y él mismo se hace verdadero. Cuando se trata de la relación filial de Jesús con su Padre, se lleva la cuestión de la liberación de los hombres a su núcleo, sin el cual las demás cosas son vanas. Pues cualquier liberación sin la deificación sería finalmente una frustración del hombre y del deseo de lo infinito que le es innato.

Añadamos una observación más acerca del lenguaje del dogma. Una palabra nueva filosófica introducida en la confesión de fe por el Concilio Niceno proclama a Jesús Hijo "consustancial con el Padre". Acerca de esta expresión "consustancial" mucho se ha discutido tanto en tiempos antiguos como modernos. No pocos quisieron ver en ella un profundo cambio del testimonio evangélico. Pero ¿qué dice realmente? No es otra cosa que la traducción de la palabra "Hijo" al lenguaje filosófico. Mas ¿por qué esta traducción? La pregunta fue y es de dónde surge la reflexión: qué realidad expresa la palabra "Hijo", o sea, si es una metáfora originada en el lenguaje religioso, o si acaso haya de entenderse en un sentido más fuerte. Si el Concilio usa la palabra "consustancial", quiere entonces decir: Jesús es hijo, no metafórica, sino realmente. La palabra central del Nuevo Testamento, la palabra "Hijo", debe tomarse literalmente. Así la noción de "consustancial" no añade algo al Nuevo Testamento, sino que defiende su literalidad: el Verbo no miente. Jesús no sólo se llama, sino que es Hijo de Dios. Dios no se esconde para siempre bajo la imagen de las nubes, que más que revelar, ocultan; sino que toca tan realmente al hombre, que se hace visible él mismo en aquél que es Hijo. El Nuevo Testamento hablando del Hijo nos muestra la verdad en la que podemos permanecer, vivir y morir. En este sentido la expresión filosófica "consustancial" defiende aquella sencillez sin dolo y sin ficción de la que dice el Señor: "Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y a los discretos y las revelaste a los pequeños" (Mt 11,25).

Sexta Tesis

Para percibir la unidad de la teología bíblica y de la teología dogmática, de la teología y de la vida religiosa ayuda mucho la teología llamada neo-calcedónica expresada por el Concilio Constantinopolitano III.

En los manuales de teología a menudo la evolución de la teología después del Concilio calcedonense se nota muy poco, y por tanto, permanece el paralelismo de las dos naturalezas en Cristo, cuya impresión fue causa de los cismas surgidos después de dicho Concilio. En realidad la afirmación de las dos naturalezas de la verdadera humanidad y la verdadera divinidad del Salvador conserva su importancia, solamente si se aclara también el modo de unidad significado en la fórmula "una persona", porque la salvación del hombre, o sea la deificación, sin la cual no hay libertad, depende de la unidad de la verdadera divinidad con la verdadera humanidad. El Concilio Constantinopolitano III afirma que esta unidad no se realiza por la supresión o amputación de alguna parte de la humanidad. Dios al unirse a su creatura no la hiere ni la destruye, sino que la eleva a su plenitud. Por otra parte no queda ningún dualismo o paralelismo, que algunos, quizás para defender la libertad humana juzgan necesario, olvidando que la asunción de la libertad humana en la libertad divina, no la destruye, sino que la perfecciona.

Enseña, pues, el Concilio Constantinopolitano que la voluntad humana es apropiada por la divina como la carne de Cristo verdaderamente se ha hecho carne del Verbo. La voluntad humana sigue la voluntad divina y siguiéndola más profundamente se le une, de manera que las dos voluntades se hagan una, confundida en una sola por la libertad. Esta libre unidad que corresponde a la unidad creada por el amor, es una unidad superior y más íntima que la unidad puramente natural, pues imita la suma unidad de la Santísima Trinidad.

El Concilio explica esta unidad con las palabras del Señor en el evangelio de San Juan: "Porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la del Padre que me envió" (6,38). Aquí habla el Verbo de Dios y habla de la voluntad humana del hombre Jesús de tal manera que la llama *su* voluntad, la voluntad del Verbo. En Jesús no hay dos "YO", sino que habla el único "Yo", porque la voluntad humana unida perfectamente a la voluntad divina del Verbo, con ella y en ella es una plena adhesión a la voluntad del Padre. San Máximo el Confesor expone esta unidad en la oración de Jesús en el monte de los Olivos, en la cual encontramos también la palabra "Abba" que expresa la relación única de Jesús con el Padre y en la que podemos observar la vida íntima del Verbo encarnado en aquellas palabras que son el ejemplar de toda verdadera oración: "No sea lo que yo quiero, sino lo que Tú quieres" (Mc 14,36). Aquí observamos un doble proceso: la voluntad humana de Jesús se integra en la voluntad del Verbo y al unirse a la voluntad del Verbo recibe su identidad, una perfecta subordinación del "Yo" al "Tú", una donación y una traslación del Yo al Tú; esta es realmente la identidad de aquel que es pura relación y acto puro. Cuando el "Yo" se entrega al "Tú", surge la libertad, porque entra el modelo de Dios.

Podemos describir también este proceso mejor en otra forma: El Ver-

bo mismo de tal manera se humilla, que toma como suya la voluntad del hombre y cuando el "Yo" de este hombre habla al Padre, da su "Yo" a este hombre y transforma así la locución del hombre en el Verbo eterno, en su bienaventurado "Así es, Padre". En este hombre, al entregarle su identidad, su "Yo", libera al hombre, lo redime, lo deifica. Podemos en cierta manera tocar con nuestras manos lo que realmente significa "el Hijo de Dios se hizo hombre"; el Hijo transforma en su obediencia filial la angustia del hombre, la locución del esclavo en el Verbo, que es el Hijo.

Así también se entiende el modo de nuestra liberación, de nuestra participación en la libertad del Hijo. En esta unión de voluntades, de que hemos hablado, se ha operado el máximo cambio del hombre que puede pensarse y el único verdaderamente deseable: su deificación. De esta manera la oración que entra en la oración de Jesús y en el cuerpo de Cristo se hace oración de Cristo, puede llamarse el laboratorio de la libertad. Aquí y en ningún otro lugar se realiza aquel profundo cambio del hombre que es necesario para que el mundo sea mejor. En esta forma la conciencia recibe aquella rectitud y aquella fuerza de la que nace un orden de cosas que corresponde a la dignidad humana y la defiende, un orden que en cada generación debe buscarse con una conciencia vigilante, hasta que llegue el reino de Dios, que sólo Dios puede establecer.

Séptima Tesis

El método histórico-crítico como los demás métodos científicos nuevos son una gran ayuda para entender mejor el testimonio tanto de la Sagrada Escritura como de la tradición. Su valor, empero, depende del contexto hermenéutico (filosófico) en que se coloca.

En la lectura y exposición de la Sagrada Escritura se cierne hoy la amenaza de una alienación entre la ciencia y la tradición, entre la razón y la fe. A muchos les parece que la ciencia histórico-crítica destruye la fe; por otra parte algunos parece que piensan que la exégesis crítica es el último magisterio, al cual no puede sobreponerse en manera alguna otro magisterio. La fe sin la razón no sería verdaderamente humana, la razón sin la fe carece de su verdadera luz y conduce a la incertidumbre.

Bien analizadas las cosas podemos ver que el método histórico-crítico es un instrumento cuya utilidad depende de cómo se le use: es decir, de los presupuestos hermenéuticos y filosóficos que le anteceden. En realidad nunca existe sin tales presupuestos, aún donde éstos no aparecen o se niega que existan. Las dificultades desde el punto de vista de la fe provienen no del método mismo, sino de la filosofía latente y con ella debe establecerse la disputa. De hecho se aplicó por primera vez a los evangelios en tiempo del iluminismo con la intención de oponer el Jesús histórico al Cristo del dogma. Luego y hasta hoy este método se ha empleado por doctores altamente competentes, purificándolo con grandes frutos para la comprensión de la historia de salvación. Mas cuando se continúa el camino iniciado por los primeros intentos iluminísticos, inevitablemente se presentan nuevas divisiones que mantienen la separación original entre el Jesús histórico y el Cristo del dogma.

Como la unidad de los libros del Nuevo Testamento y de los dos

Testamentos entre sí sólo se mantiene por la hermenéutica de la fe, se presenta división de fuentes y surgen nuevos Jesús cuando se abandona la hermenéutica de la fe: el Jesús de las fuentes de los "logia", el Jesús doctor judío, el Jesús apocalíptico que espera el próximo fin del mundo, el Jesús político, el Jesús revolucionario, etc. empiezan a aparecer.

En todos estos casos alguna idea previa se fabrica su hermenéutica; bajo esta hermenéutica con diversos grados de diligencia usa instrumentos metodológicos y pretende así demostrar que su Jesús es el único verdadero Jesús histórico. En realidad en estas divisiones se refleja y se ahonda la división del hombre y del mundo. Mas Jesús no vino para dividir el mundo, sino para unirlo (cfr. Ef 2,11-22). Encuentra el Jesús verdadero aquél que con él reúne y supera las divisiones (cfr. Lc 11,23).

La hermenéutica de la fe por su fuerza unitiva resulta ser la más adecuada a la realidad, y esto de dos maneras:

a) Es la única hermenéutica que puede asumir todo el testimonio de las fuentes y mantener la unidad dentro de su diferencia, porque sólo la doctrina de las dos naturalezas unidas en una persona logra abarcar toda la amplitud de las tradiciones, sin negar las diferencias pero superándolas en una unidad superior.

b) Es la única hermenéutica que trasciende con la amplitud de su visión las culturas y las diversidades de épocas y de pueblos: no es ajena a ningún pueblo, a ninguna cultura, sino que colocándolas todas en la superior unidad del Verbo encarnado conserva y llena lo propio de cada una superando las divisiones que despedazan al hombre y al mundo, porque todas las cosas son de todos y todos, entregándose y recibíendose, se enriquecen mutuamente por Cristo, que se nos dio a sí mismo y en sí mismo nos dio toda la plenitud de Dios.

De esta manera la inexhausta fecundidad de la fe se hace visible, la cual no tuerce violentamente la historia, sino descubre su verdad y se mantiene abierta a toda sana razón. En la única persona de Jesús que comprende la naturaleza humana y la divina, encontramos aquella verdadera síntesis del hombre y del mundo, de la cual deben ser servidores los teólogos. Resulta así muy hermoso y muy necesario el papel de los teólogos en un mundo amenazado por tantas divisiones: exponer el fundamento de la verdadera unidad; buscar cómo hoy esta unidad ha de conocerse y realizarse; preparar la unidad que es el lugar de la libertad y de la salvación. Mas esto no puede llevarse a cabo si el teólogo no entra en aquel laboratorio de unidad y libertad de que hemos hablado, en aquella transformación de su propia voluntad en la cual, expropiándose a sí mismo, se une a la voluntad divina, en la cual se realiza la deificación, que permite la llegada del reino de Dios. Así volvemos a nuestro comienzo: la Cristología nace en la oración y sólo en la oración.

El Problema del Jesús Histórico*

Néstor Giraldo Ramírez

La sola bibliografía sobre el tema del "Jesús Histórico", especialmente en lengua alemana, está mostrando lo complejo del problema y los múltiples aspectos que reviste. Ello me obligará a ser esquemático, a veces, y a pasar por alto algunos temas suficientemente conocidos, para no alargar demasiado mi exposición.

"Hoy resulta difícil al teólogo hablar sobre el misterio de Cristo", dice M. Bordoni, sin partir de lo que podríamos llamar el 'problema crítico' de la fe cristiana. Este problema se halla implícito en el mismo enunciado de la fe que proclama que 'Jesús' es el 'Señor', uniendo en una única fórmula, antigua y concisa, los dos nombres que pertenecen al mundo de la historia y al de la fe y que expresan las dos dimensiones del misterio. El primero, evoca un hecho histórico concreto, perteneciente objetivamente a la historia universal, datable en el tiempo y determinable en el espacio. Es un hombre que pertenece a la historia y hace historia. El segundo, en cambio, pertenece al mundo de la fe: de acuerdo con la evolución semántica del término en el cristianismo primitivo, expresa la fe en aquel que el Padre ha enviado y exaltado a su diestra. Este nombre supera todo límite de tiempo: la fe ve en él al único salvador, aquel que es el mismo 'ayer, hoy y siempre'. El cristianismo primitivo, como se ve por la fórmula citada, profesa una estrecha unidad e identidad entre el nombre histórico y el nombre de la fe" (Nuevo Diccionario de Teología, ed. española de Cristiandad, Madrid, 1982, T. I, p. 802).

El tema del "Jesús histórico y el Cristo de la fe" viene agitando los medios bíblicos y teológicos hace ya algo más de dos siglos, desde que Lessing publicó en 1778 algunos manuscritos de Reimarus. Se lanzó así la primera piedra al establecer la distancia entre lo que quiso Jesús, que fue un Mesías político fracasado, y lo que pretendieron sus discípulos que inventaron al que él llama: "Cristo de la fe".

Se rompe así una plurisecular etapa de "pacífica possessio" en los dominios de la Cristología, que no había afrontado serias controversias después de que, con el Concilio de Calcedonia, pudo considerarse superada la primera época de las luchas cristológicas de la antigüedad cristiana. Sobre la base de la formulación calcedónica de la fe se elaboraron las diferentes tesis con que los grandes escolásticos de la Edad Media buscaron una formulación para la unión hipostática, y toda la teología posterior sobre los aspectos soteriológicos de la obra de Cristo. Las controversias del siglo XIX sobre el tema de que me ocupo dieron lugar

* Conferencia pronunciada en el encuentro de Cristología de Rio de Janeiro (Agosto-Septiembre de 1982).

a la estructuración del tratado teológico de "Cristo Legado Divino" con su fuerte acento apologético. Es ésta una etapa y un planteamiento superados hoy con los nuevos enfoques.

La evolución detallada de esta problemática, desde Reimarus hasta hoy, no es necesario describirla pormenorizadamente, no sólo porque es ampliamente conocida por los que participan en esta reunión, sino también porque corre publicada en diferentes libros suficientemente conocidos. Sin embargo, por razones de procedimiento, será necesario molestar la benévola atención de los oyentes con un recuento sumario.

Pero hay antes una cuestión previa que conviene precisar.

1. Qué Entendemos por "Jesús Histórico"

La acepción que sirvió de base al tema en el siglo XIX nace de "la tentativa de la Ilustración de sobrepasar los límites que imponía el dogma a la investigación histórica para llegar plenamente a la realidad del pasado. La cuestión original fue la de Jesús de Nazaret tal cual vivió realmente en el primer siglo en Palestina, con el fin de alejar la imagen de Jesús de las deformaciones impuestas por la Biblia y por el dogma. Se esperaba así superar la alternativa entre la cristología ortodoxa y el 'Jesús de la Aufklärung', de tal manera que pudiera encontrarse una salida a la alternativa metodológica. Si era posible llegar al 'Cristo de la ortodoxia' por la fe y el dogma, se admitía gustosamente que era posible descubrir el 'verdadero Jesús de Nazaret' con la ayuda de la historiografía recientemente afinada, porque permitía descubrir el pasado tal cual había realmente existido. De allí no había sino un paso para hacer coincidir los dos sentidos de la expresión 'Jesús histórico': Jesús de Nazaret, tal cual fue realmente, se confundía con la reconstrucción de su biografía por un método histórico objetivo. Esta identidad en el siglo XX ya no opera". Así expone J. Robinson lo que él llama "ambigüedad" de la expresión "Jesús histórico" (*Le kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire*, ed. francesa Labor et Fides, Ginebra, 1960, p. 31). Esa era la posición del positivismo histórico como lo pretendieron von Ranke y Mommsen.

Pero en el fondo de este procedimiento, como advierte Latourelle (*L'accès à Jésus par les Evangiles*, ed. Bellarmin, Montréal 1978, p. 117), hay una epistemología ingenua y acrítica. Es considerar el objeto del conocimiento histórico como un dato ya construido y el conocimiento histórico como el registro o la fotografía de ese objeto. Lo que buscaba el positivismo histórico era llegar a la realidad fría, con la frialdad y neutralidad de la investigación de las ciencias naturales, olvidando que toda existencia humana tiene un sentido y hace parte de su realidad misma y pertenece a la historia. Como dice Gudsdorf: "Venir al mundo, es tomar la palabra". Por eso "todo hecho humano, en la práctica, se manifiesta a la vez como un hecho y una interpretación, que se traduce en un juicio. Fuera del espíritu humano que capta y que juzga, no hay más que un caos de datos... La objetividad a propósito de un hecho histórico consiste en entrar en el horizonte de una conciencia que lo percibe y lo juzga" (Latourelle, o.c. 117).

Si se quiere llegar al verdadero "Jesús histórico" o Jesús de Nazaret,

no basta descubrir al hombre Jesús que existió a principios de nuestra era en Palestina; es necesario llegar hasta ver qué pensó él de sí mismo, cómo interpretó su vida. Porque si la vida de un hombre es la ejecución de un proyecto que él va trazando y refleja en sus actos, el estudio de esa vida debe llevarnos hasta descubrir el proyecto que él llevó a cabo mientras vivió, no sólo el hecho bruto de su existencia. Es éste el sentido que debe darse a la expresión "Jesús histórico". Es el sentido que tiene para un creyente que "acepta los evangelios tal como se presentan en la realidad, es decir, como obras en las que la narración y la confesión, el acontecimiento y su interpretación están fundidos en un mismo texto" (Latourelle, o.c. 126).

2. Proceso y Estado de la Cuestión

2.1. Abrió el debate, como se dijo, Reimarus, profesor de lenguas orientales más que historiador. Uno de sus manuscritos, publicados por Lessing, tiene como título: "Apologie oder Schutzschrift für die vernünftlichen Verehrer Gottes" (Apología o defensa de los adoradores de Dios según la razón) y es quizás su obra más importante. Sin embargo, la publicación que desató toda la tormenta cristológica fue su manuscrito: "Acerca del objetivo de Jesús y de sus discípulos" (Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger). De él dice O. Schmiedel: "Los Fragmentos manifiestan sobre casi todos los puntos una inteligencia tan débil de la historia y de la religión, que la ciencia hace tiempo lo pasó al olvido" (citado por C. Lavergne en *Histoire de l'Exegèse des Evangiles*). Aunque suscitó un rechazo unánime, abrió, sin embargo la polémica que aún hoy perdura. Esto dio origen a lo que el P. Lavergne llama con razón "una cascada de Escuelas". Citemos las principales.

2.2. *D. F. Strauss y la Escuela mítica.*

Para Strauss la historia evangélica es un mito, entendiendo por mito, según sus palabras: "la exposición de un hecho o de un pensamiento bajo una forma histórica, pero determinada por el genio y el lenguaje simbólico y lleno de imaginación de la antigüedad" (citado por C. Lavergne). Rechaza todo lo sobrenatural y no ve sino mitos en los hechos y doctrinas que, por tanto, no son dignos de crédito.

2.3. *Escuela liberal.*

Como respuesta a Strauss surgió la Escuela liberal, con la preocupación de la llamada "Leben-Jesu-Forschung", cuyo objetivo formula así H. J. Holtzmann: "Para nosotros se trata simplemente de saber si todavía es posible reconstruir la figura histórica de aquel de quien no sólo deriva el cristianismo su existencia y su nombre, sino cuya persona se ha convertido en el centro de una visión religiosa del mundo muy característica, de manera que queden satisfechas todas las justas exigencias de la crítica histórica. Se trata de saber si es posible poner de manifiesto lo que fue de verdad el fundador del cristianismo contando con todos los medios legítimos de la crítica histórica, o si será preciso renunciar a ello como una posibilidad" (*Die Synoptischen Evangelien und ihr geschichtlicher Charakter*, Leipzig, 1863).

Esta Escuela se apoya especialmente en el Evangelio de Marcos, el

que considera como el más antiguo y más cercano a la realidad histórica. A través de él quiere encontrar al *hombre Jesús* tal como fue en su realidad histórica.

Esta Escuela recibió un golpe de gracia con la publicación que en 1906 hizo Albert Schweitzer: "Geschichte der Leben-Jesu-Forschung", en la que demostró cómo ese intento carecía de fundamento y estaba destinado al fracaso. Se llega a la convicción de que los evangelios, en especial el de Marcos, que era la fuente principal de esta Escuela, no son fuentes "históricamente puras", sino más bien testimonios de fe.

2.4. En los estertores del siglo XIX (1892) M. Kähler se levanta contra la Escuela liberal: establece la distinción entre el "historischer Jesus" y el "geschichtlicher und biblischer Christus", distinción que entra desde entonces en el vocabulario bíblico-teológico: El Jesús histórico y el Cristo del kerigma. Hay un fuerte viraje: del Jesús histórico sabemos muy poco; nuestra atención debe dirigirse al Cristo de la predicación.

2.5. Esta reacción se acentúa con la obra de W. Wrede acerca del "secreto mesiánico" (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markumsevangeliums", Göttingen, 1901). Para él Marcos no es un historiador, sino un teólogo que nos ofrece la visión de la Iglesia primitiva que creó la idea del "secreto" mantenido por Jesús en toda su vida acerca de su identidad. Considerado en su conjunto el evangelio de Marcos; afirma, no ofrece una imagen histórica de la vida real de Jesús. En este sentido el evangelio de Marcos pertenece a la historia del dogma" (o.c. 131).

Con Kähler y Wrede se establece una ruptura radical entre historia y kerigma: el interés de la fe debe centrarse en el kerigma ante la imposibilidad de un acceso al Jesús histórico. En esta forma, si la Escuela liberal quería reducir la teología a los *hechos brutos* de la historia, para la crítica sólo queda el kerigma como acceso a Jesús.

2.6. Todo este movimiento, a partir de Kähler, llega a un momento que, en cierta manera sintetiza y recoge los elementos acumulados y aporta otros nuevos con Rudolf Bultmann.

Mucho se ha escrito, y se escribirá todavía, acerca de este teólogo alemán que, junto con K. Barth, domina la teología protestante alemana entre las dos guerras, con fuertes repercusiones aun en nuestros días.

El nombre de R. Bultmann está íntimamente ligado a la Escuela de la Formgeschichte, de la que me ocuparé más adelante.

Recogiendo las conclusiones de la crítica radical, parte del presupuesto de que sobre el Jesús de la historia prácticamente nada sabemos. Jesús es un judío que ciertamente existió. Pero la Iglesia surgió del kerigma y no de su persona y actuación. Desde su horizonte luterano de fe, afirma que el Cristo que conocemos es el resultado de la creencia de la comunidad cristiana primitiva formada a partir de la pascua. El kerigma primitivo, que como palabra de Dios, anuncia la salvación en Cristo y nos interpela "aquí y ahora", está expresado en un lenguaje mítico, que es necesario "desmitificar". Bultmann describe así este elemento mítico: "Es mítico el modo de representación en el cual lo que no es de este mundo, lo divino, aparece como si fuera del mundo, como

humano; lo del más allá, como si fuera de acá; según esto, por ejemplo, la trascendencia de Dios es concebida como alejamiento espacial; un modo de representación en virtud del cual el culto es comprendido como una acción material que produce fuerzas que no son materiales" (Kerygma und Mythos, I, 22). O, en breves palabras del mismo Bultmann: "El mito objetiva el más allá en el más acá y en las cosas disponibles". Lo que el mito afirma, por tanto, no pertenece al campo de la objetividad y de lo concreto de la afirmación real; es, por eso, ahistórico, no acontecido como hecho ni demostrable como tal... Todas las afirmaciones neotestamentarias que proyectan el influjo de una fuerza sobrenatural fuera del mundo en el campo de los acontecimientos terrenos, que insertan una causalidad trascendente en la cadena causal de los acontecimientos del mundo e interrumpen su curso natural o psicológico". Hay un escepticismo total, especialmente frente a los milagros. Además, según Bultmann, no hay encarnación de Dios en el mundo, y todos los hechos de la historia de Cristo que tienden a demostrar alguna forma de trascendencia, carecen de valor histórico.

Una de las preocupaciones de Bultmann es la de la verdadera comprensión del Nuevo Testamento: cómo debe interpretar el kerigma el hombre moderno. Construye su hermenéutica partiendo del pensamiento de Dilthey, York de Wurtemberg y Schleiermacher quienes subrayan la importancia, para la inteligencia de los fenómenos históricos, del compromiso vital con la realidad que se quiere comprender, del "parentesco" que siempre debe existir entre el autor de una obra y su intérprete (cfr. R. Marlé: Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970, p. 72). A esto se añade la influencia de la filosofía de Heidegger cuyos principios adopta Bultmann. En esta forma, la interpretación ocurre cuando el intérprete y su autor tienen una misma relación vital con el asunto en cuestión, porque se hallan en una misma situación vital. Esta relación con la cosa de que trata el texto o sobre la que surge el problema es la premisa necesaria para la comprensión (cf. Bultmann: Glauben und Verstehen, II, 217). Aquí entran en juego los elementos de la comprensión y "la precomprensión": "sin la precomprensión, no hay comprensión". Para que me pueda plantear una cuestión, debo tener un pre-conocimiento de la cosa sobre la cual me pregunto algo. Un temperamento a-musical, por ejemplo, no podrá nunca preguntar al mundo de la música. Sólo en cuanto los asuntos por los que preguntamos son para nosotros mismos problema, comienza el texto a hablarnos (cfr. D. Eickelschulte. art. condensado en "Selecciones de Teología", 20, 1966, 295). "El caso eminente de comprensión histórica se tiene cuando leemos un texto con el interés por las posibilidades de existencia humana que se manifiesta en la historia, posibilidades que, en cuanto tales, son también posibilidades de mi mismo existir. En otras palabras: cuando examino el texto desde el punto de vista de su comprensión de la existencia humana" (cfr. A. Vögtle, Revelación y Mito, Herder, Barcelona, 1965, p. 30).

2.7. *La Formgeschichte.*

Surge, entre las dos guerras, esta Escuela llamada a jugar un papel preponderante en el estudio de los evangelios sinópticos especialmente. Antes de referirme a este tema, permítaseme una breve digresión sobre

el papel que han desempeñado en este problema los biblistas católicos durante toda esta prolongada discusión.

A partir de la Encíclica *Providentissimus* de León XIII y con la tesonera labor del P. Lagrange y su equipo de trabajo, la ciencia bíblica católica entró en un período de investigación seria y metódica en el que, hasta entonces, debemos confesarlo, habían llevado la primacía los biblistas protestantes alemanes. La actitud de los católicos había sido principalmente defensiva, como fue, por ejemplo, el caso del concordismo en relación con las narraciones del Génesis. Para el estudio de los Evangelios primaban los criterios externos de autenticidad, testimonios de la antigüedad cristiana etc. y se partía del principio de la estricta "historicidad de los evangelios". Con no pocas dificultades y, a veces, con incomprendimientos, empezó el trabajo de los biblistas católicos animados por las orientaciones y estímulo de León XIII. Terciaron en la polémica sobre los diversos modos de resolver la cuestión sinóptica y se adentraron en el campo de los géneros literarios que empezaba a investigarse. Frente a los planteamientos de la Escuela liberal surgieron estudios como los comentarios del P. Lagrange a los evangelios, especialmente su comentario al Evangelio de San Marcos, mirado con recelo en algunos medios católicos de entonces. Con un serio criterio en que aparece su fe católica que no separa el Jesús histórico del Cristo de la fe, aparecieron célebres vidas de Cristo escritas por biblistas tan connotados como el P. Fillion y el P. Lebreton y el excelente estudio del P. Grandmaison: "Jesucristo". Quedan como testimonio de un laudable esfuerzo que contribuyó al esclarecimiento de algunos problemas, especialmente en el campo de los evangelios sinópticos. La última obra escrita en este sentido fue quizás la "Vida de Jesús" del distinguido biblista P. Andrés Fernández publicada en 1948. A partir de entonces, ningún biblista ha intentado obra similar.

En frente a la *Formgeschichte* predominó en el campo católico una cauta reserva: era necesario analizar cuidadosamente sus planteamientos para no aventurarse en un método que implicaba principios y conceptos que no podían aceptarse sin reservas. Con la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* se inicia una nueva etapa a la que me referiré más adelante.

¿Cómo Surge la Formgeschichte?

No podríamos decir que esta Escuela aparece sin una previa gestación, casi por generación espontánea; es fruto de todo un proceso. La crítica literaria y la crítica de las fuentes habían ido comprobando progresivamente que los Evangelios eran, ante todo, testimonios de fe y no escritos de tipo biográfico. Los elementos de crítica externa, como v. g. los testimonios de la antigüedad cristiana, iban pasando a un segundo plano, para dar lugar a la crítica histórica y literaria. Los trabajos de H. Gunkel sobre el Pentateuco y los Salmos, iniciados en 1888, empezaron a abrir un camino que llevaría a resultados muy positivos.

Desarrolla él ampliamente sus ideas en su libro "Kultur der Gegenwart" publicado en 1906 y más tarde en un artículo insertado en la colección: "Religion in Geschichte und Gegenwart" en 1913. Afirma que debemos superar la etapa de la mera crítica literaria para analizar los textos, y que es necesario partir de su contenido para reconstruir su ambiente original, comparando con todo lo que sabemos del Antiguo

Oriente, para hacer así revivir el medio ambiente y la psicología que explican la aparición de estos textos. Esto lo decía refiriéndose a textos del Pentateuco y los Salmos. Ahondando con gran paciencia y sagacidad logra identificar el género literario no sólo de piezas un poco largas como los salmos, sino también de dichos breves, como las *sagas* del Pentateuco. Encuentra que son trozos ligados a guerras, enfermedades, matrimonios, vida agrícola, instituciones. Todo esto forma lo que él llamó con frase que se ha vuelto técnica, el "Sitz im Leben", es decir, el punto de inserción en la vida de una colectividad o de un individuo. Cuando se ha logrado identificar este medio vital de las formas literarias, revive su estructura, se nos hace comprensible su intención, su sentido, su alcance. Cobran nueva vida y nuevo colorido.

Pasar de estos estudios al texto de los Evangelios era algo de esperar y, expirada la guerra de 1914, cuando volvió a las Universidades la calma necesaria, el paso se dio, y es uno de los importantes aportes de la ciencia bíblica entre las dos guerras.

Dio los primeros pasos K. L. Schmidt, que en 1919 publica su obra: "Der Rahmen der Geschichte Jesu" (El marco de la historia de Jesús). En el mismo año aparece el libro de M. Dibelius: "Die Formgeschichte des Evangeliums" a la que sigue en 1922 R. Bultmann con su clásica obra: "Die Geschichte der Synoptischen Tradition", cuya quinta edición apareció en 1961.

La cuestión se centró en los Evangelios Sinópticos, que K. L. Schmidt llama "kleine literatur" (literatura menor), libros populares para el culto y, por tanto, expresión de un hecho, de un movimiento religioso (cf. H. Zimmermann: Neutestamentliche Methodenlehre, ed. española: Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento, BAC, Madrid, 1969, p. 137). Aplicando el método analítico como un fino bisturí, se detectan pequeñas unidades literarias, "formas", que revelan los diversos estratos de composición. Se le ha comparado con la labor estratigráfica de los geólogos que identifican capas sucesivas en las formaciones. Sobre un estrato judaico, se identifica un estrato helenístico, y uno y otro se van aislando según su procedencia, o sea su "Sitz im Leben".

Las "Formas" dentro de los Evangelios se pueden dividir en dos grandes grupos capitales: Tradición literaria o sea: Tradición de Jesús; es el material discursivo sobre el cual trabaja más Bultmann. Y la Tradición de hechos históricos o Tradición sobre Jesús, en la que trabaja más Dibelius.

Quedaban así superados los esfuerzos de la crítica literaria y la crítica de las fuentes que habían llegado casi a un punto muerto: la teoría de las dos fuentes, en el problema de las mutuas relaciones de los Sinópticos, explicaba algunas cosas, pero quedaban interrogantes sin respuesta que llevaron a algunos a suponer un Proto-Marcos o Ur-Markus. Quedaba flotando una pregunta: ¿qué habrá detrás de Q y de Marcos? Los diferentes modos de enlazar los acontecimientos, las discrepancias y las grandes coincidencias, aquella "discors concordia" de que hablaba San Agustín, encontró una respuesta y una explicación al buscar las formas pre-elaboradas en el seno de la comunidad.

Así como Gunkel logró identificar el "Sitz im Leben" de las formas

en algunos libros del Antiguo Testamento, se procedió a identificar el medio vital de las formas de los Sinópticos. Se plantean las preguntas: ¿"Quién habla"? ¿"A quién se dirige"? ¿"Qué situación especial ha motivado esa predicación"? ¿"Qué contorno situacional presupone"? ¿"Qué intención guía al autor y qué fin se propone alcanzar"? Las respuestas nos conducen a descubrir el medio vital de cada forma. (cfr. Zimmermann, o.c. 186).

Se identifican así tres situaciones o encuadramientos para las "formas": a) el ambiente del *culto*, b) el ambiente de la *misión* y c) el ambiente de la *catequesis*. Colocada cada perícopa en su ambiente, queda abierto el camino para su interpretación.

Sin embargo, no se trata simplemente de un método de análisis literario, lo cual, sería fácilmente aceptable; hay en el fondo toda una filosofía y unos planteamientos básicos que hacen parte de la Escuela que por eso se ha llamado "Escuela de la Historia de las Formas".

El P. Benoit (*Exégèse et Théologie*, ed. Du Cerf, 1961, T. I, pp. 30ss) nos ofrece una excelente síntesis de esta Escuela:

"Se podrían agrupar bajo cuatro temas principales las tesis —por no decir postulados que la inspiran:

1. Una primera tesis de crítica *literaria*, que comporta dos puntos conexos:

a) negativamente: el cuadro redaccional, topográfico o cronológico, de nuestros evangelios es una creación tardía y de ningún valor;

b) positivamente: el estado primitivo de la tradición está representado por las "perícopas" que nacieron, circularon y evolucionaron según las leyes de la literatura popular

2. La segunda tesis es de crítica *histórica*: la Iglesia primitiva no fijó sus recuerdos sobre Jesús por una preocupación histórica, sino sólo para atender a las necesidades concretas de su vida y de su crecimiento; como, por ejemplo, para construir y edificar a los fieles, para convertir a nuevos adeptos, para discutir con los adversarios, judíos o no judíos, y finalmente y sobre todo para presentar a Jesús de acuerdo con la fe que él se tenía y el culto que se le rendía. Todos estos son motivos que no implican una preocupación de historia objetiva, sino que pueden estar en contra.

3. La tercera tesis reviste un carácter *sociológico*: los verdaderos autores de estas células primitivas de la tradición no son ni los redactores evangélicos, ni tal o cual personalidad apostólica u otra, sino los primeros cristianos, —en general, la "comunidad" primitiva. Este grupo social como tal, tomado colectivamente, ha creado y propagado la tradición evangélica.

4. Finalmente, en la base de todo esto hay una cuarta tesis de orden *filosófico*: es la filosofía de los siglos XVII y XVIII que implantó en los cerebros modernos la negación de lo sobrenatural. En particular la filosofía de Hegel que ha ejercido sobre el pensamiento alemán una influencia capital que perdura siempre. Esta filosofía está en la base de la crítica bíblica racionalista, comenzando por David Strauss —discípulo de Hegel— y su teoría mítica, de la cual son fieles herederos Dibelius y Bultmann".

De los postulados de la Formgeschichte se deducen las siguientes conclusiones:

a) Los evangelistas sinópticos no son propiamente autores, sino recopiladores de elementos nacidos en el seno de la comunidad;

b) Las tradiciones conservadas en las "formas" son fruto de la creatividad de la comunidad cristiana primitiva, a la que se atribuye gran fuerza creativa, a semejanza de las colectividades anónimas y a las fuerzas espontáneas que en estas comunidades amorfas dan origen a los mitos y al folklore;

c) La investigación llega sólo hasta identificar una comunidad creyente, pero no es posible el acceso hasta el acontecimiento en sí. Se crea así una brecha infranqueable entre kerigma y acontecimiento;

d) Resulta de ahí la primacía del kerigma sobre la historia y la comunidad pre-pascual sumida en una total oscuridad impenetrable.

Esta postura tan radical, mantenida especialmente por Bultmann y su escuela, ha encontrado reacciones entre los llamados "post-bulmanianos": hay un regreso al Jesús histórico, no en el sentido de la Escuela positivista, sino tomando elementos de la misma Formgeschichte y de la Redaktionsgeschichte a la que me referiré un poco más adelante. Se destaca entre ellos E. Käsemann, quien replanteó en cierta forma el problema en una conferencia pronunciada en 1953 y que corre publicada en la edición española de su obra "Exegetische Versuche und Besinnungen" con el título "Ensayos Exegéticos" (Cristiandad, Salamanca, 1978, pp. 159-189): "El problema del Jesús histórico". Sin detenerme a analizar su posición quiero solamente tomar dos breves apartes de su conferencia que nos muestran hacia dónde apunta: "La ciencia progresa a golpe de anátesis y las afirmaciones radicales de Bultmann están exigiendo precisamente una reacción. Pero, además, estamos todos sin excepción preocupados actualmente por el problema de una comprensión adecuada de la historia (Geschichte) y de la historicidad, que para el teólogo tiene que concretarse necesaria y ejemplarmente en la cuestión del Jesús histórico y de su significación para la fe. Hay particularmente tres puntos de ataque que desafían a la crítica: en primer lugar, se intenta demostrar que los sinópticos encierran mucho más de tradición auténtica que lo que quería reconocer la parte adversaria. En segundo lugar, se defiende especialmente la fiabilidad, si no de toda la tradición de los evangelios, si al menos de la antigua, la que se refiere a la pasión y a la pascua. En ambos casos se busca oponerse a una separación, o incluso a una antítesis, entre el kerigma y la tradición; se querría mantener fundamentalmente que el kerigma incluye también la transmisión de los hechos, tal como fueron entregados por la tradición. Y en tercer lugar, se ha llegado a la concepción sistemática de una historia de la salvación paralela a la historia del mundo, inserta en ella, pero que sin embargo puede considerarse aparte y posee sus propias leyes y su propia continuidad, y que está representada en la historia de la fe y de la Iglesia como el mundo nuevo de Dios" (o.c. 160s). Y un poco más adelante dice: "existen por lo menos en la tradición sinóptica unos cuantos elementos que el historiador, si quiere seguir siendo realmente historiador, tiene

que reconocer sencillamente como auténticos. En mi opinión, se trata de señalar que de la oscuridad de la historia (Historie) de Jesús brotan ciertos rasgos característicos de su predicación, perceptibles con una relativa exactitud, y que la cristiandad primitiva asoció a su propio mensaje. La problemática de nuestra cuestión consiste en que el Señor elevado ha sustituido casi por completo a la imagen del Señor terreno, mas a pesar de ello la comunidad afirma la identidad de ambos... La cuestión del Jesús histórico es legítimamente la de la continuidad del evangelio en la discontinuidad de los tiempos y en la variación del kerigma. La predicación de la Iglesia no puede hacerse en forma anónima. No concierne a una persona, sino a un mensaje. Pero el evangelio en sí mismo no es anónimo, si no queremos que conduzca al moralismo a la mística. El evangelio está ligado a aquel que se reveló a los suyos como el Señor, antes y después de la Pascua, colocándose delante de un Dios cercano y por eso mismo en la libertad y responsabilidad de la fe" (p. 188). Como se ve, es clara la preocupación de buscar una continuidad entre situación pre-pascual y post-pascual, entre la predicación de Jesús y la fe de la comunidad pascual. Quizás no carece de interés el breve párrafo que cito con el que J. Robinson termina su estudio: "Le Kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire": No se trata de reemplazar el kerigma por la predicación del Jesús histórico, menos aún se trata de demostrar históricamente la verdad del kerigma. Se trata, más bien, de probar por la crítica interna la legitimidad del recurso a Jesús que el kerigma reivindica paso por paso. Esta tarea no puede llevarse a buen término sino si el contenido de la concepción que el Jesús histórico tiene de la existencia, es elaborada y comparada con la concepción de la existencia contenida implícitamente en el kerigma" (o.c. 143).

Esto es ya situar la discusión en un plano diferente al de Bultmann, pero no puede considerarse negativo todo cuanto ha logrado la Formgeschichte; el método, como tal, y las comprobaciones logradas para identificar pericopas y su inserción vital ha ayudado grandemente para conocer mejor la realidad de la primera comunidad cristiana. Podemos enumerar las siguientes:

a) En primer lugar, quizás sin quererlo expresamente, ha venido a poner de relieve la importancia de la tradición oral: el evangelio predicado es anterior al evangelio escrito. Si los evangelios sólo empezaron a aparecer después del año 60 y los primeros escritos paulinos deben situarse alrededor del año 50, hemos de concluir que la comunidad cristiana no se construyó sobre la base de documentos escritos, sino sobre la autoridad de los "ministros de la Palabra" y así subsistió por cerca de tres décadas. Al aparecer el evangelio de Marcos, o el Mateo aramaico, ya las comunidades eran florecientes y algunas afrontaban problemas que pueden identificarse a través de lo que la Redaktionsgeschichte nos ha permitido descubrir.

b) Al identificar los tres ambientes en que se formó el kerigma, se puede llegar hasta identificar algunas características de esa primera comunidad que aparece como un organismo vivo y actuante, no tan amorfo y primitivo como se pretendía suponer.

c) Dentro del género literario "evangelio" se logran identificar di-

versos géneros literarios, lo cual tiene efectos muy efectivos para la exégesis.

3. La Redaktionsgeschichte

La labor investigativa no se detiene y forzosamente hemos de reconocer el puesto de pioneros a los teólogos alemanes, no sólo los de la Iglesia Reformada, sino también los católicos que han tomado posición muy definida y respetable. Por eso era de esperar que se dieran nuevos pasos en el tema de que hemos venido ocupándonos.

No acababa de convencer la tarea de meros "recopiladores" que la Formgeschichte atribuye a los evangelistas sinópticos, ni aparecía muy claro por qué la comunidad pre-pascual se esfuma en la investigación y la post-pascual se considera como un conjunto amorfo y primitivo. Tres teólogos alemanes abrieron el paso con el nuevo planteamiento de la "Historia de la Redacción" (Redaktionsgeschichte): inicia el trabajo Hans Conzelmann con su estudio sobre Lucas: "Die Mitte der Zeit" en 1954 (edición española traducción de la 5a. alemana, con el título: "El Centro del Tiempo", ed. FAX, 1974).

Casi al mismo tiempo Willie Marxsen aparece con su tesis sobre Marcos que publica en 1956 con el título: "Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte" (editado en español con el título: "El evangelista Marcos", Salamanca, 1981). Finalmente, en 1959 W. Trilling publica su libro: "Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus Evangeliums" (ed. española: "El verdadero Israel. La teología de Mateo", Ed. FAX, trad. de la 3a. edición alemana, 1974).

La intención de este nuevo enfoque la concreta Conzelmann en estas breves palabras: "El proceso de formación de los evangelios se manifiesta como un rellenar el marco kerigmático propuesto, con los materiales narrativos referentes a Jesús y las palabras del Señor que fueron transmitidas. Esta es una manera ya anticuada de entender las cosas. Pero hay que precisarla más si queremos investigar con mayor agudeza que antes, la comprensión del kerigma de cada *evangelista*" (o.c. 25).

Los problemas analizados en forma diferente en los anteriores estudios sobre la "Cuestión sinóptica", especialmente adiciones notables o también notorias omisiones, como en el caso de Lucas; las trasposiciones, como el gran inciso de Lucas comparado con el texto de Marcos, las reducciones de dos narraciones, los sumarios, etc. hacían ver que en el fondo había una actividad de cada evangelista y una intención determinada. Ya anteriormente, al derrumbarse la idea de Marcos como fuente histórica, se pensó en Lucas, como el historiador de Jesús. En esta forma fueron analizándose inquietudes que culminaron en la "Historia de la Redacción".

La "Historia de la Redacción" devuelve a cada evangelista su carácter de autor y no de mero "recopilador" ("Sammler") como los llamó Dibelius. El estudio detenido permite descubrir la intención de cada uno y el pensamiento o "tesis" que quiso desarrollar con el material que la tradición eclesial ponía en sus manos.

a) El evangelista hace una *selección* del material que tiene a su disposición. Este procedimiento es evidente comparando los textos evan-

gólicos: primacía de los discursos y abreviación de los hechos, en Mateo; preferencia por los hechos y brevedad de los discursos en Marcos; omisiones notables, elementos nuevos, trasposiciones significativas, en Lucas.

b) Organización de los elementos con una finalidad determinada. Es fácil detectar en Lucas la tesis que desarrolló en su obra formada por el Evangelio y el libro de los Hechos: hay un proyecto de Dios que está en marcha en la historia y su centro es Cristo. Coincide con los planteamientos de Cullmann en su obra "Christ et le Temps" (Delachaux & Nestlé, 1957).

En Mateo, su distribución en cinco grupos de hechos y palabras, la insistencia en que Jesús no ha venido "a abolir la ley, sino a perfeccionarla" y muchos otros indicios, dan a entender la intención de Mateo de presentar a la Iglesia como el "nuevo pueblo de Dios", o "el verdadero Israel".

Más difícil es el caso de Marcos por falta de término de comparación. La actividad se centra en Galilea, lugar de la presencia temporal de Jesús y de reencuentro con el resucitado. Es de los tres el que más se ajusta al género "evangelio": el mensaje sobre Jesús. Su vida misma es una predicación y un anuncio del Reino. La intención es más kerigmática que biográfica.

c) Cada evangelista ha tenido ante sus ojos circunstancias especiales de la Iglesia en el momento de la composición de cada evangelio. Así Mateo se enfrenta con el problema del retraso de la parusía y se ve obligado a acomodar la concepción escatológica original a un tiempo que se prolonga. Centra su análisis en el "manifiesto" contenido en Mt 28, 28-29 y luego en el análisis de tres secciones importantes: la crisis de Israel, Mt 21-23; el verdadero Israel, Mt 10, 5b-6; 15, 24; tercero: la Torah del verdadero Israel, Mt 5, 17-20.

Conzelmann encuentra la clave de la concepción de la historia de la salvación en Luc 16, 16: "La Ley y los profetas llegan hasta Juan; desde allí comienza a anunciarse la buena nueva del Reino de Dios". Lucas tiene ante sus ojos a los gentiles, de los cuales él proviene y muestra la apertura universal del Evangelio.

Marcos parece haber contemplado ya el peligro de una gnosis cristiana que desdibujaba la imagen histórica de Jesús y eso explicaría el tono de su Evangelio.

Los aportes de la "Historia de la Redacción" han sido muy positivos, especialmente en cuanto nos hace ver una "teología" de cada evangelio, una determinada visión de Jesús de Nazaret. Corre el riesgo, que no siempre se ha evitado, de no valorar sino el aspecto teológico, relegando a un lugar secundario el elemento histórico, ciertamente presente en cada uno de los sinópticos.

4. Posición de la Exégesis Católica

Ya la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* de 1943 había dado un estímulo a la investigación bíblica católica que para entonces había cosechado ya frutos muy sazonados. Sin embargo, todavía vacilaban algunos frente a los nuevos métodos de la *Formgeschichte*. Fue entonces cuando apareció la Instrucción "Sancta Mater Ecclesia" de la Pontificia

Comisión Bíblica de 21 de Abril de 1964, que fijó un derrotero muy claro a los católicos. Dada su importancia quiero transcribir la parte pertinente: "Donde convenga, será lícito al exégeta examinar los eventuales elementos positivos ofrecidos por el 'método de la historia de las formas', empleándolo debidamente para un más amplio entendimiento de los Evangelios. Lo hará, sin embargo, con cautela, pues con frecuencia el mencionado método está implicado con principios filosóficos y teológicos no admisibles, que vician muchas veces tanto el método mismo como sus conclusiones en materia literaria. De hecho algunos fautores de este método, movidos por prejuicios racionalistas, rehusan reconocer la existencia del orden sobrenatural y la intervención de un Dios personal en el mundo, realizada mediante la revelación propiamente dicha, y asimismo la posibilidad de los milagros y profecías. Otros parten de una falsa noción de fe, como si ésta no cuidase de las verdades históricas o fuera con ellas incompatible. Otros niegan a priori el valor e índole histórica de los documentos de la Revelación. Otros, finalmente, no apreciando la autoridad de los Apóstoles, en cuanto testigos de Cristo, ni su influjo y oficio en la comunidad primitiva, exageran el poder creador de dicha comunidad. Todas estas cosas no sólo son contrarias a la doctrina católica, sino que también carecen de fundamento científico y se apartan de los rectos principios del método histórico".

A esto mismo hace referencia la Constitución Dogmática "Dei Verbum" con estas palabras: "La Santa Madre Iglesia ha mantenido y mantiene con firmeza y máxima constancia que los cuatro Evangelios, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente hasta el día de la Ascensión. Después de este día, los Apóstoles comunicaron a sus oyentes esos dichos y hechos con la mayor comprensión que les daban la resurrección gloriosa de Cristo y la enseñanza del Espíritu de la verdad. Los autores sagrados compusieron los cuatro Evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas Iglesias, conservando siempre el estilo de la proclamación: así nos transmitieron datos auténticos y genuinos acerca de Jesús. Sacándolo de su memoria o del testimonio de los que 'asistieron desde el principio y fueron ministros de la palabra', lo escribieron para que conociéramos la 'verdad' de lo que nos enseñaban".

Siguiendo estas sabias pautas del Magisterio y aplicando cuidadosamente las técnicas tanto de la Formgeschichte como de la Redaktionsgeschichte, un buen número de biblistas católicos han situado con rigor científico el tema del Jesús histórico dentro de un marco histórico-dogmático a cubierto de toda duda.

Como sería largo entrar en detalles, enumeraré algunos de los principales resultados de esta investigación por parte de los biblistas católicos:

a) Carece de fundamento sólido la afirmación de que la comunidad post-pascual fuera algo amorfo y primitivo: estaba suficientemente estructurada pues reposaba sobre la autoridad de "los Doce". No hay lugar para aplicarle lo que se afirma de las comunidades primitivas.

b) Heinz Schürmann ha emprendido un serio estudio, empleando las herramientas de la Formgeschichte y ha logrado demostrar que coza

sus métodos es posible un acceso a la comunidad pre-pascual. Esta comunidad era un grupo netamente diferenciado, con situación y comportamientos propios que le hacían claramente reconocible. Su situación vital tanto interna, pues sin alguna forma de "fe" en Jesús no se entiende el "seguimiento", como la situación vital externa que permitía identificarla, como aparece por los Evangelios mismos.

c) Reciben una misión de ir a predicar a los sitios a donde iba a llegar luego Jesús, lo que exige por parte de Jesús una actividad para prepararles a esta misión, de donde provienen, sin duda, no pocos "logia". Esto se nota en sentencias de una forma muy definida y fácil de retener. (cf. Schürmann, *Die Vorösterlichen Anfänge der Logien Tradition. Versuch eines Formgeschichtlichen Zuges zum Leben Jesu*, Berlín, 1962. Condensado en "Selecciones de Teología" 33-1970, 17-28).

El P. De la Potterie en su artículo "Come impostare oggi il problema del Gesu storico" (*Civiltà Cattolica*, 120, 1969, II, 447-463) recorre una doble vía con excelentes resultados: una *analítica* del Cristo de los Evangelios al Jesús histórico: ir del Evangelio a las fuentes y de las fuentes a Jesús. Con este análisis puede llegarse a los últimos estratos de la tradición con la ayuda de varios criterios muy bien seleccionados y admitidos generalmente por la crítica, a saber:

— Criterio del testimonio múltiple: ha de tenerse por auténtico el dato que se encuentra en todas o en casi todas las fuentes de los sinópticos.

— Criterio de la semejanza o discontinuidad: deben considerarse auténticos los elementos evangélicos (palabras de Jesús sobre todo) que sean irreductibles a las concepciones del judaísmo o a las de la tradición posterior de la Iglesia, especialmente judeo-cristiana. Es éste, por ejemplo, el caso del término "Abba" usado por Jesús.

— Criterio de la conformidad o continuidad: se trata esencialmente de verificar la coherencia de una palabra o hecho de Jesús con el ambiente palestinese y con su personal y concreta situación vital, pero sobre todo con las características fundamentales de su mensaje.

Una *vía de interpretación*, del Jesús histórico al Cristo de los Evangelios: es un paso hermenéutico en el que se escuche la resonancia cristológica, mesiánica y escatológica del mensaje de Jesús, para escuchar luego la voz de la comunidad pascual y la redacción de los evangelistas. Es un adentrarse en la "historia de las tradiciones" con riquísimos resultados.

El P. Latourelle (o.c. 223s) enuncia una serie de conclusiones que se derivan de todo este procedimiento. Después de enumerar esos estudios con sus conclusiones advierte cómo en la actualidad no puede admitirse la frase de Bultmann: "De Jesús de Nazaret no se sabe nada, o casi nada". Y añade: "Después de los estudios recientes que se han venido haciendo desde el año 1950 sobre los criterios de autenticidad histórica no es posible sostener ya esa actitud de los maestros de la sospecha, ya que va en contra de los argumentos mismos de la historia. Hay que dar la vuelta a las posiciones y decir: *In dubiis stat traditio*. En otras palabras, el peso de la prueba recae, no ya sobre los que reconocen a Jesús en el origen de las palabras y de las acciones que se conservan en los evan-

gelios, sino en aquellos que las consideran interpolaciones de la Iglesia primitiva" (o.c. 237).

5. La "Nueva Hermenéutica"

La hermenéutica ha pasado hoy a un primer plano en las disciplinas bíblicas y teológicas. De ella dice R. Lapointe (Bulletin de Théologie Biblique, II, Juin 1972, 2, 107) que tiene un ámbito tan vasto, casi indefinido, y una complejidad tal, que un solo investigador no alcanza a dominarla: es una cuestión interdisciplinar en que están interesadas a la vez la filosofía, la teología, la exégesis, la crítica literaria y las ciencias humanas en general. Desde Schleiermacher las tesis y posiciones se han ido sucediendo, pasando por Dilthey, hasta los complejos planteamientos de hoy.

Por esta razón me referiré sólo a la llamada "Nueva Hermenéutica", que ha surgido precisamente alrededor del problema del Jesús histórico. De ella dice Latourelle que se ha convertido en un nuevo sistema teológico y que su atención recae, ante todo, en la decisión existencial y en la comunicabilidad de la revelación al hombre de hoy (o.c. 66).

Aunque Fuchs y Ebeling se consideran como las principales figuras de esta escuela, puede considerarse a J. Robinson como el padre e iniciador que dio nombre al movimiento con su obra "The New Hermeneutic. New Frontiers in Theology" (New York, 1964). La gran idea de esta escuela, según él, es la interpretación de la S. Escritura a través de la interrelación de la existencia. Leer la Biblia no ha de consistir tanto en tratar de *comprenderla*, como de dejarla *hablar*; es, por tanto, menos una operación intelectual que el impacto del lenguaje mismo (Robinson, o.c. 53-54).

Los trabajos de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Bultmann y Gadamér son pistas que llevan a descubrir una nueva concepción de la historia y de la existencia humana. El Jesús histórico de los Evangelios no está aislado del kerigma. Si se impone una nueva investigación es porque el propio kerigma está proclamando la importancia decisiva de la persona histórica de Jesús. "Se trata de verificar si el sentido de la existencia que el kerigma relaciona con la persona de Jesús está en conformidad con el sentido de la existencia que la historiografía descubre en el Jesús histórico. La historia no puede establecer que el kerigma es verdadero, sino que la decisión existencial ante el kerigma es una decisión existencial ante Jesús" (Robinson, o.c. 86).

Esta "Nueva Hermenéutica" significa un paso adelante con relación a R. Bultmann: éste se inspira en el pensamiento expresado por Heidegger en su obra "Sein und Zeit"; la Nueva Hermenéutica toma los elementos del "segundo Heidegger que atribuye al lenguaje una función de interrelación: su misión es provocar y llevar a una decisión; el ser y el lenguaje están íntimamente unidos (cf. Richard E. Palmer: Hermeneutics, Evanston, 1969: Heidegger's later contribution to hermeneutical theory, 140-161). Para Fuchs y Ebeling el acontecimiento y el lenguaje van juntos: hablan del "acontecimiento del lenguaje" o del "acontecimiento de la palabra". "No se alcanza la esencia de la palabra interrogándose por la esencia de su contenido, dice Ebeling, sino interrogándose por lo que la

palabra opera, por lo que engendra, por el porvenir que abre" (L'essence de la foi chrétienne, París, 1970, 216).

Cuando esta palabra es "palabra de Dios", abre al hombre un gran porvenir, cambia al mundo. La palabra de Cristo es un "acontecimiento de lenguaje que genera fe y amor. Fuchs llega hasta una verdadera concepción cristológica del lenguaje al afirmar que su autenticidad consiste en ajustarse a la predicación del amor de Jesús. Así entendida, la hermenéutica viene a ser la "doctrina del lenguaje de la fe" (cf. I. Mancini, *Hermenéutica*, en: Nueva Enciclopedia de Teología, 639).

Latourelle señala algunas consecuencias que se derivan de esta hermenéutica para la interpretación del Nuevo Testamento (o.c. 67s):

a) En la tesis de Bultmann la existencia interpreta el texto y esta interpretación lleva a la desmitificación; para la Nueva Hermenéutica el texto interpreta la existencia y esa interpretación debe llevar a la conversión. No es el hombre el que juzga el texto, sino el texto el que juzga la existencia humana.

b) La tarea de la hermenéutica consiste en transformar la palabra del pasado, fijada en un texto, en una palabra viva, actual, que nos debe seguir interpelando. Es el tránsito de la palabra revelada a la palabra predicada. "Se dedica a buscar el acontecimiento de la palabra en su estado nativo, 'en la fuente'. Por tanto, tiene que eliminar todos los elementos que entorpecen o limitan el texto (elementos míticos, relativos a una época) para que pueda desempeñar su función primera, que es la de conducir al lector a la experiencia que lo engendró.

c) El lenguaje auténtico tiene más un valor de interpelación que de información. Como se trata de un texto religioso, hay que situarse frente a él hasta percibir el acontecimiento del lenguaje que lo suscitó y llegar a una decisión que cuestione el sentido mismo de nuestra existencia. De ahí sale la decisión de fe, que no es una adhesión a un conjunto de proposiciones, sino una luz que ilumina toda la realidad y transforma la actitud del hombre.

En este sentido hay una gran diferencia entre la posición de la Nueva Hermenéutica y la de Bultmann: mientras que para éste del Jesús histórico no importa más que el hecho de su existencia y de su muerte en la cruz, para la Nueva Hermenéutica existe una continuidad entre el kerigma y la predicación de Jesús. "Si antes interpretábamos al Jesús histórico con la ayuda del kerigma cristiano primitivo, hoy interpretamos ese kerigma con la ayuda del Jesús histórico; las dos direcciones de la interpretación se complementan entre sí" (Fusch, *Zur Frage nach den historischen Jesu*, citado por Latourelle).

Dos puntos débiles anota Latourelle en la Nueva Hermenéutica: es el primero el excesivo acento en el papel interpelativo de la palabra, con desmedro de su función informativa. Los Evangelios no sólo nos interpelan, sino que a la vez nos informan sobre la vida, el mensaje, la pasión, muerte y resurrección de Jesús como acontecimientos salvíficos. La fe es decisión, pero también es asentimiento. En el fondo de esta posición se alcanza a percibir la noción luterana de fe.

El segundo punto débil, también con fuerte colorido de la teología de la Reforma, es la infravaloración de los sacramentos como lugar de

encuentro actual y personal con Cristo. Ciertamente la palabra de Jesús lo hace presente en nuestra vida, pero no se agota allí nuestra fe.

Cabe hacer notar un tercer punto débil desde la eclesiología: prima la relación personal del creyente con Dios, basada en la "sola Scriptura" la mediación eclesial no aparece y mucho menos, como era de esperar, la del magisterio.

Así vemos que esta Nueva Hermenéutica tiene elementos muy valiosos que podemos aprovechar, corrigiendo las deficiencias anotadas.

6. Repercusiones de esta Hermenéutica en América Latina

Formulo algunas observaciones sobre este punto para que sean sometidas luego al diálogo que enriquecerá y, en el caso necesario, rectificará mis apreciaciones. No me referiré a la totalidad de lo que se ha escrito en América Latina, que ya va siendo abundante, aunque de desigual valor. Confieso que no he tenido tiempo para adentrarme, como quisiera, en la lectura y estudio de toda esa bibliografía; por eso mis observaciones se limitarán principalmente a algunos aspectos generales y algunos puntos de la doctrina de Leonardo Boff y de Jon Sobrino.

El solo examen de la bibliografía que se cita en los trabajos de los más destacados autores latinoamericanos muestra un abundante recurso a teólogos alemanes, lo cual es, por otra parte, comprensible, ya que no puede desconocerse el papel de la teología alemana en el problema cristológico, como en muchos otros. Al examinar con detención opiniones y escritos se nota alguna huella, más o menos profunda del pensamiento alemán, no siempre del lado católico.

Es laudable que se hagan esfuerzos de reflexión teológica en nuestra América, porque ello es un valioso aporte a la teología, dentro de un sano pluralismo. En este sentido es alentador el surgir de centros de reflexión y de enseñanza teológica en nuestro continente, que están llamados a jugar un importante papel en el quehacer teológico. Ello implica la exigencia de una doble fidelidad: a la Palabra de Dios y a la Iglesia, su fiel guardiana. Esta doble fidelidad en manera alguna está reñida con un serio trabajo científico.

Estos son algunos puntos sobre los cuales quisiera formular algunos breves comentarios:

6.1. Boff (Jesús Cristo Libertador, 3a. ed. Editora Vozes, Petrópolis, 1972, 57s) señala algunas características del horizonte desde el cual lee la cristología:

a) Primacía del elemento antropológico sobre el eclesiológico. Este planteamiento está claramente en la línea de "Iglesia popular" y debe analizarse con los criterios que sobre este tema se han planteado, especialmente en Puebla. Esta primacía de lo antropológico sobre lo eclesial permite actitudes que se acercan a la posición protestante de la "sola Scriptura sui ipsius interpres", como se ve en la práctica de algunas comunidades de base que en la práctica han caído en el libre examen protestante.

b) Primacía del elemento crítico sobre el dogmático. Es un principio que pone entre paréntesis, cuando no deja a un lado, la autoridad magisterial de la Iglesia. El dar la primacía a la crítica, como lo hace la

teología protestante, conduce a una ruptura de la unidad de fe.

c) Primacía de lo social sobre lo personal: en cuanto a que la Iglesia no debe estar ausente con su doctrina en los múltiples problemas que afectan a las comunidades, este principio es claro. Pero es importante fijar muy bien el alcance de la expresión "social" que puede prestarse a ambigüedades.

6.2. El horizonte desde donde se hace la hermenéutica es la "praxis": una hermenéutica "práctica" según la expresión de Jon Sobrino (Cristología desde América Latina, p. 30). Esta praxis se entiende en sentido político con marcado acento de lucha de clases en sentido marxista. Esta praxis es el horizonte desde el cual y dentro del cual se capta únicamente la intención y la acción socio-política de Jesús. La realidad se comprende haciéndola, es decir, el medio normal del conocimiento es la praxis. "El discurso teológico, desde la perspectiva de la liberación, privilegia la praxis cristiana de la liberación como matriz hermenéutica, primera palabra teológica y primer momento de interpretación y re-lectura de la Palabra del Señor" (Raúl Vidales, citado por B. Kloppenburg, Iglesia Popular, p. 55).

En general puede decirse que la "pre-comprensión" de tipo político que nace de la "praxis" determina demasiado la hermenéutica y llega en algunos casos a algún tipo de manipulación de los textos. Los intentos de una lectura "latinoamericana" del Evangelio corren este riesgo de manipulación y no siempre logran evitarlo.

7. Conclusión

Para terminar, permítaseme una sencilla y breve reflexión. Este recorrido cristológico a través de dos siglos de controversias en nuestro mundo moderno nos ha permitido revivir el desafío de la pregunta del Señor: ¿"Quién dicen los hombres que soy yo? Y vosotros, ¿quién decís que soy"? El Papa dijo en Puebla que "de una sólida cristología tiene que venir la luz sobre tantos temas y cuestiones doctrinales y pastorales" que la Iglesia debe afrontar. Este Evangelio: "Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo" con todo su profundo contenido, es el que tiene que orientar nuestra actividad.

A nosotros que tenemos la "missio docendi" en los centros de formación teológica y, en primer lugar a los Obispos como maestros, corresponde velar para que aquellas "relecturas" del Evangelio de que habla el Papa en su discurso inaugural de Puebla, "resultado de especulaciones teóricas más bien que de auténtica meditación de la palabra de Dios" no vayan a causar entre los fieles "confusión al apartarse de los criterios centrales de la fe de la Iglesia" y no caer "en la temeridad de comunicarla, a manera de catequesis, a las comunidades cristianas".

Y, citando una vez más al Papa: "Desde esta fe en Cristo, desde el seno de la Iglesia, somos capaces de servir al hombre, a nuestros pueblos, de penetrar con el Evangelio su cultura, transformar los corazones, humanizar sistemas y estructuras".

No podemos aceptar que una "pre-comprensión" exclusivamente práctica y política parcialice la visión de Jesús el Cristo y la empobrezca hasta hacer de él un subversivo y un revolucionario.

La Historia de Dios con la Humanidad

Historia de Unidad

Mons. Klaus Hemmerle,

Obispo de Aquisgrán (Alemania)

¿Hay un problema, hay un anhelo, existe UNA experiencia fundamental de nuestro tiempo?

A primera vista parece que se tratara sobre todo de la LIBERTAD. Formas de opresiones y alienaciones, violencias y dependencias dominan la vida. No se quiere aceptar más el hecho de que unos puedan desarrollarse libremente y otros, en cambio, sean obstaculizados. Por todas partes surgen ideologías, teologías y movimientos de liberación.

También otra palabra nos viene a la mente cuando pensamos en nuestro tiempo: la palabra FUTURO. Jamás se pudo programar y calcular tan ampliamente el futuro. Pero al mismo tiempo el MIEDO AL FUTURO, probablemente jamás había sido más grande. ¿Por qué junto a los medios para construir el futuro, aumentan también los medios para destruirlo? ¿Destruiremos mañana todo aquello que hoy estamos creando? ¿O extraeremos las potencialidades de vida de la naturaleza y de la humanidad a través del crecimiento de nuestra técnica? ¿O nos creamos en cambio un paraíso del consumismo que, si bien satisface todos nuestros deseos, sin embargo nos deja el corazón vacío?

Junto a la palabra futuro, se nos presenta una tercera palabra que da un nombre a la fatiga y a las esperanzas de los hombres de hoy: la palabra SENTIDO. Unos se preguntan desanimados qué sentido tiene toda realidad. Otros se refugian en la evasión y buscan en sueños y fantasías este sentido que no encuentran en sus existencias. Otros no esperan encontrar más este sentido y destruyen con violencia todo lo que las generaciones pasadas construyeron. Igualmente no debemos ignorar a aquéllos que valientes y llenos de esperanza, buscan el sentido que libera verdaderamente y abre un futuro.

Sin embargo creo que no debemos detenernos en estas tres palabras. En ellas está implícita una cuarta palabra, o mejor, la primera de todas y es: UNIDAD.

¿Por qué libertad y liberación llagan a ser un problema que preocupa? ¿No existían acaso también en el pasado opresiones y esclavitud?. El elemento nuevo de nuestra situación es éste: la humanidad es cada vez más unidad, vivimos con la conciencia del conjunto. Pero si un pueblo, un grupo, una clase, no permite que los demás puedan desarrollarse libremente, si no participan todos en la vida del conjunto, entonces la vida llega a ser insoportable. Sólo si universalmente y en el interior de toda

sociedad encontramos aquella unidad en la que cada uno convive con todos de tal modo que todos puedan desarrollarse, el problema de la libertad se resuelve. Sólo la verdadera unidad garantiza la verdadera libertad.

Y es esta dimensión del desarrollo, es decir la dimensión-humanidad, que hace tan explosivo el problema del futuro. Existe sólo el futuro indivisible de toda la humanidad. El futuro de una parte sola no es futuro verdadero, no es futuro humano. El futuro real existe solamente en aquella unidad que hace vivir a todos juntos, que permite a todos desarrollarse.

La pregunta del SENTIDO (de la vida) por lo tanto, es la pregunta sobre aquello que, desde dentro, mantiene todo unido. En nuestra sociedad, aún con medios de comunicación tan avanzados, muchos se encuentran solos, replegados sobre sí mismos, a muchos les falta el encuentro, el diálogo. Más aún, también un diálogo que sea un simple intercambio de banalidades, no conduce a sentir el sentido de la vida. Debemos encontrar la palabra que nos es común, que nos abre el sentido de todo, y al mismo tiempo nos hace hablar los unos con los otros, nos abre los unos a los otros. Sólo la palabra que crea la verdadera unidad, da sentido a la vida.

Un individualismo que hace de la sociedad solamente la suma de individuos aislados, o un colectivismo que hace desaparecer a la persona en un programa impuesto desde fuera, son los dos extremos que contrastan con aquella unidad que anhela el hombre. La humanidad está en la búsqueda de la verdadera unidad y ésta es, en fin, la característica fundamental de nuestra era. Si una palabra centra el corazón de nuestra época esta palabra es: unidad.

Al mismo tiempo es cierto que no hay ninguna realidad que esté más en el centro, más en la raíz, del testamento de Jesús: "que todos sean uno".

Por eso no es extraño que, como nunca, nazcan en la Iglesia personas, grupos y movimientos que viven para la unidad. Y esto no partiendo de una reflexión sobre las necesidades de la época. Más bien confirmando lo que a menudo ha sucedido en la historia de la Iglesia: personas que desean sólo abrirse a la llamada de Jesús y ponerse en su seguimiento, hacen nacer una nueva forma de vida según el Evangelio que proporciona —sin que esto se pudiese programar o intuir mínimamente antes— orientación para su tiempo, respuesta para los interrogantes de su época. Esto constituye un don para la Iglesia y para la humanidad, que en su camino hacia el tercer milenio está en búsqueda de una nueva comprensión y de una nueva vida de unidad.

A la luz de nuestra situación, por una parte, y de la exigencia de unidad que el Espíritu está suscitando en la Iglesia, resulta para aquéllos que con objetividad miran a la historia de la salvación, esta adquisición: la unidad no es sólo un tema de nuestro tiempo, sino el *tema fundamental de la historia de Dios con el hombre*. Más aún, podemos decir: *la historia de Dios con el hombre es la historia de la unidad*.

A continuación queremos precisamente profundizar esta tesis, siguiendo las líneas fundamentales del Antiguo y del Nuevo Testamento. No querría citar extensamente todos los pasajes de la Escritura que se

refieren al tema de la unidad. Más bien quisiera demostrar, partiendo de algunos puntos centrales, que el mensaje de las Sagradas Escrituras en su conjunto es mensaje de la unidad, que el designio de la creación y la redención es designio de unidad, que la historia de la salvación es historia de la unidad.

1. La Alianza de Dios con Israel: Alianza de Unidad

¿De qué se trata en la historia de Dios con Israel? ¿Dónde está el único centro desde el cual se puede descifrar todo lo que acontece y, por consiguiente, todo el mensaje del Antiguo Testamento? Los versículos 4-6 del capítulo 19 del Libro de Exodo, la palabra de Dios dirigida a Moisés en la cual Dios ofrece su alianza al pueblo, dan la respuesta: "Ya han visto cómo traté a Egipto y cómo los conduje a ustedes sobre alas de águila y los traje hasta mí. Ahora si escucharan mi voz y observarían mi alianza, serán mi propiedad exclusiva entre todos los pueblos, porque toda la tierra me pertenece. Ustedes serán para mí un reino de sacerdotes y una nación santa".

Lo original, aquello que hace sobresalir a la religión y la historia de Israel frente a la historia de los otros pueblos, se puede resumir en cuatro proposiciones:

1a. proposición: Dios ofrece una alianza. Por lo tanto no es sólo Aquél que, como el infinitamente más grande, unas veces se muestra benévolo y otras veces severo, por lo cual la religión sería la tentativa —movida por el temor— de obtener la benevolencia de Dios hacia el hombre. Dios es Aquél que dijo a Moisés su nombre: Yahvé, es decir: Soy Aquél que soy. Y esto significa: soy Aquél que está con ustedes, que los llevará y los acompañará, que siempre se dedica a ustedes.

El don más grande de este Dios es que El "desciende", que está cercano al pueblo, que se dedica a él como un esposo que ama a la esposa. Retorna siempre esta imagen en el anuncio profético de la alianza de Dios con su pueblo. Ciertamente, esta alianza no garantiza automáticamente la felicidad, sino un desafío al hombre para vivir por su parte la felicidad, la gratitud, la donación a Dios. La alianza es una relación recíproca. Es una alianza, es decir unidad, que ha sido instituída por Dios, pero que es también aceptada por el hombre e implica su cooperación.

2a. proposición: La alianza con Dios es alianza con el pueblo, más aún, sólo con ella comienza la existencia de este pueblo. El pueblo de Israel no se puede comprender como un producto de la historia milenaria de los pueblos, sino como un pueblo fundado y constituido inmediatamente por una intervención de Dios. Si Dios no hubiese hecho a Abraham la promesa, y si Abraham no se hubiese adherido con fe, Isaac no hubiera nacido, y no hubiera existido Israel, Jefe de este pueblo, cuyo nombre lleva. Pero la existencia de Israel estaba amenazada, más aún, estaba casi aniquilada bajo la esclavitud egipcia. Y solamente la llamada de Moisés y el éxodo de Egipto hicieron surgir a Israel a una nueva vida; más todavía, es desde entonces que por primera vez adquiere el carácter de un pueblo históricamente independiente. Ya sean los libros históricos

del Antiguo Testamento, o también la literatura profética y su reflejo, por ejemplo en los Salmos hacen ver claramente que Israel o es fiel como pueblo a la alianza de Dios, o no puede sostenerse como pueblo. En nuestro contexto esto es de suma importancia: Dios actúa, y su obra es ésta: reunir hombres, llevarlos a la unidad entre sí, conducirlos a una historia en común con El, el Dios que obra en la historia. Sólo en la unidad del pueblo con Dios, en la alianza con El, el pueblo encuentra aquella unidad entre sus miembros que lo hacen ser pueblo.

3a. proposición: El Dios que ofrece a Israel su alianza, no es solamente el Dios de un pueblo, sino el Dios a quien todo pertenece, el Dios del cielo y de la tierra.

Solamente con esta conciencia —que el Dios de Israel no es sólo el Dios de un pueblo, sino el único y verdadero Dios, Aquél a quien pertenece toda la historia y por lo tanto toda la humanidad— sólo con esta conciencia, la idea de una historia mundial y de una historia de la humanidad puede llegar a ser real. Si el Dios del cielo y de la tierra se manifiesta a UN pueblo, entonses surge inmediatamente la pregunta: ¿qué significa esto para el conjunto de los pueblos?, ¿qué significa esto para toda la humanidad?. Hemos escuchado la respuesta en aquella antigua palabra sobre la revelación de Dios a Israel: Israel llega a ser propiedad particular de Dios entre los pueblos, llega a ser su pueblo sacerdotal. Es la tarea de Israel hacer conocer el nombre de Dios con Dios y mantiene en esto su unidad étnica, entonces se mantiene vivo en el mundo el testimonio del poder, la fidelidad y la grandeza de este Dios. Este hecho nos hace dar de inmediato una primera mirada a la oración sacerdotale de Jesús, donde la unidad de los suyos aparece como El testimonio de que El es enviado por el Padre.

4a. proposición: La Ley de Dios para la alianza con su pueblo comprende dos pedidos fundamentales de la misma importancia: a) No tengan otro Dios! b) Compórtense los unos con los otros con esa misma fidelidad y honestidad, tengan entre ustedes los mismos sentimientos de la alianza que esperan de Dios y de la cual son deudores a Dios!

Los diez mandamientos de Dios que están escritos en las dos tablas de la Ley (Ex 20,1-21; Deut 5, 6-22), no sólo significan la consecuencia inmediata del ofrecimiento de la alianza por parte de Dios: su estructura y su contenido fundamental son también la espina dorsal de toda la religión y la historia de Israel.

Dios obra, Dios se dirige al pueblo. Sólo si este pueblo no tiene otro Dios (1er. mandamiento), sólo si consciente de la cercanía y poder de este Dios, santifica su nombre (2o. mandamiento), sólo si no considera absoluta la propia obra sino estima mayormente la obra de Dios y dedica, por lo tanto, tiempo para este Dios, para hacer fiesta comunitariamente delante de El (3er. Mandamiento), sólo entonces este Dios puede manifestarse en la vida del pueblo. Pero esto tiene consecuencias imprescindibles para la manera de vivir de este pueblo, para el modo con el cual sus miembros se tratan mutuamente. Es necesario honrar a los padres, no solo por un afecto humano sino porque, en el continuarse de las generaciones, florece el fruto prometido por Dios. La alianza pactada al co-

mienzo se perpetúa en la historia del pueblo de generación en generación. Por esto, la fidelidad a los padres y a la tradición es al mismo tiempo la clave para un futuro feliz (4o. mandamiento). Si Dios ha constituido y salvado la vida del pueblo, entonces la vida de cada miembro del pueblo es inviolable y no puede ser cancelada arbitrariamente (5o. mandamiento). Si Dios mantiene con fidelidad la alianza con su pueblo, entonces la alianza entre los hombres, el matrimonio, DEBE ser sagrado (6o. mandamiento). Si Dios da al pueblo las cosas necesarias para su vida y le prepara un tierra donde mana leche y miel, entonces los miembros del pueblo deben respetar y conservar los unos los bienes de los otros (7o. mandamiento). Si nosotros podemos abandonarnos a la palabra de Dios, entonces debemos poder abandonarnos también a la veracidad de la palabra que decimos los unos sobre los otros y los unos a los otros (8o. mandamiento). Esta actitud debe estar enraizada dentro. Es muy poco evitar solamente las roturas externas de este orden; debe ser vivido interiormente para poder imponerse exteriormente y llegar a ser un testimonio delante del mundo (9º y 10º mandamientos).

La inseparabilidad entre la relación vertical con Dios y la horizontal entre los hombres es la NOTA fundamental de la ética veterotestamentaria. La doble respuesta de Jesús sobre cuál es el mandamiento más importante (cfr. Mc 12,28-34) la pone de relieve claramente, poniendo en relación la Palabra sobre el amor de Dios (Deut 6,4 s), con la del amor al prójimo (1ev. 19,18). Pero ya el profeta Miqueas encuentra para aquello que está en el corazón de todos los profetas una fórmula clásica: no la abundancia de sacrificios exteriores reconcilia a Dios con el pueblo que ha abandonado la alianza, sino la reflexión sobre el núcleo central, y este núcleo central comprende la justa relación con Dios y de igual manera, más aún, primariamente, el sentido fraterno: "Hombre, se te ha enseñado aquello que es bueno y aquello que pide el Señor de ti: practicar la justicia, amar la piedad, caminar humildemente con tu Dios" (Miq 6,8).

Quisiera todavía subrayar que no basta decir que el amor a Dios y el amor al prójimo son el centro de la ética de la antigua alianza. Aún siendo esto verdadero, la relación entre estos dos amores está fundada en el motivo predominante, es decir en la alianza misma. En la alianza, en esta fidelidad recíproca que genera la unidad entre los miembros de este pueblo para que ello demuestre con seguridad su unidad también en su obrar en la historia, y que Dios mismo se manifieste en esta unidad. Con lo cual se confirma que el motivo conductor de la historia de Dios con el pueblo de Israel es la unidad.

Una última observación sobre esto: también la dimensión exterior de esta unidad —Israel como signo de Dios en la humanidad, y como comienzo de una nueva unidad de toda la humanidad— se expresa en el anuncio profético. Baste aquí mencionar la visión de Jerusalén como centro del Reino mesiánico que une todos los pueblos, como nos la transmiten, de modo casi idéntico, Isaías (2, 1-5) y Miqueas (4, 1-3).

2. El Mensaje Gozoso sobre la Creación: Mensaje de Unidad

El Antiguo Testamento no comienza con la historia del ofrecimiento

de la alianza a Moisés, o con la llamada a Moisés para conducir a su pueblo desde la cautividad de Egipto a la Tierra prometida. No comienza siquiera con el acto de obediencia de Abraham que ha dado inicio a la historia del pueblo, sino empieza justamente con aquello que aconteció al principio: con la creación. Pero, ¿por qué la historia de la creación entra en la Torá y por lo tanto en la Ley de la alianza del pueblo de Israel? Nos hemos ya referido al motivo: el Dios que ofrece a Israel su alianza es el creador del cielo y de la tierra. La creación es, por así decirlo, la prehistoria de la alianza establecida por Dios con Israel. Aquello que Dios obra en Israel y aquello que Dios pide a Israel, no es algo que está separado del mundo y de la humanidad, los cuales existirían independientemente de aquello, sino que la historia del mundo y de la humanidad converge hacia esta historia de la alianza.

Debemos limitarnos a breves referencias para demostrar que el mensaje sobre la creación es un mensaje sobre la unidad.

a) *La posición del hombre.*

El primer relato de la creación (Gen 1,1-2,4a) nos muestra al hombre no sólo como plenitud de la creación, sino también como el punto de contacto de ella con Dios: el hombre es creado a imagen de Dios, ejerce el dominio de Dios sobre el mundo, y por ende, en él toma forma la unidad de la creación en su tender hacia Dios (cfr. especialmente Gen 1,26-29). El poder del hombre, conferido por Dios, de dar un nombre a las creaturas, un nombre que centre verdaderamente su ser (Gen 2,19 s), confirma lo mismo: en el hombre, la creación, que recibió el ser por la Palabra de Dios, encuentra su palabra.

Pero no basta que el hombre individualmente sea imagen de Dios. El hombre debe poder encontrar, en el interior de la creación, alguien igual a sí. El diálogo con Dios abre el diálogo entre hombre y hombre. La dimensión vertical y la horizontal se completan mutuamente. En el primer relato de la creación encontramos al hombre inmediatamente, y desde el principio, como varón y mujer (cfr. Gen 1,27); en el segundo relato de la creación, la mujer se convierte en un don de Dios hacia el anhelo del varón orientado hacia la completa plenitud. El Yo y el Tú se encuentran, y adviene una nueva unidad: el Nosotros (cfr. Gen 2,20-24). Pero tal unidad, desde el principio, no es solamente la experiencia de un presente que da la plenitud, sino también llamada hacia un futuro abierto: del hombre y la mujer, de su unidad, florece la unidad del género humano (cfr. Gen 1,28).

b) *El pecado: ruptura de la unidad.*

De un modo todavía más evidente del que surge en la creación, es en el pecado original donde se manifiesta el ligamen entre la unidad del hombre con Dios y la unidad de los hombres entre sí.

Aun cuando no está en la intención del relato bíblico subrayar esto, podemos advertir que ya en el pecado de los primeros hombres, en la primera y elemental desobediencia del hombre a Dios, también la unidad entre los hombres es herida. El hombre, que en su desnudez siente vergüenza de sí mismo, que se encuentra reenviado a su propia soledad, cuando es interpelado por Dios acusa a la mujer de haberle dado de

comer el fruto prohibido (Gen 3, 11ss). *Allí donde se rompe la relación simple, inmediata con Dios, se rompe también algo entre hombre y hombre.* El hombre que quiere ser igual a Dios, se confronta al mismo tiempo con su prójimo y la comunión se rompe, la unidad no es más un hecho natural sino que se transforma en un problema.

¿Cómo te ve Dios a tí? ¿Cómo me ve a mí? La envidia del hombre lleva al asesinato del hermano: Caín y Abel (Gen 4,1-16).

Y finalmente, la historia de los orígenes de la humanidad no nos presenta solamente la unidad rota entre los hombres, sino además las terribles consecuencias de una falsa unidad: la alianza de la soberbia erige en la torre de Babel su monumento propio, y se rompe; las lenguas de los pueblos se confunden, los unos llegan a ser extraños para los otros (Gen 11,1-9).

Aquí hemos llegado al momento en el que Dios comienza su nueva historia hacia la unidad, con la llamada de Abraham (Gen 12). Esta historia que va adelante junto con la historia de la división, conduce hacia Aquél en el cual la nueva unidad universal es realizada por Dios mismo: a Jesucristo.

3. El Mensaje de Jesús: Mensaje de Unidad

Jesús aparece y anuncia: "El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca. Conviértanse y crean en el Evangelio" (Mc 1,15). No hay modo más conciso de resumir el mensaje de Jesús como este versículo del Evangelio de San Marcos. El contenido de su predicación es el señorío de Dios, el Reino de Dios. ¿Qué quiere decir? Dios se dirige al hombre, Dios vuelve a acercarse al hombre, Dios interviene en la historia de la humanidad que se ha alejado de El. El camino es ciertamente el "sí" que cada uno dice en la fe, la personal apertura al mensaje de salvación traído por Jesús. Pero este mensaje está dirigido a todos. Y lo que Jesús anuncia, no es sólo una experiencia de salvación y una promesa de salvación individual, a la cual luego se agrega la enseñanza acerca del comportamiento de unos hacia otros. No, la historia, el mundo, el tiempo, la comunidad cambian, porque Dios anuncia públicamente, en Jesús, esta nueva cercanía suya. Un reino siempre es algo que supera el plano de lo meramente individual, es algo social; un reino tiene vida sólo en la comunidad. Así el mensaje de conversión que trae Jesús es ofrecido ante todo al pueblo de Israel; pero no habiendo éste aceptado, inmediatamente y como pueblo entero, esta invitación, la alianza supera los límites del pueblo de Israel y es reunido el nuevo pueblo de Dios, integrado por gente de todos los pueblos. Las primeras historias que nos son relatadas luego del Sermón de la montaña en Mateo, y que tienen, podría decirse, un sentido programático para la vida pública de Jesús, indican la dirección de la nueva unidad; el leproso que hasta entonces era marginado, con su curación viene a formar parte nuevamente de la comunidad del pueblo (Mt 8,1-4); la fe del centurión pagano demuestra que Dios llama a su Reino a hombres de otros pueblos, hombres de cada confín de la tierra (Mt 8,5-13).

Incluso la misma vocación de seguir a Jesús tiene desde el principio dos aspectos inseparables; cada uno es llamado a una decisión insusti-

tuible, personal, por Jesús; pero este "seguimiento" lo hace entrar en la comunidad de los discípulos. Dejar todo, poner todo a disposición de Jesús para el Reino de Dios, es ciertamente la condición. Pero la inevitable consecuencia es el servicio recíproco, posponer las propias exigencias y las expectativas de privilegios (cfr. Mc 9,33-37; 10,35-45).

Finalmente, Jesús elige del grupo de los discípulos a los doce. Son la cabeza de la estirpe del nuevo y universal pueblo de Dios. Al reino corresponde el pueblo, la comunión en la misma misión (Mc 3,13-19). El mandato de los doce (Lc 9,1-6) es retomado con el mandato de los otros setenta y dos discípulos (Lc 10,1-6) que van de dos en dos, es decir, en comunidad.

La unidad no es por lo tanto en primer lugar un contenido particular de la predicación de Jesús, sino el tema fundamental: Reino de Dios. Y que la unidad sea el centro de todo, lo confirma la constitución del colegio de los apóstoles como comienzo del nuevo pueblo de Dios, y el encargo que Jesús dio a los discípulos, justamente como discípulos, y a los apóstoles, justamente como apóstoles, esto es: ser comunión, crear la comunidad.

Si luego Juan, nos presenta a Jesús como el Pastor Divino en el cual Yahvé está presente como Pastor de su pueblo (Jn 10, particularmente 10,16; también 11,52), y deja el mandamiento nuevo del amor recíproco como la Carta Magna del ser discípulos de Jesús (Jn 13,31-35), con esto él condensa y resume solamente cuanto presentaba ya la tradición de los Evangelios sinópticos.

4. El Misterio de Jesús: Misterio de Unidad

En modo más profundo aún que el anuncio de Jesús y que su actuar, el misterio de su misma persona nos hace comprender que la historia de Dios con el hombre es historia de unidad.

Justamente ahí donde Jesús aclara a sus discípulos que su Espíritu es espíritu de servicio, él habla del misterio de su pasión y la interpreta refiriéndose al cuarto cántico del Siervo de Dios en el Deutero-Isaías (Mc 10,45; Is 53,10-12): el servicio de Jesús es dar la vida en rescate por muchos. Los relatos de la última Cena, en los Evangelios y en Pablo, el mensaje entero de Pablo sobre la muerte de Jesús, la visión de Juan sobre la cruz, desembocan en esto: que la muerte de Jesús da inicio al nuevo pueblo de Dios, aún más, a la nueva humanidad; porque Jesús en su obediencia al Padre, toma sobre sí, expiando, el peso de todos los hombres, las culpas de la humanidad toda. En el canto de los veinticuatro venerables ancianos delante del Cordero, en el Apocalipsis de Juan, la línea de la historia salvífica que culmina con la muerte y resurrección de Jesús, es resumida y relacionada con el punto de partida de nuestras consideraciones: el ofrecimiento de la alianza de parte de Dios, mediante Moisés: "Tú eres digno de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y compraste para Dios con tu sangre hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación; y has hecho de ellos para nuestro Dios un reino de sacerdotes, y reinan sobre la tierra" (Ap 5,9 s).

En su muerte, Jesús sufrió la muerte de todos los hombres; en El, crucificado y resucitado, encontramos a Dios, nos encontramos a nosotros

mismos y al mismo tiempo encontramos a todos los hombres. Porque la suerte de todos fue hecha suya en cierto modo por El, como dice el Concilio Vaticano II (G.S. 22). La historia de la humanidad no está dispersa en un determinado número de recuerdos que en parte se entrecruzan pero que en su conjunto están desarticulados; existe una unidad de esta historia de la humanidad: y es en el Crucificado que la unidad ha asumido en sí toda la historia. Y esta unidad permanece viva, porque el Crucificado, el Abandonado, la introduce en su resurrección, en su vida eterna junto al Padre. Jesús es la historia de Dios con los hombres. El es la unidad de todos los hombres con Dios y entre ellos. En Jesús se cumple, y es superado, lo referido en el cántico del Deutero-Isaías: Dios lo llama para ser "alianza del pueblo y luz de las naciones" (Is 42,6b).

Jesús no es solamente un hombre llamado por Dios para llevar el peso de los otros, sino Aquél en el cual Dios mismo ha entrado en nuestra humanidad, para hacerse hombre y asumir, en la humanidad por El asumida, la humanidad de todos nosotros. Verdaderamente, El es la alianza entre Dios y los hombres y la alianza de todos los hombres entre sí en su persona. Así lo entiende ya Pablo, repitiendo siempre de nuevo que Dios ha donado a su Hijo, que el Hijo de Dios se ha donado por nosotros (Rom 8,32; 5,8; Gal 2,20).

Si es así, nuestra tesis adquiere una nueva profundidad y una nueva seriedad: la historia de Dios con la humanidad encuentra su puesto, mediante Jesucristo, en la vida íntima de Dios mismo.

5. Las Consecuencias: la Humanidad Aprende a Vivir su Nueva Unidad en Jesucristo

Si Jesucristo ha unido a todos los hombres en sí, entonces esta unidad debe tomar forma entre los hombres. El único que puede obrar esto es el Espíritu que habita en Jesús. El une al Hijo con el Padre. En la fuerza de este Espíritu, el Hijo se encarna y lleva a cabo la obra de la redención. Este Espíritu es comunicado por el Resucitado a su Iglesia (Jn 22,22; Hch 2,1-3). El descenso del Espíritu Santo sobre la comunidad de los discípulos no puede ser testimoniado más clara y fuertemente que con el milagro de Pentecostés, donde las muchas lenguas dispersas nuevamente se unen, son comprensibles de nuevo las unas para las otras. La confusión de las lenguas en Babel es anulada.

Y el Espíritu forma un único Cuerpo de aquéllos que creen en Jesucristo y se hacen bautizar en El: el Cuerpo de Cristo, del cual todos son miembros y en el cual se completan recíprocamente a través de múltiples dones: la Iglesia se hace Cuerpo de Cristo (1 Cor 12; Ef 4,7-16). La misión de Jesús tiene como fin el llamar a todos los pueblos a formar parte de este Cuerpo de Cristo, de este nuevo pueblo de Dios (Mt 28, 16-20). La historia de la humanidad se transforma en historia con Jesucristo, historia de Jesucristo EN los hombres.

Este es incluso el pensamiento fundamental de la Carta de los Efesios. En Jesucristo se manifiesta el designio salvífico de Dios, que desde la eternidad estaba escondido en El: conducir todo a la unidad, recapitular todo bajo una única cabeza (especialmente Ef 1,10). Esta unidad en Cristo, luego, se manifiesta en el mundo, se realiza en la historia a través

de la Iglesia. Es el signo luminoso de la plenitud de los tiempos que llegó en Jesucristo, uniendo hebreos y paganos, es decir, a hombres no sólo de diferentes culturas sino también de distintas proveniencias religiosas, y que vive ahora entre ellos la paz que está en Jesucristo (especialmente Ef 2,11-22). Todas las exhortaciones que de aquí provienen para la vida cristiana se pueden resumir en ésta: vivan la unidad que les ha sido donada en Cristo, concrétenla en su relación recíproca (Ef 4ss).

La Jerusalén celestial, la nueva ciudad que según el testimonio del Apocalipsis de Juan es el punto de llegada de la historia, capta la misma realidad en modo diverso, en la perspectiva del futuro: todo una única ciudad, todo camino de los unos hacia los otros, todo templo en el cual habita Dios y del cual El y el Cordero con la luz (Ap 21 y 22).

6. La Realidad más Intima y más Externa

Queda una sola pregunta, que es sin embargo la más profunda: ¿Por qué precisamente es la unidad la palabra clave de la historia de Dios con los hombres? ¿Por qué Dios desea no sólo la unidad de cada hombre con El sino también la unidad de los hombres entre sí?

La respuesta es El mismo en su misterio más íntimo: El es el único Dios en tres Personas. La comunión del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo es la imagen del Dios de la Revelación, y no un Dios solitario, absoluto. El misterio íntimo de Dios es unidad, unidad de donación recíproca y amor de Padre e Hijo en el Espíritu. Si Dios, como amor que se dona a sí mismo, es unidad, y como unidad es amor que se dona a sí mismo, entonces está en la lógica de esta unidad y de este amor el que su designio sobre la creación, sobre la humanidad, se cumpla en todo lo que Jesús ha pedido al Padre en la oración sacerdotal: "Para que todos sean una sola cosa. Como tú, Padre, estás en mí y yo en tí, sean también ellos en nosotros una sola cosa, para que el mundo crea que tú me has enviado. Y la gloria que tú me has dado, yo la he dado a ellos para que sean como nosotros una sola cosa. Yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectos en la unidad y el mundo sepa que tú me has enviado y los has amado como me has amado a mí" (Jn 17,21-23).

Una última observación: ¿Cómo podemos encaminarnos hacia esta unidad? Ciertamente sólo por el camino que Dios mismo ha recorrido: el camino que Jesús ha delineado para nosotros con su vida y con su mensaje: seguirlo a El, elegirlo a El, vivir según su palabra —donación en el espíritu de servicio, amor recíproco hasta el fin — participación en la obediencia de Jesús hasta la muerte en la cruz — vida con el Señor Resucitado presente en medio de nosotros.

"Amarás al Señor, tu Dios, con todo el Corazón..."*

Salvador Carrillo Alday, M.Sp.S.

Es imposible amar a Dios si no amamos al hermano. El Apóstol Juan lo ha expresado con nitidez y energía:

"Si alguno dice: 'Amo a Dios', y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve": 1Jn 4,20.

El magnífico cuadro de las obras de misericordia, con que el Evangelista Mateo cierra el ministerio público de Jesús, proclama con urgencia el ejercicio efectivo del amor al prójimo: Mt 25,31-46.

¿Qué página más elocuente, a este propósito, que la parábola del buen Samaritano: Lc 10,25-37?

Finalmente, el mandamiento del amor mutuo fue el testamento supremo de Jesús, antes de dejar la escena de este mundo: Jn 13,34-35; 15,12-13.17.

Sin embargo, no deja de ser lícito y correcto dirigir la reflexión ya sea sobre el amor a Dios, ya sea sobre el amor al prójimo. La razón de ello es porque el precepto del amor al prójimo de ninguna manera cancela el precepto máximo de la Ley: *"Amarás al Señor, tu Dios"*, antes bien parece subrayarlo y ponerlo de relieve: Ama a tu Dios y manifiesta tu amor a él, amando a tu prójimo. (**)

I - El Amor a Dios, Precepto Máximo de la Ley

1. Amar a Dios

Pocos días antes de su pasión y resurrección, estando Jesús en Jerusalén, un escriba que había oído lo bien que el Señor había respondido a los saduceos acerca de la resurrección de los muertos (Mc 12,18-27), se le acercó y le preguntó:

"¿Cuál es el primero de todos los mandamientos?".

Jesús le contestó:

* Conferencia dictada durante el "Retiro de Sacerdotes", celebrado en La Ceja (Ant.), Colombia. Jueves 25 de agosto de 1983.

** El tema general del Retiro de Sacerdotes fue "El amor". Diferentes conferencistas desarrollaron los siguientes temas: El amor a Dios. El amor a nosotros mismos. El amor a los hermanos. El amor a la Iglesia.

*"El primero es: 'Escucha, Israel:
El Señor, nuestro Dios, es el único Señor;
y amarás al Señor, tu Dios,
con todo tu corazón, con toda tu alma,
con toda tu mente y con toda tu fuerza'".*

Y agregó en seguida, citando el precepto del Lv 19,18:

"El segundo es: 'Amarás a tu prójimo como a tí mismo'".

Y comentó:

"No existe otro mandamiento mayor que éstos": Mc 12,28-31.

Al responder a la pregunta que se le hacía sobre el primero de todos los mandamientos, Jesús no hacía sino remitirse al pasaje central del Deuteronomio 6,4-5, que era, por otra parte, la oración que todo buen israelita recitaba cada día como expresión-síntesis de su fe: *"Shemá Israel..."*.

Dos exigencias fundamentales contiene esta confesión religiosa: fe y amor: cfr. 1P 1,8.

1º "Creer en su solo Dios", con todo lo que el verbo "creer" significa, es decir: sólo en él poner la confianza y sólo a él entregarse sin reservas, en la totalidad de la persona¹.

2º "Amarlo", y esto, con toda la potencialidad del ser humano, expresada en la repetición cuádruple del adjetivo "todo", y en la enumeración explícita de las facultades más íntimas del hombre: *"con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente, con toda tu fuerza"*².

Esas palabras, que constituyen el precepto máximo de la Ley, no sólo el israelita jamás las deberá olvidar, sino que las repetirá constantemente, las cargará siempre consigo, las fijará como recuerdo visible a la entrada de su casa y las transmitirá de generación en generación.

He aquí la recomendación del predicador deuteronomista:

¹ El *monoteísmo absoluto*, primero en forma práctica, y luego también como afirmación teórica, es el dogma fundamental de la religión de Israel.

J. BONSIRVEN, *Judaisme palestinien au temps de Jésus-Christ*. Supplément au Dictionnaire de la Bible. T. IV, col. 1147-1161. Paris, Letouzey et Ané 1949.

P. van IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*. Fax, Madrid 1969. Pp. 65-76. G. con RAD, *Teología del Antiguo Testamento*. Cristiandad, Madrid 1972. Tomo I, pp. 270-272.

W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*. Cristiandad, Madrid 1975. Tomo I, pp. 201-208.

² El texto del Deuteronomio 6, 5 menciona solamente tres elementos: "corazón, alma y fuerza". El "corazón" (leb) abarca todas las dimensiones de la existencia humana; el "alma" (nefesh) es el principio de donde brota la vida: Sal. 13, 3; 84, 3; y el adverbio "mucho, muy" (meod) es traducido al griego y del griego a las demás lenguas por el sustantivo "fuerza". El texto evangélico añade la "mente" (dianoia), facultad del pensar humano.

E. JENNI / WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del A.T.* Tomo I. Cristiandad, Madrid 1978. Art. "Corazón". (F. STOLZ), col. 1176-1185.

H. WOLFF, *Antropología del A.T.* Sígueme, Salamanca 1975. Pp. 22-44; 63-86.

*“Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy.
Se las repetirás a tus hijos, les hablarás de ellas,
tanto si estás en casa, como si vas de viaje,
así acostado, como levantado.
Las atarás a tu mano como una señal,
y serán como una insignia entre tus ojos.
Las escribirás en las jambas de tu casa
y en tus puertas”*: Dt 6,6-9.

2. Amar a Dios, porque El ha Amado a su Pueblo

Ahora bien, este precepto supremo del amor a Dios es en sí mismo obligatorio; su cumplimiento no puede quedar a libre elección, ni es materia de una opción indiferente. Es preciso amar al Señor. Y la razón de ello es clara, a la vez que profunda: este amor debe responder al amor con que Dios ha amado a su pueblo.

Israel es el Pueblo que Dios ha escogido, con el que ha sellado alianza eterna, al que ha hecho su propiedad personal, al que ha convertido en “reino de sacerdotes y nación santa”; Israel es, pues, el Pueblo de la elección, el Pueblo de la alianza³. Pero estos dos títulos no son sino consecuencia de un acto previo y fundamental de parte de Dios, un acto de amor:

“Pregunta, pregunta a los tiempos antiguos, que te han precedido desde el día en que Dios creó al hombre sobre la tierra... ¿Algún dios intentó jamás venir a buscarse una nación de en medio de otra nación por medio de pruebas, señales, prodigios y guerra... como todo lo que Yahveh vuestro Dios hizo con vosotros, a vuestros mismos ojos, en Egipto?”: Dt 4,32-34.

“No porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahveh de vosotros y os ha elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos; sino por el amor que os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres... Has de saber, pues, que Yahveh tu Dios es el Dios verdadero, el Dios fiel que guarda la alianza y el amor por mil generaciones a los que le aman y guardan sus mandamientos”: Dt 7,7-9.

3. Manifestaciones Concretas y Exigencias del Amor

Este amor que Dios pide para sí no puede ser sentimentalismo puro y estéril, ni permite al Pueblo quedarse en un estado cómodo de privilegio y pasivismo, sino que impulsa a un actuar constante y a una práctica eficaz, como signos auténticos de la verdad del amor:

³ M. WEINFELD, *Berit - Alianza. Diccionario teológico del A.T.*, dirigido por Botterweck-Ringgren. Cristiandad, Madrid 1973. I 794-822.

La fórmula de la Alianza “Yo seré tu Dios y tú serás mi pueblo” se encuentra en Ex. 6, 7; Lv 26, 11-12; Dt 26, 17-18; Jr. 7, 23; 11, 4; 24, 7; 30, 22; 31, 1. 33; 32, 38; Ez 11; 20; 14, 11; 34, 30; 36, 28; 37, 23. 27; 2 Co 6, 16; Ap 21, 3.

"Y ahora, Israel, ¿qué te pide tu Dios, sino que temas a Yahveh tu Dios, que sigas todos sus caminos, que le ames, que sirvas a Yahveh tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, que guardes los mandamientos de Yahveh y sus preceptos que yo te prescribo hoy para que seas feliz?": Dt 10,12-13.

Así pues, varias son las exigencias del amor:

1ª Temer a Dios: temor que no quiere decir miedo, sino veneración, entrega reverente, respeto.

2ª Servirlo: que consiste en darle el culto que le es debido.

3ª Seguir los caminos de conducta que Dios mismo ha trazado y observar sus mandamientos, porque "obras son amores y no buenas razones"⁴.

4. Fidelidad de Dios

Dios ama y siempre es fiel a su amor. Más aún, la "fidelidad" (*emet*) es una de las características principales que manifiestan lo que es Dios; es una de las notas de su definición⁵. El hombre también ama, pero con frecuencia falla en el amor. La historia del Pueblo elegido bien podría sintetizarse en dos palabras: es la historia de la fidelidad de Dios y es la historia de la infidelidad del pueblo. El Señor bien conoce la condición humana, pues "él sabe de qué estamos plasmados, se acuerda de que somos polvo" (Sal 103-14). Por esa razón, el amor gratuito con que Dios ama al hombre se reviste siempre con matices de misericordia, de piedad, de compasión, y lleva consigo un constante llamamiento a levantarse, a convertirse, a recomenzar el camino del amor y de la fidelidad⁶.

⁴ El amor a Dios lleva consigo el cumplimiento de sus mandamientos y preceptos. Los Discursos del Dt 1, 1-4, 43 y 4, 44-11, 32 no son sino introducción exhortativa al Código deuteronomico que encierra las leyes que debe observar el Pueblo de la Alianza: Dt 12-26. Dentro del segundo discurso introductorio se encuentra ya el Decálogo, ley fundamental del judaísmo: Dt 5, 1-22. Jesús tuvo, por su parte, las mismas exigencias para aquellos que lo amaran: Jn 14, 15, 21; 15, 12-13, 17; Mc 7, 6.

⁵ Ex 26, 6; 34, 6; Nu 14, 18-19; Sal 86, 15; 103, 8; 145, 8. Estos textos fueron preparando la revelación de 1 Jn 4, 8: "Dios es amor".

⁶ "Jésed" = favor, gracia, amor de misericordia, bondad, etc.; "Rajamím" = misericordia, piedad, compasión;

"'ahabáh" = amor; son términos que con frecuencia se acompañan.

Jésed y 'ahabáh: Jr 2, 2; 31, 3; Jésed y Rajamím: Os 2, 21; Jr 16, 5; Is 63, 7; Za 7, 9; Sal 25, 6; 40, 11; 51, 1.

H. J. STOEBE, *Bondad*. En *Diccionario teológico manual del A.T.* (Jenni-Westermann). T.I, col 882-861.

R. BULTMANN, *Eleos*. En *Theol. Dictionary of the N.T.* Eerdmans, Grand Rapids 1974. Vol. II, 479-482.

W. ZIMMERLI, *Xaris*. En *Th DNT*. Vol. IX, 381-387.

Jeremías ha dejado plasmado este pensamiento en aquel memorable dístico:

*"Desde lejos se me apareció el Señor (y me dijo):
'Con amor de eternidad te he amado,
por eso he reservado misericordia para tí'": Jr 31,3.*

Y el profeta de la consolación de Israel celebra ese mismo amor compasivo en un cántico lleno de inspiración y de lirismo :

*"En un arranque de furor
oculté mi rostro por un momento de tí;
pero con amor de eternidad
me he compadecido de tí...
Porque los montes se desplazarán,
y las colinas se correrán,
pero mi amor de tí no se apartará,
y mi alianza de paz no se moverá,
Dice Yahveh, que tiene compasión de tí": Is 54,8.16.*

II - El Amor a Dios en la Nueva Alianza

1. El Amor de Dios al Mundo

Hasta este momento nos hemos detenido solamente en el amor que Dios exigía del hombre en la antigua Alianza. ¿Qué decir del amor que pide ahora en los tiempos nuevos, en la era mesiánica, en la etapa de la revelación plena traída por Jesús, el Hijo de Dios?

Es imposible hablar de nuestro amor a Dios, si primero no evocamos el amor con que Dios nos ama. Bástenos recordar dos textos claves.

1º Uno es del Apóstol Pablo.

"La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros": Rm 5,8.

"El que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará gratuitamente también con él todas las cosas? Pues estoy persuadido que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo futuro, ni las potestades, ni la altura, ni la profundidad, ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios, que se ha manifestado en Cristo Jesús nuestro Señor": Rm 8,32.38-39⁷.

2º El otro texto nos lo brinda San Juan.

"Dios es amor. En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo Unigénito para que vivamos por medio de él.

⁷ El amor de Dios-Padre: 1Ts 1, 4; 2Ts 2, 13; Col. 3, 12; Ef 2, 4.
El amor de Cristo que se entrega: 2 Co 5, 14; Ga 2, 20; Ef 5, 2. 25-26; 1 Tim 2,6; Tt 2,14.

En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y envió a su Hijo como expiación por nuestros pecados": 1 Jn 4,8b-10.

"Y nosotros hemos conocido y hemos creído en el amor que Dios nos tiene. Dios es amor, y quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios permanece en él: 1 Jn 4,16.

Por tanto, *"amémoslo nosotros, porque él nos amó primero": 1 Jn 4,19³.*

Es difícil sintetizar el rico contenido teológico de estos pasajes, pues tratar de hacerlo es casi repetir nuevamente los textos. Sin embargo, séanos lícito hacer la siguiente enumeración:

1. Dios-Padre es amor.
2. El ha amado al mundo desde siempre, a pesar de que somos pecadores.
3. El ha manifestado el amor que nos tiene, enviando a su Hijo Único y entregándolo a la muerte, en expiación de nuestros pecados y para que tengamos vida.
4. El nos dará en Cristo Jesús todo lo demás.
5. Nosotros hemos conocido y creído en el amor que Dios nos tiene.
6. Amemos a Dios, ya que él nos ha amado primero.
7. Si permanecemos en el amor, permaneceremos en Dios.
8. Nada podrá separarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús nuestro Señor.

2. Nuestro Amor a Dios

Jesús nos dijo: *"Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón...".* Pero el Dios de nuestra revelación cristiana es "Padre, Hijo y Espíritu Santo"; y, refiriéndonos al Hijo, es el Hijo de Dios hecho hombre y que llamamos Jesús. Por tanto, amar a Dios es para nosotros:

- amar al Padre, como Jesús lo amó;
- amar a Jesús, como el Padre lo amó;
- amar al Espíritu Santo, como el Padre y Jesús lo han amado.

Mas, para amar es necesario primero conocer, ya que *"nihil volitum, nisi praecognitum"*; o como se dice popularmente: "Ojos que no ven, corazón que no siente". No podemos amar a Dios, si no lo conocemos. Y, ¿quién nos podrá dar a conocer a Dios? Jesús, revelación de Dios, es quien nos puede dar el conocimiento de su Padre, la manifestación de sí mismo y la revelación del Espíritu Santo.

³ El amor del Padre al Hijo: Jn 3, 35; 10, 17; 15, 9; 17, 23. 24. 26; al mundo: Jn 3, 16; a los discípulos: Jn 14, 23; 17, 26. El amor de Jesús al Padre: Jn 14, 31; a los discípulos: 11, 5; 13, 1.34; 15, 12; al discípulo: 13, 22; 19, 26; 21, 7. 15. 16. 20.

1º Para amar a Dios-Padre es necesaria una "re-velación", es preciso que se nos quite el velo que nos impide ver a Dios. Jesús lo declaró:

"Nadie conoce al Hijo sino el Padre;

y al Padre nadie lo conoce sino el Hijo,

y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar": Mt 11,27; Lc 10,22.

1. El verbo "conocer" en las lenguas bíblicas implica, además de una adquisición de la mente, una connotación de afectividad y de amor; y en el caso presente, la partícula griega "epi", que antecede al verbo, enfatiza todavía más el sentido, indicando profundidad, hondura, intuición: "conocer con intimidad de amor".

2. El Padre y el Hijo —afirma Jesús— se conocen mutuamente en sus relaciones íntimas de paternidad y filiación. Este pasaje, de tonalidad joánica, expresa la conciencia clara que Jesús tenía de su filiación divina⁹.

3. "Re-velar", en griego "apocalypso", significa justamente levantar un velo que oculta algo que está allí escondido. Sin re-velación no podemos conocer y gustar quién es el Padre.

4. "A quien el Hijo se lo quiera revelar". Esa manifestación del Padre depende del querer de Jesús, de su voluntad, de su beneplácito; y sabemos que la misión suprema de Jesús fue manifestar el Padre a los hombres: cfr. Jn 1,18; 17,6.

2º Para amar a Jesús y al Espíritu Santo es necesaria también otra revelación: "Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo atrae": Jn 6,44. "Todo lo que me dé el Padre vendrá a mí...": Jn 6,37. Somos un regalo del Padre para Jesús¹⁰. Y es igualmente Jesús y el mismo Espíritu Santo quienes nos revelarán quién es Jesús y quién es el Espíritu:

"El que me ama, será amado de mi Padre;

y yo le amaré y me manifestaré a él": Jn 14,21.

Una vez más, la revelación es fruto y efecto del amor.

En cuanto al Espíritu Santo:

"Pero el Paráclito, el Espíritu Santo,

que el Padre enviará en mi Nombre,

os lo enseñará todo y os recordará todo

lo que yo os he dicho": Jn 14,26.

⁹ Cfr. Jn 10, 14-15. 29-30. 38; 15, 9.

¹⁰ Tal vez nadie como S. Agustín ha comentado con tanta propiedad y poesía esa atracción del Padre que nos lleva a Jesús, sin violentar en lo más mínimo la voluntad y la libertad: "No vayas a creer que eres atraído contra tu voluntad; el alma es atraída también por el amor. Muestra una rama verde a una oveja y verás cómo atraes a la oveja; enséñale nueces a un niño y verás cómo lo atraes también y viene corriendo hacia el lugar a donde es atraído; es atraído por el amor, es atraído sin que se violente su cuerpo, es atraído por aquello que desea. Si, pues, estos objetos, que no son más que deleites y aficiones terrenas, atraen, por su simple contemplación, a los que tales cosas aman, porque es cierto que 'cada cual va en pos de su apetito', ¿no va a atraernos Cristo revelado por el Padre? ¿Qué otra cosa desea nuestra alma con más vehemencia que la verdad? ¿De qué otra cosa está el hombre más hambriento?" (Tratado 26, 4-6 sobre el Evangelio de San Juan; CCL 36, 261-263).

"Cuando venga el Paráclito, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí": Jn 15,26.

El Cuarto Evangelio, enraizado en las obras y en las palabras de Jesús, nos entrega la reflexión profunda que el Evangelista ha hecho iluminado por la luz del Paráclito. El Evangelio de Juan es una revelación acerca de Jesús y del Espíritu¹¹.

He aquí, pues, nuestro programa de amor a Dios.

a) Amar al Padre como Jesús lo amó.

El Evangelio es una continua proclamación del amor que Jesús tenía a su Padre. Amar al Padre y cumplir su voluntad fue la pasión de Jesús. El lo declaró con toda nitidez antes de dejar el cenáculo para ir a Getsemaní:

"Para que conozca el mundo que amo al Padre, y, como me ordenó el Padre, así lo hago: ¡Levantaos, vámonos de aquí!": Jn 14,31.

El amor es "difusivo de sí mismo", es decir, es eficaz, produce algo, da frutos. El amor tiene siempre un efecto, una resultante, una consecuencia. El verdadero amor nunca es estéril, siempre es fecundo. Jesús amó a su Padre con un amor obediente y humilde, de entrega total y de servicio al mundo; él entrega su vida al Padre por la salvación de todos los hombres, realizando así el proyecto de amor del Padre, el cual *"de tal manera amó al mundo, que dio al Hijo, al Unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna": Jn 3,16.*

b) Amar a Jesús como el Padre lo amó.

"¡Tú eres mi Hijo, el Amado, en tí me he complacido!", le dijo el Padre a Jesús en el Jordán: Mc 1,11. El Padre amó a Jesús desde siempre, y *"le dio el Espíritu sin medida",* y *"puso todo en su mano": Jn 3,34-35.* Jesús sentía el amor con que su Padre lo amaba¹². Por eso nos dejó como testamento la última palabra que pronunció antes de entrar en el proceso de su glorificación por la cruz y la resurrección:

*"Padre, los has amado a ellos como me has amado a mí.
Padre, los que Tú me has dado,
quiero que donde yo esté, estén también conmigo,
para que contemplen mi gloria, la que me has dado,
porque me has amado antes de la creación del mundo.
Yo les he dado a conocer tu Nombre
y se lo seguiré dando a conocer,*

¹¹ En Jn 4, 10 aparece Jesús como el revelador de sí mismo y del Espíritu. Dos cosas ignora la Samaritana: Cuál es el Don de Dios y quién es el que está frente a ella. Si ella hubiera conocido quién es Jesús, le habría pedido a él y él le habría dado Agua viva (símbolo del Espíritu).- Jesús da a conocer al Padre: Jn 14, 6-11; Jesús es el revelador del Espíritu: Jn 14, 16-17. 26; 16, 26-27; 16, 7-15. Finalmente, el Himno "Veni, Creator Spiritus" canta: "Per te sciamus da Patrem, noscimus atque Filium, Teque utriusque Spiritum credamus omni tempore".

¹² Cfr. nota 8.

para que el amor con que Tú me has amado esté en ellos, y yo en ellos": Jn 17,23b-24.26.

En varias ocasiones exigió Jesús amor, con exigencia de increíble radicalidad: *"El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí. El que no toma su cruz y me sigue detrás no es digno de mí"*: Mt 10,37-38; cfr. Lc 14,26-27; Jn 14,15.21.23.24.

c) Amar al Espíritu Santo como el Padre y Jesús lo han amado.

Dejo a un lado el amor arcano con que el Padre y el Hijo han amado eternamente al Espíritu Santo, y sólo destaco que amar al Espíritu Santo es, siguiendo el ejemplo de Jesús, dejarse llenar del Espíritu Santo, corresponder dócilmente, suavemente y fuertemente a sus mociones, a sus impulsos, a sus iluminaciones¹³. Amar al Espíritu Santo es, también, ser para él como fue la Santísima Virgen María: concedora de sus secretos y obediente seguidora de sus inspiraciones¹⁴.

3. Pero, ¿Será Posible Amar a Dios?

Sí, es posible. Dios mismo ha querido solucionar ese ingente problema y nos ha capacitado para poderlo amar. San Pablo enseña:

"El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado": Rm 5,5.

Este es un texto de importancia capital. El primer don que nos hace el Padre es el Espíritu Santo; y de inmediato el Espíritu Santo, habitando en nuestro interior, derrama en nuestros corazones el amor con que el Padre nos ama. El Espíritu Santo es en nosotros como un manantial de amor, del amor de Dios, que jamás se agota.

1º *"El amor de Dios."*

El amor de Dios, es el fundamento último de la esperanza y le da una seguridad infrangible. Este "amor" es ante todo el amor con que Dios-Padre nos ama; en un segundo momento, ya que el amor es recíproco, con ese amor podemos amar a Dios como un hijo ama a su padre; y en un tercer momento ese mismo amor nos capacita para amar a nuestros hermanos, como hijos de un mismo Padre: Jn 17,26.

Este amor de "caridad" es además un amor activo, estable, permanente, perseverante. Por tanto, la caridad de Dios da seguridad a la esperanza, no sólo porque es divina, sino porque es un amor que da pruebas y es inmutable: Jr 31,3.

2º *"Ha sido derramado en nuestros corazones"*

Ese amor divino no está lejos de nosotros, sino que reside en nuestro corazón, es decir, en lo más íntimo de nuestro ser. Este carácter de inmanencia de la caridad divina funda constante e inmediatamente nues-

¹³ Cfr. Mc 1, 10-12 p; Mt 12, 18-21; Lc 4, 1.14. 16-22; 10, 17-22; 11, 14-20; Jn 1, 32-34; 3, 34.

¹⁴ Cfr. Mt 1, 18-20; Lc 1, 35-37; Hch 1, 14.

tra esperanza. El verbo "derramar, verter" es utilizado por el A.T. para referirse a realidades que vienen de Dios, como sus dones de sabiduría, de gracia, de misericordia: Is 32,15; Ez 39,29; Za 12,10; Sal 45,3.

Al escoger este verbo, Pablo quiso expresar el matiz en un don concedido con profusión y largueza, y puesto en tiempo perfecto indica una permanencia estable. El Apóstol habla, pues, de una plenitud espiritual infundida por Dios como efecto de su amor divino. Además, "derramar, verter" es una metáfora que quiere indicar las relaciones continuas que existen entre Dios y el creyente. Nuestra caridad no será sino una participación de la caridad divina. La caridad es como el lazo, el vínculo que une a Dios y al creyente, como el agua une la fuente y el río. Pablo pudo también tener en su mente la promesa de Joel: "*Derramaré de mi Espíritu*": Jl 3,1; cfr. Tt 3,6.

3º "*Por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado*".

La comunicación del amor de Dios es atribuida al Espíritu Santo como intermediario o agente divino inmediato. El Espíritu Santo viene a habitar en el corazón del creyente como en su Santuario personal, y al punto derrama a profusión el amor de Dios: 1Ts 4,8; 1Co 3,16; 6,19; 2Co 6,16; Ef 2,20-22.

El Espíritu Santo es el Don por excelencia de Dios: Jn 4,10; Hch 2,38; 8,20; 10,45; 11,17. Es el primer regalo que Dios Padre y Jesús hacen al creyente en el acto de su justificación. Y con él vienen los demás dones, comenzando por el amor. El Espíritu Santo, además, mora en el interior del justo como garantía segura y arras preciosas de la gloria futura: 2Co 1,22; 5,5; Ef 1,14¹⁵.

En resumen, el Padre y Jesús glorificado nos ungen con el Espíritu Santo, infundiendo en nosotros su Espíritu; y el Espíritu Santo a su vez nos unge derramando en nuestros corazones el amor de Dios, esto es, el amor con que nos aman el Padre y Cristo Jesús el Hijo. Somos los ungidos por el Espíritu Santo con el amor del Padre. Y de esta manera, ungidos con ese amor divino, podemos ya amar al Padre, a Jesús, y al mismo Espíritu Santo; y amar enseguida a nuestros hermanos¹⁶.

4. "Amar en el Espíritu Santo" — "Amar con el Espíritu Santo"

La santidad —se ha dicho— consiste en la perfección del amor:

¹⁵ S. CARRILLO ALDAY, *Pablo Apóstol de Cristo. A los Romanos*. Instituto de Sagrada Escritura, México 1980. Pp. 139-140.

C. SPICQ, *Agape dans le N.T.* T. II. J. Gabalda, Paris. 1959. Pp. 173-179.

¹⁶ San Agustín, a propósito del Salmo "*Cantad al Señor un cántico nuevo*", escribe refiriéndose a nuestro amor a Dios: "Un cántico es expresión de alegría y, considerándolo con más atención, es una expresión de amor. Por esto, el que es capaz de amar la vida nueva es capaz de cantar el cántico nuevo. Debemos, pues, conocer en qué consiste esta vida nueva, para que podamos cantar el cántico nuevo. Todo, en efecto, está relacionado con el único reino, el hombre nuevo, el cántico nuevo, el Testamento nuevo. Por ello el hombre nuevo debe cantar el cántico nuevo porque pertenece al Testamento nuevo. Nadie hay que no ame, pero lo que interesa es cuál sea el objeto de su amor. No se nos dice que no amemos, sino que elijamos a quien amar. Pero, ¿cómo podremos elegir, si antes no somos nosotros elegidos? Porque, para amar, primero tenemos que ser ama-

"El amor es la Ley en su plenitud": Rm 13,10¹⁷. Y ¿quién si no el Espíritu Santo, que derrama el amor de Dios en nuestros corazones, es el que nos podrá guiar a la perfección del amor? Hay que pedir esa gracia al Cielo, de manera que seamos capaces de amar a Dios al impulso, bajo la moción íntima y soberanamente eficaz del Espíritu de Dios, o —según la expresión de algunos autores espirituales— "amar en el Espíritu Santo", "por el Espíritu Santo"¹⁸.

Pero, ¿qué significa la expresión "amar en el Espíritu Santo"?

Hay dos maneras como el Espíritu Santo nos mueve para amar. La primera es cuando, por el hecho de estar en gracia, el Espíritu Santo habita en nosotros y es el alma de nuestras operaciones. En esta forma, amamos al impulso del Espíritu, y también oramos, evangelizamos, y, en general, desarrollamos toda nuestra actividad humana: cf. 1 Co 10,31; Col 3,17. Es el terreno donde se ejercitan nuestras virtudes teologales y morales, movidas por nuestra razón.

Pero puede haber, además, en nosotros, una segunda manera de obrar. Y es cuando entra en juego una moción diferente del Espíritu Santo presente en nosotros, cuando nos mueve sobre nuestro nivel puramente humano, cuando entran en acción esas "perfecciones más altas" que nos disponen para ser movidos "al modo divino" y que reciben el nombre de "dones del Espíritu Santo"¹⁹.

Dos textos de la Sagrada Escritura pueden servir de base a esta afirmación.

1º Un texto sobre el gozo.

dos. Oíd lo que dice el apóstol Juan: *El nos amó primero*. Si buscamos de dónde le viene al hombre el poder amar a Dios, la única razón que encontramos es porque Dios lo amó primero. Se dio a sí mismo como objeto de nuestro amor y nos dio el poder amarlo. El apóstol Pablo nos enseña de manera aún más clara cómo Dios nos ha dado el poder amarlo: *El amor de Dios —dice— ha sido derramado en nuestros corazones*. ¿Por quién ha sido derramado? ¿Por nosotros, quizá? No, ciertamente. ¿Por quién, pues? *Por el Espíritu Santo que se nos ha dado*" (De los Sermones de San Agustín, Sermón 34, 1-3. 5-6; CCL 41, 424-426).

¹⁷ La Ley alcanza su plenitud en el ejercicio del amor. El amor a Dios es inseparable del amor al prójimo. Pablo, siguiendo la doctrina de Jesús, resume las exigencias de Dios en el precepto de la caridad: Lv 19, 18; Mc 12, 31 p; 1 Co 13; Rm 13, 8-10; Col 3,14.

¹⁸ Cfr. S. JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*. Canc. 3, n. 82: "... aquí ama el alma a Dios no por sí, sino por El mismo; lo cual es admirable primor, porque ama por el Espíritu Santo, como el Padre y el Hijo se aman, como el mismo Hijo lo dice por San Juan, diciendo: 'La dilección con que me amaste esté en ellos y yo en ellos' (17, 26)". Vida y Obras de San Juan de la Cruz. BAC, Madrid 1978, p. 1090.

¹⁹ S. TOMAS DE AQUINO enseña: "Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona: non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Is 50, 5: "Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii". Et Philosophus etiam dicit, in cap. "De bona fortuna", quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consilium secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiore instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana.- Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum" (Summa Theologica, I-II q. 68 art. 1).

"En aquel momento, Jesús se llenó de gozo en el Espíritu Santo, y dijo: 'Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños': Lc 10,21.

Este pasaje manifiesta la posibilidad de dos clases de gozo. Un gozo "ordinario", a nivel humano, brotado inclusive de la gracia; y un gozo "extraordinario" a nivel divino, fruto de un impulso, de una inspiración, de una moción particular del Espíritu Santo.

2º Un texto sobre la oración.

"De igual manera, también el Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad, pues no sabemos qué pedir como conviene; pero el Espíritu mismo intercede con gemidos inexpressables. Y el que escruta los corazones sabe cuál es el deseo del Espíritu, pues intercede por los santos, según Dios": Rm 8,26-27.

Según este texto, nuestra oración brota en este caso, no solamente de la fe (como puede ser y es nuestra oración ordinaria), sino de particulares mociones e impulsos divinos, que son llamados aquí los "*gemidos inexpressables*" del Espíritu Santo. Esto nos permite hablar de *la oración misma del Espíritu* en nuestro interior²⁰.

Pues bien, tratando del amor, sucede lo mismo. Todo acto de amor supone la acción del Espíritu Santo en nosotros. Sin embargo, el Espíritu de Dios entra a veces en acción de manera particular y misteriosa, nos impulsa con una especial moción que supera nuestras capacidades ordinarias, y entonces nuestro acto de amor es "en el Espíritu Santo", "con el Espíritu Santo", "por el Espíritu Santo". Esta manera de amar es posible, dado que hemos recibido de Dios una capacidad obediencial para ser movidos por el Espíritu Santo sobre el nivel de nuestra propia razón²¹.

De este amor, producido por una especial moción del Espíritu Santo, podemos afirmar que es, en modo excelente, el "amor-fruto" del Espíritu Santo, de que habla el Apóstol Pablo en su epístola a los Gálatas:

"El fruto del Espíritu es amor, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, dominio de sí": Ga 5,22-23a.

²⁰ Ga 4,6; Rm 8, 16. 26-27; Ef 6, 18; Jds 20.

²¹ Cfr. S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual* B. Cauc. 38, n. 3: "Porque, aunque allí no está perdida la voluntad de el alma, está tan fuertemente unida con la fortaleza de la voluntad de Dios con que de El es amada, que le ama tan fuerte y perfectamente como de El es amada, estando las dos voluntades unidas en una sola voluntad y un solo amor de Dios; y así el alma ama a Dios con voluntad y fuerza del mismo Dios, unida con la misma fuerza de amor con que es amada de Dios. La cual fuerza es en el *Espíritu Santo*, en el cual está el alma allí transformada; que, siendo El dado al alma para la fuerza de este amor, supone y suple en ella por razón de la tal transformación de gloria lo que falta en ella; lo cual, aun en la transformación perfecta de este estado matrimonial a que en esta vida el alma llega, en que está toda revertida en gracia, en alguna manera ama tanto por el *Espíritu Santo* que le es dado (Rom 5, 5) en la tal transformación". Vida y Obras de San Juan de la Cruz. BAC, Madrid 1978, p. 977.

Conclusión

Sí, podemos amar a Dios, porque él nos ha amado primero, y ha infundido su amor en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo, que él nos ha dado. Ahí está el secreto del porqué y cómo nos es posible amar a Dios.

Somos, pues, portadores del amor de Dios, portadores del amor del Padre; y con ese amor podemos amarlo a él, amarnos a nosotros mismos como Dios nos ama, amar a nuestros hermanos como Jesús nos lo ha ordenado; y así, proclamarle al mundo, como agentes de la pastoral del amor, la Buena Nueva de que "*Dios es amor*" y de que nos ha amado con amor de eternidad.

Una misión grandiosa nos espera: "Ser testigos del amor de Dios y ser testigos del amor a Dios".

Unus Christus Amans Patrem

El Ministerio del Corazón de Jesús y el Sacerdocio Ministerial

Pbro. Dr. Osvaldo D. Santagada
Secretario del Departamento de Vocaciones y Ministerios del CELAM

¿Qué lugar puede ocupar hoy el Corazón de Cristo en la vida espiritual, en la formación académica y pastoral de nuestros seminarios? Hasta el Concilio Vaticano II y, sobre todo, después de 1956 cuando Pío XII escribió la encíclica *Haurietis Aquas*¹, no había necesidad de reunir a un grupo de rectores de seminarios para plantear este problema. Pero, lamentablemente y pese a la visión de Pablo VI que escribió en 1965 una Carta Apostólica "*Investigabiles Divitias Christi*"², en los últimos veinte años hemos visto la declinación de las devociones en los seminarios, y el desinterés por sus fundamentos en los textos teológicos.

En el contexto de la reunión en la cual participamos, que consiste en el intento de "formar sacerdotes según el Corazón de Cristo", mencionaré aquí tres de las varias causas de aquel desinterés.

En primer lugar, la reforma y el fomento de la vida litúrgica de la Iglesia realizada por el Concilio, trajo una espiritualidad más centrada en el *Misterio Pascual* que dejó de lado a los "ejercicios piadosos"³, y la Palabra de Dios, tan valorada por la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, cambió el estilo de la meditación en nuestros seminarios. En efecto, la bibliografía que se manejaba hasta el Concilio fue echada por la borda y la práctica de la oración litúrgica mediante el rezo de la Liturgia de las Horas, unida al estilo de teología que se comenzó a usar, condujo a una gran valoración de la Biblia, de la cual no hay sino que alegrarse. Pero en la realidad cotidiana, nuestros seminaristas poseen un estilo de lectura bíblica, con sus comentarios exegéticos o espirituales, que los han apartado de sus colegas de los sesenta primeros años de este siglo. ¿Qué sucedió? El movimiento litúrgico europeo quiso conscientemente apartarse de la piedad sentimental del siglo XIX, tratando de alejarse de lo subjetivo y lo emocional. Así, por ejemplo, la famosa revista francesa *L'art sacré* fue destilando lentamente un fastidio hacia todas las formas exteriores románticas (imágenes, ornamentos, edificios, vasos sagrados, telas, etc.) y se presentó un nuevo estilo de "despojo"

¹ Pío XII, enc. *Haurietis Aquas*, AAS 48 (1956), p. 309-353.

² PABLO VI, carta ap. *Investigabiles divitias Christi*, AAS 57 (1965) P. 298-305.

³ No por voluntad del Concilio, sino por la lógica del mismo, cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 13, b.

exterior magnificando un retorno a los orígenes del cristianismo. Se dio aquí un caso semejante a lo que hizo Dom Próspero Guéranger (1805-1877) desde 1833 a 1877 en la Europa novecentista: vuelta a la Edad Media, al Gregoriano, a lo "auténtico" cristiano, etc. Véanse pues los estilos de nuestras actuales capillas de seminarios y de los cuartos de nuestros seminaristas: una Biblia siempre se encontrará, algún icono, pero ya no imágenes religiosas, salvo algún poster de la moda "fraternal".

En segundo término, ha habido algunos equívocos sobre las "devociones" en general y la del Sagrado Corazón en particular. Esta última, considerada exclusivamente como fruto de revelaciones privadas a Santa Margarita María Alacoque (1647-1690) parecía equivocadamente un elemento menos "auténtico" y hasta superfluo en la vida ascética o espiritual de los futuros ministros sagrados. La historia de la Iglesia, en este aspecto, quedó desconocida, y una devoción que tiene mil años a su favor se ha perdido! Así, por ejemplo, sin entrar a presentar aquí los testimonios del primer milenio acerca del culto al Corazón de Cristo, que otros ya han realizado estupendamente⁴, me interesa recordar la actividad apostólica intensísima de San Juan Eudes (1601-1680), quien tuvo un influjo decisivo en la difusión de la devoción al Sagrado Corazón (también al de María) mediante escritos acerca de los modos concretos cómo realizarla, con un sentido profundamente realista sobre las necesidades de los clérigos. Esto ya nos indica que una "revitalización teológica" no puede por sí misma conducir a retomar o asumir elementos devocionales, dado que éstos se mantienen a través de símbolos o imágenes, vinculados a lo que podría llamarse el arte litúrgico o religioso. ¿El símbolo del Corazón ha quedado fuera de los gustos actuales? Tengamos presente que la cantidad enorme de literatura litúrgica de los últimos quince años, no ha logrado conducir a la práctica de una celebración viva, activa, participada. Así, por ejemplo, la proclamación de la Palabra de Dios queda en la práctica inutilizada por el apuro y la falta de competencia para leer en público, como han demostrado tantas encuestas. Con esto no queremos negar el valor del trabajo del P. *Hugo Rahner*, S. I. que trató de reubicar teológicamente (en la cristología, la pneumatología, la eclesiología y la soteriología) el culto del Sagrado Corazón mediante el comentario profundo de dos textos del Evangelio de San Juan⁵, y orientando la devoción hacia el Misterio Pascual⁶. Ya el mismo Papá Pío XII en *Haurietis Aquas* intentó ampliar el espectro bíblico en el que se funda esta devoción. Por eso, debemos plantearnos con sinceridad qué vamos a hacer con la herencia devocional de la Iglesia, ¿cómo conservarla sin merecer etiquetas de ninguna índole, ni ser ridiculizados?

La tercera causa está en el influjo de las corrientes de pensamiento de tipo racionalista, escéptico, secularizado que han tocado la teología

⁴ Cfr. DUMEIGE, G., *El tiempo de los Padres*, en "Cor Christi". Bogotá, 1980, p. 11-41. - BEA, A., card., (ed.), *Cor Jesu*. Freiburg, 1959. 2 vol.

⁵ Ju. 7:37-39 y 19:34-37.

⁶ Cfr. RAHNER, H., *Gedanken zur biblischen Begründung der Herz Jesu Verehrung*, en STIERLIX, J., (ed.), *Cor Salvatoris*. Freiburg, 1954, p. 19-45.

católica desde principios de siglo. Con respecto a esto, nos parece poder señalar al menos tres observaciones: ante todo, quizás para no caer en el *sentimentalismo*, considerado peyorativamente, se presentó *una cristología sin el Corazón de Cristo*, realidad mucho más grave en América Latina cuya cultura está marcada con el corazón (Puebla, n. 414). Para confirmar este hecho basta mirar los manuales de teología y los libros actuales! Además, parece que la tendencia cristológica de nuestros días va en un sentido de pelagianismo implícito⁷; y también, hemos visto florecer en los últimos años un cierto pluralismo teológico que ha traído diferentes modelos de eclesiología y sus correspondientes concepciones del sacerdocio ministerial. Pero lo más grave de todo es el proceso de "desacralización de la teología".

No es nuestra intención dar aquí pasos para solucionar las causas que han originado el problema presentado. Más bien, nuestro propósito consiste en presentar algunos elementos de reflexión sobre el Corazón de Cristo, no sólo en cuanto a su culto, sino también en relación a la misma cristología, que valga para nuestros seminarios. La preocupación por la formación de los futuros presbíteros presupone hoy diversos acentos, no necesariamente contrapuestos, pero que pueden provocar distintas entonaciones para la vida sacerdotal, en sí legítimas. Me refiero a las posibilidades que aparecen en la formación humana y espiritual, teológica o pastoral de los futuros ministros sagrados. Considero que *hay razones de importancia* para proponer la temática del Sagrado Corazón de Jesús como capaz de orientar esos acentos de la formación sacerdotal. Corresponderá a los responsables de la catequesis y la formación vocacional la búsqueda común y personal de *los modos concretos* que permitan encauzar las percepciones de esta exposición en la vida humana, afectiva, volitiva, intelectual, emotiva y, sobre todo, religiosa de nuestros presbíteros.

Mi exposición tendrá tres partes. *En la primera*, trataré sintéticamente sobre el Corazón de Cristo:

1. En su Encarnación.
2. En su existencia terrena.
3. En su muerte.

En la segunda parte, intentaré profundizar un momento peculiar de ese Corazón: el Corazón de Cristo en la institución del sacerdocio jerárquico:

1. Antecedentes.
2. Sacerdotes para realizar la ofrenda del sacramento del sacrificio de Cristo.
3. Sacerdotes para animar el espíritu de misericordia de la Iglesia.

En la tercera parte, veremos el Corazón de Cristo en su vida actual de Resucitado:

⁷ Cfr. POZO, C., *Redención y reparación*, en "Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús". Bogotá, 1982, p. 602ss., esp. p. 610.

1. "Poner la mano en el costado abierto".
2. "Ver y creer".
3. "El corazón adorable".

Por último, sugeriré algunas *conclusiones* teológicas y pastorales orientadas a la espiritualidad y la formación en nuestros seminarios.

1. Adoración y reparación.
2. Reinformación catequística y teológica.
3. Liturgia y devociones.
4. Religiosidad popular y ministros sagrados.
5. Formación en los seminarios.
6. Amar a la Iglesia.

I. El Corazón de Cristo

Es menester hacer en este punto algunas observaciones previas. La primera se refiere a lo que debe entenderse por "corazón". El corazón es un *símbolo*, correlativo al *concepto* de persona, que expresa la unidad compleja de toda la personalidad, la libertad más íntima, la santidad concedida. "Corazón" no debe entenderse en el sentido pascaliano de sede del amor, ni es una facultad del alma desligada de las otras, como si fuera la fuente de las emociones. De manera sintética nos parece que "corazón" es un símbolo indicador de tres realidades de la existencia humana: la interioridad y la conciencia; la libertad; y la santidad. "Corazón" indica así una vida vivida conscientemente, libremente, y santamente. En este último sentido, podría hablarse de alguien que se ha "consagrado" al Señor o a quien el Señor ha "consagrado" (ha hecho santo) por el Bautismo.

Segunda observación. El modo de exposición que adoptamos aquí, sin dejar de lado el tema del Corazón traspasado, tiene en cuenta el Corazón de Jesús en su vida terrestre, en cuanto el corazón es indicador de vida, como acabo de enunciar. El Corazón traspasado nos encuentra delante de Jesús muerto⁹. El Concilio de Calcedonia (IV Ecum., 451) nos presenta a Jesús "*perfectus in humanitate*", dato que los concilios posteriores se encargaron de precisar con la doctrina de las dos voluntades y las dos operaciones de Cristo.

La tercera observación se refiere al contexto bíblico de nuestra temática: en los evangelios no aparece la palabra "corazón" (*kardia*) referida a Cristo, sino únicamente las palabras "costado" (*pleura*) y "seno" (*koilia*). Es una dificultad grande para los esfuerzos teológicos realizados en la línea teológica del P. Hugo Rahner⁹.

⁹ Cfr. DE LA POTTERIE, I., *Fondement biblique de la théologie du Cœur du Christ*, en "Le cœur de Jésus, cœur du monde". Paris, 1928, p. 103-140.

⁹ Cfr. BAUMGAERTEL, F. *Kardia*, en GLNT (Kittel), V, 193-199; BEHM, J., en *ibidem*, col. 199-216.

1. En su Encarnación

Queremos buscar el fundamento de la devoción y la teología del Sagrado Corazón en la psicología de Jesús, en su realidad antropológica, siguiendo en esto las líneas trazadas por Pío XII en su encíclica *Haurietis Aquas*.

a) "El corazón silencioso y ferviente de María".¹⁰

El Misterio de la Encarnación tiene su primer momento en el seno purísimo de la Virgen María. Con hermosas palabras nos presenta el *Documento de Puebla* el puesto de María en la Encarnación: "La Inmaculada Concepción nos ofrece en María el rostro del hombre nuevo redimido por Cristo, en el cual Dios recrea "más maravillosamente aún" el proyecto del paraíso" (n. 298). Para nuestros pueblos latinoamericanos, "María constituyó el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo con quienes ella nos invita a entrar en comunión" (Ibid. n. 282). Mucho más significativo aún es lo que se dice del "corazón" de María: "tiene un corazón tan amplio como el mundo y ella implora ante el Señor de la historia por todos los pueblos" (Ibid. n. 289). Así lo registra la fe del pueblo cristiano. De ese corazón purísimo ha tomado el Corazón de Jesús. María, no podemos olvidarlo jamás, engendró primero con el corazón que con el cuerpo. El corazón de María vive en el silencio amoroso que ama a Dios y en el fervor esperanzado en su Palabra. Esa Palabra se hace carne (Jn 1:14) y nace de María: Palabra eterna hecha corazón y sentidos, inteligencia y amor. De María nace el Corazón de Cristo, que es la Iglesia¹¹. Esa cercanía al Padre, esa amplitud de corazón, esa pureza del hombre nuevo son transmitidas a su Hijo bendito por el misterio de la generación humana, según la cual nosotros creemos en un solo Señor que se hizo igual a nosotros en todo, excepto en el pecado (cfr. Hebr 4:15).

Esto es, entonces, lo primero que recibe el corazón de Jesús mientras se forma en el seno purísimo de la Virgen, ya sostenido por la Persona del Verbo: un corazón silencioso e hirviente de verdadero amor por Dios, un corazón religioso y limpiamente humano, el Corazón del hombre nuevo creado en justicia y santidad (Ef 4:24).

b) "Vengo a hacer tu Voluntad" (Ps. 2. Hebr 10:7.9).

La Iglesia aplicó a Jesús las palabras del salmo 39: 8-9, "Héme aquí que vengo a hacer tu voluntad. Oh Dios mío, en tu ley me complazco en lo profundo de mis *entrañas*". Así contesta el Hijo a las palabras de su Padre que le dice: "Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy" (Ps 2:7). Cristo lleva desde el comienzo de su carrera terrenal el amor de la Voluntad del Padre "en sus *entrañas*", que equivale a decir "en su corazón", en lo más íntimo de su ser de hombre verdadero. A lo largo de su existencia, este tema será como un faro que ilumina la vida que Jesús

¹⁰ PIRONIO, E., Card., *María y la vida contemplativa*, en *L'Osservatore Romano*, ed. cast. XII, (1980) p. 864.

¹¹ Cfr. MEJIA, J., *Naître du côté du Christ*, en "Le Coeur de Jésus, coeur du monde". París, 1982, p. 65-101, esp. 71 y 101.

lleva entre los hombres, porque El ha bajado del cielo no para hacer su voluntad sino la voluntad del que lo ha enviado (cfr. Ju 6:38). Así nos dice: "La voluntad del que me ha enviado es que no pierda nada de lo que El me ha dado, sino que lo resucite el último día" (Ibid. v. 39). Al culminar su obra, exclama "que no se haga mi voluntad sino la tuya" (Luc 22:42). Desde "la hora" de la Encarnación hasta "la hora" definitiva de la redención, hay un solo motivo en el corazón de Jesús: cumplir la Voluntad del Padre.

c) *Un corazón de Hijo del Padre*

El mismo Jesús se encarga de explicar su existencia: "Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna" (Ju 3:16). Jesús habla con Nicodemo y expresa la conciencia profunda que posee de su existencia dada por el amor del Padre para la salvación del mundo. Necesitamos descubrir aquí los sentimientos profundos de Jesús en su vida. Es, ante todo, una vida de intimidad con el Padre en su conciencia de Hijo. Jesús siempre actúa como Hijo, por la conciencia que posee de su filiación divina, y siempre se dirige al Padre, en una actitud de obediencia perfecta. Por eso, el modo como Jesús existe en cuanto Hijo del Padre es un don de sí mismo total y libre al Padre que lo envió. Sentimientos, entonces, de obediencia, de entrega, de comunión íntima, de amor, son los que manifiesta el corazón humano de Cristo. Todo lo cual se sintetiza en estas palabras suyas: "mi comida es hacer la voluntad del que me envió y cumplir su obra" (Ju 4:34).

2. *Un Corazón Humano con el cual Dios Ama*

Cuando el Concilio Vaticano II quiere sintetizar toda su doctrina sobre el hombre, proclama: "Cristo que es imagen de Dios invisible (Col 1:15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida (Conc. Calcedonense: "reconociéndolo en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación"), ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, *amó con corazón de hombre*"¹². Este es el núcleo misterioso del Plan de Dios para salvar a la humanidad: Dios no desdeña los sentimientos del corazón humano para manifestar su amor. Al contrario, en Cristo nos ama Dios con un corazón humano sin mancha, pues el Verbo asumió una humanidad perfecta, una humanidad sin la herida del pecado, tal como la Trinidad quiso para todos y cada uno de los hombres de todos los tiempos, y que nosotros sólo podremos hallar cuando el Templo de Dios llegue a la madurez y encuentre su fin beatífico.

¹² Constitución *Gaudium et Spes*, n. 22, párr. 1.

Queremos adentrarnos ahora en ese Corazón del Verbo hecho hombre tal como nos aparece desde su nacimiento hasta su muerte: es decir, en su carrera terrena. Una encuesta exhaustiva sería ajena a la índole de este trabajo y a la capacidad de este autor. Pero intentaremos contemplar ese Corazón de Jesús en su vida oculta de Nazaret, en su vida pública y en su pasión. Tres momentos importantes, de los cuales uno (la pasión) será la culminación de una voluntad humana que adhiere plenamente a la Voluntad del Padre. En cada uno de estos momentos podremos palpar con los sentimientos de Cristo Jesús (cfr. Filip 2:5).

a) *El Corazón de Jesús en su vida oculta*

1) *Un corazón que ora.*

Hay una incomparable comunión de Jesús con su Padre. El mismo corazón que pronuncia en la cruz las palabras del salmo 21, sabe perfectamente que el Padre nunca le abandona (cfr. Ju 8:29). Eso no le impide vivir en una intimidad de comunicación personal, sea que ore por sí mismo, por Pedro, por los discípulos, sea que dé gracias al Padre, sea también que se una al Padre en los momentos decisivos de su existencia, como el Bautismo, la Transfiguración y la Agonía del Getsemaní; sea incluso que ore antes de la elección de "los Doce" o de la confesión de Pedro (en la versión de Lucas). Desde su niñez y adolescencia, Jesús tiene la conciencia que debe ocuparse "de los asuntos de su Padre" (Luc 2:49), porque él es "el Hijo" (como se autoimplica en la parábola de los vifia-dores homicidas cfr. Mt 21:37). Esta experiencia de ingreso a la esfera de la comunión con el Padre, nos presenta su corazón profundamente religioso que trata con una ternura y un cariño inefables al que lo envía. De semejante corazón brota ese tratamiento inaudito: Jesús ora con su "papito": *Abba*, Padre! (cfr. Mc 14:35, Gal 4:6, Rom 8:15).

2) *Un corazón pobre*

El Hijo siente intensamente la indefensión y la debilidad del humilde, del niño, del pequeño, del pobre. Se siente feliz, no solamente de proclamar la felicidad del espíritu de pobreza, sino que él mismo acepta vivir en una real pobreza que comienza con su nacimiento en un pesebre (Lc 2:7) y se manifiesta claramente cuando afirma que el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabeza (Mt 8:20). San Pablo sintetizará este corazón cuando dice que Jesús se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza (cfr. 2 Cor 8:9).

3) *Un corazón generoso*

Esa misma afirmación de Pablo contiene una admiración por la generosidad de Jesús. Pero esa generosidad no es simplemente metafórica. Es real en un doble sentido: su corazón generoso quiere *dar* la salud, la paz, la vida, la orientación al enfermo, al endemoniado, al muerto, al perdido (cfr. el episodio con Zaqueo, Luc 19:1-10); pero también ese corazón dispone los medios para una generosidad *efectiva* en favor del necesitado, como queda patente en la última Cena cuando los apóstoles piensan que Judas se retira para cumplir algún mandato de Jesús en favor de los pobres (cfr. Ju 13:29, Ju 12:6).

b) *El Corazón de Jesús en su vida pública*

1) *Un corazón puro*

Es mucho lo que podría decirse de la pureza del corazón de Jesús. No es posible aquí sino presentar someramente este aspecto. Consideramos que el episodio de la curación de la hija de Jairo (cfr. Luc 8:40-56) es una de las manifestaciones de esa pureza. La niña que comienza a ser mujer se "está muriendo", a causa de las miradas de la sensualidad.

Sólo los ojos limpios de Jesús pueden devolverle la vida: "¡levántate!" es la palabra maravillosa que únicamente los puros de corazón pueden decir a los postrados y a los "muertos" en su carne. Por eso, quizás Jesús no permite que lo acompañen más que los que tienen ojos puros para contemplar a la muchacha que "duerme". Es interesante también ver cuáles son los sentimientos de Jesús delante de los pecadores (p.e. la Samaritana, la Magdalena, los verdugos). Los llamamos sentimientos de "misericordia", palabra en la cual ya se incluye el corazón que compadece y perdona.

2) *Un corazón leal*

La Institución de "los Doce" (cfr. Mt 10:1-4, Mc 3:13-19, Luc 6:12-6) no es indiferente a Jesús. Sólo pueden ser "enviados" aquellos que lo sigan con libertad y sinceridad. Por eso, no puede él impedir preguntarles si ellos también quieren marcharse como han hecho muchos de los discípulos, después de sus palabras sobre el Pan de Vida (cfr. Ju 6:66-67). Y tampoco puede dejar de decirles: "No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma" (Mt 10:28) y manifestarles su lealtad para con los leales (Ibid. vv. 32-33).

También hay otro momento culminante en la vida de Jesús que es la confesión de Pedro (Mt 16:13-19, Ju 6:69). El corazón de Cristo no se contenta con la proclamación que hace Pedro, gracias a la revelación del Padre. Necesita saber si Pedro lo "ama" (Ju 21:15-17, aunque aquí es el Señor Resucitado el que pregunta al renegado para rehabilitarlo, podemos suponer con verosimilitud que Jesús necesita del amor de los suyos). Su Madre, Juan y Magdalena se lo dirán con su presencia junto a la cruz. Pedro debe proclamarlo delante de todos, por causa de su primado: "Señor, tú lo sabes todo. Tú sabes que te amo". Jesús no oculta entonces lo que sucede a quienes lo amen. En el horizonte de los que siguen a Jesús, siempre está la cruz: "el que quiera ser mi discípulo que se niegue a sí mismo, que tome su cruz y que me siga" (Mt 16:24, Mc 8:34, Luc 9:23, que añade "cada día" al tomar la cruz).

3) *Un corazón consciente de su misión*

Jesús posee una conciencia clara de su ser y de su misión (cfr. Ju 7 y 8 passim). El ha venido a proclamar que con su presencia ya está presente el Reino de Dios entre los hombres (Lc 11:20, Mt 12:28), más aún que él mismo es el Reino y el Evangelio (Mc 4:11).

La parábola del Padre misericordioso y de los dos hijos nos brinda la ocasión de conocer uno de los sentimientos más profundos de la conciencia de Jesús. El Padre misericordioso dice al hermano mayor, que no quiere aceptar a su hermano pródigo: "Hijo, tú siempre estás conmigo,

y todo lo mío es tuyo" (Luc 15:31). Jesús es quien pronuncia esta parábola, él que es el hermano capaz de aceptar a la multitud de sus hermanos pecadores. Por eso la síntesis de su vida la proclama su corazón cuando, al llegar "la hora", ora a su Padre diciéndole: "Todo lo mío es tuyo y lo tuyo es mío" (Ju 17:10), porque "todo lo que tiene el Padre es mío" (Ibid. 16:15).

Esta conciencia de Jesús es asimismo muy clara con respecto a su obra redentora. La parábola del Buen Pastor nos presenta un magnífico cuadro de cuáles son las actitudes de Jesús con respecto a quienes el Padre le confió: le importan, los conoce, les habla, les da vida abundante, los cuida (cf. Ju 10:1-18). Y todo eso es posible porque Jesús es libre y voluntariamente *da la vida* por sus ovejas (Ibid. v. 11. 15; cfr. 1Ju 3:16).

c) *El Corazón de Jesús en su pasión.*

Los relatos de la pasión (Mt 26-27, Mc 14-15, Luc 22-23, Ju 18-19) nos presentan la concentración de todos esos sentimientos de Jesús, inmediatamente antes de su sacrificio en la cruz. Entre toda su actividad evangelizadora y su muerte, la pasión es el nexo ineludible.

1) *Un corazón libre*

Jesús no estaba sometido a la muerte a causa de su impecabilidad. Por eso, Él hubiese podido mantenerse en vida y no permitir la ruptura de la unidad de su naturaleza humana. Pero el Corazón de Jesús en lugar de oponer resistencia a la muerte o intentar conservar instintivamente la vida, según una voluntad natural, se ofrece a sí mismo según una voluntad divina del Hijo, deseosa de cumplir lo que el Padre quiere. Toda la obediencia de Jesús, toda su búsqueda de la verdad tienen su culminación en su sacrificio, que antes de ser la sola muerte de la cruz, es la voluntad libre que la acepta. Así Jesús se da, abre su corazón a los pecadores y se hace "sacrificio por el pecado"¹³. La ofrenda de Jesús es un sacrificio no por la voluntad de sus verdugos, sino por su propia voluntad libre que asume la muerte para compartir, hasta en lo que no le corresponde, la existencia humana, para repararla, elevarla, santificarla desde dentro.

2) *Un corazón que sufre*

Es cierto que el corazón es un símbolo del amor. Pero, en Jesús nada obsta para afirmar principalmente que su corazón es un símbolo de la muerte aceptada para consumir la voluntad del Padre, que es el retorno de los pecadores a su Plan de amor. Jesús debe aceptar la cruz "para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos" (Ju 17:26) como Él mismo afirma en su oración sacerdotal, en la cual suplica al Padre que lo consagre como ofrenda aceptable a fin de dar vida eterna (Ibid. v. 2).

Ese corazón sufre realmente, carga sobre sí todo el dolor del mundo, lo comparte y así se hace expiator, reparador por toda la humanidad, y la salva. La expiación y la reparación forman parte esencial de esta voluntad

¹³ 2 Cor. 5:21, notar que la misma palabra *hatah* designa tanto el pecado como el sacrificio que lo repara, cfr. SABOURIN, L., *Redención sacrificial*. Bilbao, 1960, passim.

de oblación de sí mismo, que Jesús realiza por un acto de su libertad. La sangre derramada y el dolor de Jesús nos obtienen la salvación, porque han quedado orientadas por su libertad. No nos convence un cristianismo meramente "dolorista"¹⁴.

3) *Un corazón que agoniza*

La lucha frente a la muerte se da en Jesús muy claramente. La voluntad natural se llena de tristeza y de miedo. Son dos sentimientos de su corazón, mucho más legítimos, pues a El no debería herirlo la infamia de la pasión y el sufrimiento injustamente repogado sobre su inocencia. Esa tristeza y ese miedo son fruto de la repugnancia que un hombre perfecto, sin la experiencia del pecado, experimenta frente a la muerte (cfr. Mt 26:38-39; Mc 14:34-36, con Abba, Ju 18:11).

Lucas agrega que Jesús sintió angustia, a pesar del consuelo celestial y que su sudor se hizo como gotas espesas de sangre. (Luc 22:43-44, si bien algunos más, lo omiten). Frente a la injusticia que lo intenta destruir, la naturaleza se rebela. Pero triunfa la voluntad racional: ha llegado "la hora". Es una hora en que el amor se hace dolor. Por eso, San Pablo podrá sintetizar todo lo que significa esa oblación de Jesús, diciendo: "Cristo ama a la Iglesia y se entregó *a sí mismo* por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua en virtud de la palabra, y presentársela a sí mismo resplandeciente; sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada" (Ef 5:25-27). El *cariño* del corazón de Jesús llega a este extremo: cuidar a su Esposa hasta entregar su vida por ella. Nosotros somos esa Iglesia, llamados a ser santos e inmaculados (Ef 1:4) en una identificación a ese Corazón.

3. El Corazón traspasado en la Cruz (Ju. 19: 34-37).

a) *El Corazón de Jesús en relación a nosotros*

Al pie de la cruz, en el momento supremo de "devolver al Padre el Espíritu" (Luc 23:46) a fin de que pueda ser derramado sobre la Iglesia, María y Juan son los testigos privilegiados. La Madre y el Discípulo son la representación de la Iglesia. A ellos se les concede una palabra llena de amor y preocupación, que recapitula la imagen del buen Pastor. Por eso, la visión del Corazón de Cristo, que por el sacrificio consuma su misión sacerdotal, le corresponde únicamente a la Iglesia, no a quienes lo crucifican. "Mirarán al que traspasaron" (Ju 19:37 con la cita de Zac 12:10). Al corazón traspasado lo puede *comprender* sólo el que se identifica por la fe y los sacramentos: el creyente que se hace testigo de la verdad, como Juan y María.

b) *Transición de "pleura" a "kardía"*

1) *La lanza del soldado*

"Uno de los soldados le atravesó el costado (*pleura*) con una lanza

¹⁴ Cfr. BOUYER, L., *Le Mystère pascal*, Paris, 1945, p. 290ss., con el cual coincido plenamente.

y al instante salió sangre y agua" (Ju 19:34). Le atravesó ("aperuit") puede también traducirse en el sentido de abrir, traspasar o, incluso, golpear. La transfixión del costado fue pasando a ser comprendida como el traspaso del corazón, a causa del milagro de la sangre y del agua que brotan de la herida. El texto evangélico no usa la palabra *kardia*, sino *costado*, quizás por una cierta alusión al Génesis (2:22). Del costado de Adán nace Eva, así como del costado de Cristo nace la Iglesia¹⁵.

Mantengamos, por ahora, estos dos elementos en la memoria, como centro de la escena de la muerte de Jesús: el *costado* (la palabra *pleura* aparece en el N. T., aquí solamente, en Ju 21:20-25-27 y en Hech 12:7) y el flujo de *sangre y agua*. El testimonio de Juan es claro: Jesucristo murió realmente.

2) Diversas interpretaciones

La transición de *costado* a *corazón*, queda ratificada en la encíclica *Haurietis Aquas* según una interpretación "realista", según la cual el corazón es símbolo del amor *de Dios* y fuente del Don salvífico. Pero también puede considerarse que el costado abierto, no es sólo símbolo del amor, sino también símbolo del Espíritu Santo que es entregado por la muerte ("emisit Spiritum", Ju 19:30), y símbolo de toda la verdad que Jesús reveló y testimonió con su muerte (cfr. el proceso de Jesús, esp. Ju 18:37-38).

Otras interpretaciones posibles son las del Concilio Vaticano II: una interpretación sacramental (cfr. Constitución *Sacrosanctum Concilium*, n. 5) y otra eclesiológica (cfr. Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 3).

Además, conviene considerar, como ya fue expresado, que el corazón es símbolo del sufrimiento, y en este sentido del sacrificio por el pecado. Así, aunque no pueda ser dicho de Jesús directamente, su Corazón es un corazón "triturado y humillado" en favor de todos los corazones roto y humillados por el arrepentimiento.

c) "Sangre y agua" (Ju 19:34b).

1) El Bautismo

El texto de Ju 19:34b nos conduce al otro texto que comúnmente se aduce para hablar del Corazón de Jesús: Ju 7:37-39. Es el texto del agua viva que como ríos brotarán de su seno (*koilia*). El agua viva es el don del Espíritu Santo que normalmente se da por el Bautismo en la Iglesia y que Jesús entregó al morir en la cruz, según el mensaje de Juan (Ju 19:30). Ese Don se entrega solamente después de la "glorificación de Jesús", entendida como su muerte que da inicio a la entrega del Señorío por parte del Padre.

También ha habido una transición de *koilia* a *kardia*, aunque *koilia* primariamente tiene un significado de vientre, que el mismo Jesús se encarga de explicar, haciendo que del corazón salgan todas las perversidades (cfr. Mc 7:14-23). Quizás por esto no se usó luego la palabra *kardia*,

¹⁵ Cfr. MEJIA, J., art. cit., p. 85.

para indicar todo lo bueno que sale de Jesús¹⁶, que es "manso y humilde de corazón" (Mt 11:29).

2) La Eucaristía

La "sangre" que brota milagrosamente del corazón de Cristo muerto en la cruz, es manifestación de la Eucaristía como comunión en la muerte sacrificial de Jesús, aunque lo mismo valdría para el agua del Bautismo que también nos identifica con su muerte. Lo importante es comprender que la sangre sola no basta. El mismo Jesús lo explica cuando afirma: "El Espíritu es el que da vida, la carne no sirve para nada" (Ju 6:63). Y así se unen el Espíritu, el agua y la sangre para dar testimonio de Jesús como Hijo de Dios (cfr. 1 Ju 5:6-8).

3) La Iglesia

No solamente los sacramentos del Bautismo y la Eucaristía nacen del corazón traspasado, sino también la misma Iglesia. Así lo ha visto toda la tradición, como han presentado exhaustivamente algunos autores¹⁷.

Al terminar esta primera parte, ya se puede presentar el Corazón de Jesús como un corazón "sacramental", aún antes de consumir su sacrificio con la muerte de la cruz. Desde la Encarnación hasta la Pasión, el corazón de Jesús se ha mostrado como un corazón que libremente se entrega y da la vida por sus ovejas. Es menester, ahora, detenerse en dos elementos capitales para terminar de comprender este Corazón sacerdotal. Pertenecen a los sentimientos de Jesús en el momento de la institución del sacerdocio jerárquico y ministerial de la Iglesia.

II. El Corazón de Cristo en la Institución del Sacerdocio Jerárquico

1. Antecedentes

En el Corazón de Jesús tiene lugar una lógica de sustitución, por la cual se pasa de todos a uno solo (cfr. Ju 11:50-52). El entrega no un músculo de su cuerpo, sino un acto de libertad pura capaz de elevarnos de nuestra miseria, un acto de culto *espiritual* por el cual Jesús, constituido sacerdote se hace a sí mismo víctima viva, santa y agradable. "Espiritual" se dice por referencia al Espíritu Santo, y no como una gradación con respecto a los sacrificios exteriores del Antiguo Testamento.

El Único Sacerdote es Cristo y todos los que hemos sido bautizados en su muerte, formamos un solo pueblo sacerdotal. Pero debe entenderse bien este sacerdocio de los fieles: su culto es de orden moral (ser santos) y no litúrgico, aunque tenga una relación directa con el Bautismo y la Eucaristía. En el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, algunos tienen un ministerio por el sacramento del Orden y son constituidos servidores de

¹⁶ Cfr. BEHM, J., *Koûla*, en GLNT (Kittel), V. 663-672; SCHNACKENBURG, R., *Il Vangelo di Giovanni*. Brescia, 1977, vol. II, p. 283 ss.

¹⁷ Cfr. TROMP, S., *De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in cruce*, en *Gregorianum* 13 (1932), p. 489 ss; FEUILLET, A., *Le Nouveau Testament et le Cœur du Christ*, en *L'Ami du Clergé* 74 (1964), p. 321-333; MEJLA, J., art. cit.

Cristo sacerdote y del pueblo sacerdotal: es el sacerdocio de los ministros consagrados. Estos son los instituidos por la imposición de las manos para ejercer el oficio litúrgico de consagrar la Eucaristía, perdonar los pecados y celebrar los otros sacramentos. Estos ministros son "ordenados" y reciben así un carácter indeleble que los configura a Cristo sacerdote¹⁸.

2. Institución Sacerdotal para la Eucaristía

Los relatos de la Institución de la Eucaristía nos presentan el don del sacerdocio ministerial a los Apóstoles para realizar en el tiempo y el espacio la ofrenda del sacramento del sacrificio de Jesús. Veamos los sentimientos del corazón de Jesús en este momento supremo.

Los sinópticos (Mt 26:26ss, Mc 14:22ss, Lc 22:19ss) y Pablo (1 Cor 11:23-25) nos trae el relato de la Institución durante la Cena de despedida. Jesús instituye el sacerdocio de la Nueva Alianza. Es consciente de poner un nuevo rito y de inaugurar un nuevo culto. Lucas expone los sentimientos de Jesús (Lc 22:15) que ha deseado con ansia comer esa Pascua antes de la pasión. Y es este evangelista, igual que Pablo dirigiéndose a los Corintios, quien nos trae las palabras sacramentales de Jesús para el nuevo sacerdocio: "Haced esto en memoria mía". San Pablo es aún más claro en la transmisión de las palabras de Jesús: "Cuantas veces hiciéreis esto, lo haréis en memoria mía" (1 Cor 11:25). Lo que hay que recordar es la Pascua de Jesús, tan bien expresada cuando Juan presenta el cuerpo muerto de Jesús como el del Cordero Pascual al cual no se le quiebran los huesos (Ju 19:33, ref. a Ex 12:46).

San Juan ilumina la Institución eucarística cuando nos transmite las palabras de Jesús: "el pan que yo les voy a dar *es mi carne* para la vida del mundo" (Ju 6:51). Hay que creer que quien come su carne y bebe su sangre tiene la vida eterna y permanece en Jesús (Ibid. 55-56).

En la Institución de la Eucaristía y del sacerdocio ministerial, la Iglesia debe contemplar la realización objetiva de la Pascua de Jesús mediante los sacramentos. El Reino y la salvación que se anuncian por la Palabra, deben realizarse por voluntad de Cristo también en el rito litúrgico, para el cual sólo algunos tienen potestad. La Iglesia no es una mera comunidad de adherentes a Cristo por el Bautismo y la Palabra (aun cuando en la historia las comunidades hayan debido subsistir así): necesita de la Eucaristía, que es la Pascua de la Nueva Alianza, para que Cristo viva en ella y ella viva con los sentimientos de su Corazón.

3. Institución Sacerdotal para la Misericordia

Ahora bien, el sacerdocio jerárquico (Obispos, presbíteros y diáconos) de la Nueva Alianza tiene además una misión de misericordia anexa al oficio litúrgico de hacer presente el sacramento del sacrificio de Cristo. Esa misión de misericordia es hacer presente incesantemente en la Iglesia la ley de la caridad. San Juan nos arroja luz sobre esto. En lugar de traer

¹⁸ Cfr. CONGAR, Y., *Jalons pour une théologie du laïcité*. Paris, 1954, 2. ed., pp. 159-246.

el relato de la Institución, que es conocido por las comunidades cristianas ya existentes, Juan nos transmite otra escena profundamente significativa que nos señala exactamente los sentimientos de Jesús al instituir el sacerdocio ministerial. Se trata del *lavatorio de los pies*, cuyo significado sólo es patente después de la muerte de Jesús. Pero igual que al instituir la Eucaristía, Jesús da un mandato a los sacerdotes de la Nueva Alianza: "Os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis, como yo he hecho con vosotros" (Ju 13:15). Hay que entender este sentimiento de caridad profunda del Maestro, si no es imposible entrar en comunión con él (Ibid. v. 8).

En el ejercicio de la misericordia, cuyos principales animadores deben ser los ministros sagrados, la Iglesia contempla el sacrificio y la Pascua de Jesús, según otra perspectiva: la subjetiva de su sentimiento de servicio y perdón (Ibid. v. 14). Al asumir, con un acto concreto, la condición de esclavo que lava los pies, Jesús da cumplimiento al sentimiento profundo que lo conduce a la cruz: el corazón *anonadado* voluntariamente para que triunfe el amor. En la misericordia también se realiza la Pascua, y no en vano la tradición de la Iglesia ha considerado siempre a la caridad como el efecto de la Eucaristía.

Es sintomático que haya muchísimas representaciones de estas dos escenas: la Cena y el Lavatorio. Podrían ser consideradas como adecuadas imágenes del Corazón de Cristo, en este esfuerzo de recuperación en el cual nos hallamos. Lo importante es no perder la devoción a la Pascua. Es de lamentar que por querer enfatizar la devoción objetiva de la representación litúrgica se haya perdido la devoción subjetiva de los sentimientos del corazón de Jesús. Conviene no descuidar ninguna de las dos devociones. El lavatorio de los pies indica cómo es el corazón *de Dios* a través del corazón de su Hijo: en él la justicia se hace misericordia y se traduce en servicialidad. Hay que "comulgar" con el Cuerpo y la Sangre de Cristo para obtener estos sentimientos y esta experiencia de humildad, sin la cual la Iglesia no llega a ser "santa e inmaculada" (cfr. Ef 1:4).

III. El Corazón de Cristo en su Vida de Resucitado

La exposición quedaría incompleta si no se incluyera el Corazón del Resucitado. Es este Corazón el que actualmente intercede por nosotros.

1. La Mano en el Costado

Hay toda una corriente de la tradición¹⁹ que siguiendo a S. Buenaventura en su *Vitis Mystica*²⁰, ha contemplado la herida del Cuerpo de Jesús, viendo en ella una herida espiritual. De allí, a la necesidad de reparar ese dolor espiritual había un paso muy difícil, que fue franqueado.

Pero nos interesa volver a presentar al evangelista San Juan, porque

¹⁹ Cfr. CARBONE, V., *Cuore di Gesù*, en Enc. Catt. IV, col. 1059-1064.

²⁰ Cfr. Obras de San Buenaventura. B.A.C. Madrid, 1967, t. II, p. 444-508, esp. p. 507.

el Corazón de Jesús Resucitado ya no sufre más. Y el evangelista vuelve a presentar el costado (*pleura*) de Jesús en una escena muy importante para la fe de la Iglesia: la aparición a los discípulos, primero sin Tomás y después con él. Las manos y el costado son muy importantes en el Cuerpo de Jesús Resucitado. El mismo las muestra, porque señalan que el Glorificado es el mismo que fue triturado y humillado en su Pasión (cf. Ju 20-19-29, esp. v. 20,25,27. en los cuales aparece la palabra *pleura*). Tomás afirma que si no mete su mano en el costado no creerá. Jesús le dice: "Trae tu mano y pónla en mi corazón, y no seas incrédulo, sino creyente" (v. 27).

¿Qué importancia tiene ese *costado* para que sea el principio de la fe y del don? Después de mostrarles el costado, Jesús les entrega el Espíritu Santo y el poder de perdonar los pecados a quienes han constituido pilares de su Iglesia. Tomás sintetiza lo que recibe del costado de Jesús, reconociéndolo así: "Señor mío y Dios mío". Sabemos que nadie puede decir: "Jesús es el Señor", sino por el influjo del Espíritu Santo (cf. 1 Cor 12:3). Del costado abierto del Señor, del corazón en cuanto centro de toda la existencia de Jesús, brota aquel Don salvífico que da comienzo a los últimos tiempos.

También nosotros debemos extender la mano hacia ese costado del Señor.

2. "Ver y Creer"

Los Apóstoles *vieron* el costado, se llenaron de *alegría* y *creyeron*. El "costado" es un símbolo del Misterio Pascual, al cual nos identificamos por medio del Bautismo que nos ha hecho morir y resucitar con Jesús.

La alegría del Resucitado, su estado beatífico impiden ahora a su corazón que pueda entristecerse y sufrir por los pecados de la humanidad. A nosotros, los creyentes que vivimos en el tiempo de la Iglesia, nos toca reparar y consolar lo que sentimos como un golpe al Corazón de Jesús. Esa reparación, por la cual "completamos en nuestra propia carne lo que falta a los padecimientos de Cristo Jesús (cfr. Col 1:24), exige una identificación nuestra con el Corazón del Señor.

Esa reparación tampoco se hará para nosotros dolor y tristeza, aunque humanamente lo sean, porque cuando Jesús nos habla y cuando comulgamos con El en la Eucaristía, su Corazón sacerdotal hace "arder nuestros corazones", como a los discípulos de Emaus (Lc 24:13-35), y nos conduce a evangelizar en la alegría, a anunciar la Buena Noticia. Así pasamos de nuestra existencia instintiva a una vida en la libertad de los hijos de Dios, a una vida realmente "personal".

3. El Corazón Adorable

Es el Corazón del Cordero (cfr. Apoc., *passim*), que con su sangre ha derribado el muro de separación que nos mantenía distanciados. Por su amor libre y total, Cristo ha "obtenido un ministerio (*leitourgia*) tanto mejor cuanto es Mediador de una mejor Alianza" (Hebr 8:6). Con su

Corazón humano de Mediador y Redentor, Cristo nos ama ahora, como nos amó en la cruz de su sacrificio definitivo²¹.

La adoración que tributamos a la humanidad glorificada del Salvador, y en síntesis, a su Corazón, debe ser una respuesta de nuestro propio corazón y de nuestro amor. Cristo sigue sintiendo con su Corazón Resucitado, y nuestra reparación, adoración y expiación del pecado, se unen en el espacio y el tiempo a su acción salvadora, a su Misterio Pascual.

Conclusiones Teológicas y Pastorales

Para concluir esta exposición, deseo presentar aquí algunas conclusiones teológicas y pastorales orientadas a la espiritualidad en nuestros Seminarios, que permitan encauzar toda la sensibilidad humana de los candidatos al ministerio sagrado.

1. Adoración y Reparación

En la Eucaristía se encuentra el Corazón *sacerdotal* de Cristo, en el sentido más preciso de este término: en cuanto es oferente y oblación, sacerdote y víctima. La reparación forma parte de la actitud de adoración y cada cristiano debe reparar con Cristo al Padre. Unidos a Cristo, no debemos dejar que se apague el fuego del Espíritu que a algunos concede un carisma especial para esa actitud reparadora, y a otros, especialmente, a los que por la ordenación sagrada se identifican a su ser sacerdotal, les concede una vocación²². De todos modos, la adoración a la humanidad de Jesús unida en la persona del Verbo, es importante porque seguirá en el cielo cuando ya no tengamos Eucaristía.

Tengamos presente que debemos redescubrir el papel de *los sentidos* en nuestra espiritualidad y reorientar nuestra riqueza afectiva en el culto y la caridad. Cada corazón humano, igual que el de Cristo, es fuente y cumbre de los sentidos, en cuanto principios de amor, de vida religiosa y moral (cfr. Rom 12:2). Todo lo bueno que las ciencias psicológicas han descubierto de lo íntimo del hombre, debe ser orientado a aquello que otorga una vida en plenitud humana: lo que nace del Espíritu Santo emitido por Cristo y dado por el Padre.

La oración de los *ministros sagrados* debe ser también una oración de pecadores. Con una actitud de alma que se olvida de sí misma y prefiere a Dios. Para el hombre arrepentido, que siente los sentimientos de Cristo en la cruz, no hay posibilidad de soledad o de abandono: surge clarísima la conciencia de la presencia de Dios que no abandona, como la tuvo Jesús.

Cada ministro, obispo, presbítero, diácono, debe poder realizar en su corazón, lo que el Concilio decía de los presbíteros: "unirse a Cristo

²¹ Cfr. POZO, C., *La reparación al Corazón de Cristo y las nuevas tendencias cristológicas*, en "Cor Christi", Bogotá, 1980, p. 547-556.

²² Cfr. MENDIZABAL, L., *Líneas para una teología de la reparación*, en "Cor Christi", Bogotá, 1980, p. 570-584.

en el conocimiento de la voluntad del Padre y en el don de sí mismos por el rebaño que les ha sido confiado". Cada corazón sacerdotal debe "esforzarse en reproducir en sí mismo lo que se hace en el ara sacrificial", de modo que el sacrificio eucarístico sea centro y raíz de la vida ministerial²³.

2. Reinformación Catequética (24) y Teológica

El P. Pozo ha mencionado "la reacción de connaturalidad del pueblo cristiano" (art. cit. p. 556). Es importante reconocer que todo corazón verdaderamente humano encuentra al Corazón de Jesús. La catequesis puede devolvernos esta dimensión total de la vida de Jesús, simbolizada en su Corazón, tal como la hemos tratado de presentar aquí. La enseñanza del catecismo a los niños y adolescentes, la iniciación a la vida cristiana de los catecúmenos, la formación de los seminaristas (que a veces son como reales catecúmenos) debe brindar la ocasión de presentar el doble movimiento del hombre frente al misterio de Dios: por una parte, una actitud de amor que lleva al conocimiento; por otra, un deseo de conocimiento que conduce a la expresión del amor.

En esta tarea, especialmente en los seminarios, es menester distinguir nuestra actitud devocional hacia el Corazón de Cristo y el Corazón de Cristo en sí mismo y su valor para la Iglesia, que de allí nació y allí debe volver.

No hay que temer al enfrentamiento de la teología católica con el pensamiento de la racionalidad técnica. Hay que responder a algunos desafíos: ¿Cómo superar la manipulación por el ridículo que se ha hecho de las devociones y emociones? ¿Cómo salir de una concepción menospreciadora del cuerpo humano, y por consiguiente del "corazón", al que sólo se considera un músculo más?

3. Liturgia y Devoción

Otro aspecto que merece nuestra atención es el de la Liturgia y lo devocional. Ante todo, nadie puede obtener la dimensión total de la Liturgia, por más objetiva que sea, sin lo sensible, los sentidos, el corazón. Es una tesis conocida del tratado de los Sacramentos: la necesidad de los sacramentos para los hombres. El cristiano que da culto necesita una movilización interior que comienza por los sentidos. Eso debe conducir a revalorizar los sentidos y los sentimientos (sin caer en la sensiblería o sentimentalismo, a la cual nos llevaría una recuperación devocional sin intervención de los pastores del pueblo; p. e. cantos de laicos y seminaristas actuales) y establecer las limitaciones de la razón.

El lenguaje del amor a Jesús suena ridículo para un mundo que no ama, y está imbuído de ideologías de odio.

Por eso hay que plantearse cuál es la auténtica concepción del amor.

²³ Decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 14.

²⁴ Puebla, n. 457.

La teología del Corazón de Jesús, como hemos visto, nos presenta un amor de Dios que es capaz de asumir las formas del amor humano con todas sus dimensiones. Plantearse incluso el problema de si el amor de Dios funda un cristianismo reducido a construir una civilización mejor y si la Iglesia está solamente para hacernos "hermanos". En nuestra exposición intentamos sacar la simbología del corazón del solo amor para añadirle el misterio del sufrimiento. Demasiado a menudo hemos dicho a nuestros enfermos graves que se unan al dolor de Jesús y a su sacrificio. Pero, ¿no es eso patrimonio de todos y no sólo de los enfermos? ¿Y más que nada de los sacerdotes?

Lo emocional no puede reprimirse para siempre. Por eso, también en la Iglesia hay que encauzarlo a fin de que no siga caminos de desborde, de independencia total, sin orden, sin medida, como en ciertos movimientos de la actualidad²⁵.

4. Religiosidad Popular y Ministros Sagrados

Puebla tiene varias referencias al Corazón de Jesús (nn. 172, 454, 912 "devoción al Sagrado Corazón"; n. 287 "del Corazón traspasado de Cristo nació la familia de los redimidos"; y también muy significativos los dos pasajes del Mensaje a los pueblos de América Latina: n. 1 "somos pastores de la Iglesia Católica y Apostólica nacida del Corazón de Jesucristo..."; n. 5 "Invitamos... a la familia de América Latina a tomar su lugar en el Corazón de Cristo..."). El contexto de estas referencias es, sobre todo, el de la religiosidad popular con la cual "expresa su fe la mayor parte del pueblo" latinoamericano (n. 911, con la corrección del Papa Juan Pablo II). Ha llegado quizás el momento de redescubrir la "piedad de la Iglesia" toda, de modo que por religiosidad "popular" o fe "popular" o Iglesia "popular" no se nos conduzca a un atolladero en el cual los ministros sagrados son innecesarios. No hay que descartar que existen niveles diferentes de vivencia de la fe, así como hay diferentes experiencias culturales. Pero no es posible mirar a la piedad popular como algo que pertenece a "otros", y que sólo merece de parte nuestra revalorización y atención pastoral. Erradicar lo emocional, lo sensible (aunque haya que purificarlo como todo lo humano) trae consecuencias funestas. ¿Qué quedaría de San Pablo, entonces? Hay que plantearse entonces si nuestros seminarios son el lugar de la liturgia, auténtica devoción al Misterio Pascual, y se tolera una cierta participación en la piedad popular, más como participación externa, que como autoimplicación. La muchedumbre y la fiesta pueden ser la ocasión más propicia para esos deseos de "inflamarse" que mencionan tantas oraciones litúrgicas. El Corazón de Cristo pertenece a esa piedad popular que modeló generaciones de sacerdotes. Con la sensibilidad propia de este tiempo, ¿podríamos descubrir cómo autoimplicarnos a nosotros y a nuestros seminaristas?²⁶

²⁵ Cfr. RATZINGER, J., Card., *Racines et prolongements*, en "Le Coeur de Jésus, coeur du monde". París, 1982, p. 141-156.

²⁶ Algunas reflexiones interesantes sobre este tema pueden verse en TERAN, J., *El culto al Corazón de Jesucristo y la evangelización latinoamericana*, en "Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús". Bogotá, 1982, p. 470-494.

5. Formación en los Seminarios

Un hecho en nuestros pueblos es el surgimiento de comunidades cristianas, que quieren vivir intensamente la fe en Jesús. ¿Cómo hacer para no caer en un "comunitarismo" sin relación a los contenidos de la fe católica, de su piedad, o peor aún, que los menosprecia como si condujesen a una alienación?

Junto a ese hecho, tenemos que reconocer que la formación de seminaristas ha estado conducida con una preocupación por asegurar una "espiritualidad del presbítero", más que por establecer una definición del sacerdocio. Los rectores se sienten responsables de que sus alumnos tengan el espíritu adecuado para las funciones que van a desempeñar. Así surgen, p. e. las visiones del presbítero como hombre del sacrificio, mediador que se vacía así mismo por los demás, como Jesucristo. La escuela francesa de espiritualidad influyó mucho en la formación sacerdotal, también en América Latina, sobre todo a partir de las intuiciones de San Vicente de Paúl (1585-1660), para quien el sacerdote es el hombre consagrado para la redención de los demás. Charles de Condren (1588-1641), por su parte, dirá lo mismo pero señalando que el sacerdote es el hombre consagrado para la adoración. Otros han querido definir al sacerdocio por la noción insuficiente de mediación. Es preferible mantenerse en la línea agustiniana retomada por Santo Tomás que define al sacerdocio por el sacrificio.

El Corazón de Cristo puede ser un elemento teológico de primera importancia para la catequesis de nuestros seminaristas actuales que, muchas veces, se presentan con las necesidades de los catecúmenos. El Corazón es capital en su formación espiritual y personal, en su formación teológica, en su formación pastoral. No es indiferente la concepción sacerdotal que se maneja en los seminarios: querer hacer la simbiosis de todas ellas puede producir tensión y presiones. Es mejor saber descubrir estas concepciones que responden a modelos de Iglesia, ninguna de las cuales se opone al Corazón sacerdotal de Jesús (como nosotros lo expusimos en la II parte de este trabajo). La devoción al Corazón de Cristo si evita caer en el intimismo y si adquiere la necesaria dimensión social, nos liberará de las ideologías del odio y devolverá el valor al amor y a la oblación.

6. Amor a la Iglesia

La tarea más importante es volver a colocar a la Iglesia toda en el Corazón de Cristo, como expresaba S. Jerónimo: "*Unum Ecclesiae corpus, rursum in latere Christi ponitur*"²⁷. Que la Iglesia se haga Corazón.

De aquí pueden salir nuevas imágenes de la devoción al Corazón de Jesús, no necesariamente ceñidas a las que brotaron por influjo de S. Juan Eudes y sus seguidores. La tradición iconográfica de la Iglesia privilegió cuatro momentos del Corazón de Jesús, que nos parecen capitales: María (la Iglesia) al pie de la cruz de su Hijo, la Cena de la institución eucarística, Jesús lavando los pies a Pedro, y la oración en el huerto de Getsemaní. Nos parecen imágenes muy provechosas para orientar el amor al

²⁷ Cfr. JERONIMO, s., Esp. III, 5.31: PL 26: 962.

Corazón *sacerdotal* de Jesús y que serían bienvenidas por el pueblo cristiano en su totalidad. De esta piedad no nos cabe la menor duda de que surgirá la *alegría* que necesita la Iglesia y el mundo de hoy. La clave de estas imágenes es que son imágenes de la Iglesia, de Cristo con su Cuerpo que es la Iglesia, o de la Iglesia que es el Corazón de Cristo latiendo ahora en el tiempo y el espacio. ¿Podrán los hombres que claman a Dios beber en este Corazón de Cristo y la Iglesia la verdadera alegría?²⁸

Concluyo ya esta larga exposición, con una referencia a la amistad sacerdotal. Es preciso volver a encontrar nuestros corazones humanos, identificados por el sacramento del Orden con Cristo sacerdote y víctima, para reencontrar los sentimientos del Corazón de Cristo. Comencemos por aquí y dejémonos conducir por Jesús "que vive la vida incorruptible (Ef 6:24). Y entonces, nosotros sacerdotes, el pueblo cristiano que es sacerdotal y Cristo Resucitado sentado a la diestra del Padre, todos formaremos un solo Cristo que ama al Padre: *Unus Christus amans Patrem*²⁹.

²⁸ Prefacio del S. Corazón, 1970.

²⁹ AGUSTIN, s., Enarrat. in Ps. 39, n. 12 y 13: PL 36: 442.

Enseñanza Social de Juan Pablo II en América Central*

Pbro. Darío Múnera Vélez
Comisión Pontificia "Justitia et Pax"

1. El Encuentro con los Hombres

¿Un viaje más? Cualquier escéptico puede hablar con la simpleza de la pregunta. Pero, más allá del simple interrogante está la incansable imagen de un hombre que siente desde joven la pasión por el hombre, encarnándola no sólo en sus vivencias pastorales sino también en sus gestos y en sus escritos de carácter filosófico, teológico y pastoral. En el mundo entero crece el conocimiento del estilo evangelizador de Juan Pablo II; sus discursos sin fronteras de razas ni de credos ni de culturas, sus gestos, sus palabras y sus presencias llenan los espacios humanos de la esperanza, y de la fe y agudizan la expectativa de quienes lo siguen con respeto y lo admiran con sinceridad porque encuentran en él algo no común en los líderes de la historia.

Juan Pablo II se revela todos los días a la humanidad en la forma más simple y elemental de la comunicación humana: siendo él mismo, con la fuerza de su espontaneidad, de sus movimientos y de sus expresiones todas cargadas de la fatiga que lleva en su vida de Pastor: Cristo, la Iglesia y la verdad sobre el hombre. El espacio de la acogida se dilata cada vez más, haciéndose siempre más vasto en las latitudes del mundo: Italia, México, Polonia, Irlanda, Estados Unidos, Turquía, Africa, Francia, Brasil, Suiza, Alemania, Inglaterra, Argentina, España, Japón y ahora América Central.

A todas partes llega el eco de las muchedumbres que salen a su encuentro, de los silencios y de los aplausos a través de los cuales los hombres diversos por historia y cultura, nación y religión, lengua y color de la piel, acogen la manifestación viva y carismática del Papa que proclama a cuatro vientos la plena verdad del ser hombre, de la dignidad de la persona humana. Los encuentros cotidianos con los hombres con su sorprendente libertad de gestos y de palabras, crean una familiaridad en la cual la verdad del hombre no se opaca ni se escapa, porque cree en el hombre eje y centro del programa de su pontificado, definido claramente en su Encíclica *Redemptor Hominis*.

Cada país y cada cultura que acoge al Papa, todo hombre, millones de hombres, que salen a su encuentro, lo sienten, lo reconocen, lo en-

* Los textos del Papa citados en el presente artículo están tomados de la edición semanal en español de *L'Osservatore Romano* del 13 y 20 de marzo de 1983.

cuentran y reciben la semilla que dará su fruto en el tiempo oportuno. En la historia cultural de cada país visitado por el Santo Padre, se ha creado indudablemente una especie de ethos cultural donde la semilla sembrada por su presencia crece y dará abundante fruto, porque allí está la acción misteriosa del Espíritu de Dios. Los hombres de Estado, los políticos, los dirigentes sociales, los científicos, los universitarios, los empresarios, los obreros, los campesinos, los jóvenes, las mujeres, las familias, han podido escuchar la resonancia tan especial que tiene para el Papa la palabra Persona. Es la persona la forma a través de la cual se manifiesta la fundamental verdad sobre el hombre y sobre su dignidad, la principal forma de los acontecimientos que constituyen la herencia moral de una nación, la autenticidad de su identidad, el patrimonio inviolable de su cultura, porque en ella se revela en toda su verdad el orden de los valores que da estabilidad e indestructibilidad al destino del hombre y de las naciones.

¿Qué encontró y qué dejó el Papa en América Central? Es la pregunta a la cual me referiré a lo largo de esta reflexión, considerando solamente el contenido social de su mensaje.

La Enseñanza Social de la Iglesia se ha revestido, especialmente en las últimas encíclicas sociales, la *Populorum Progressio* de Pablo VI y la *Laborem Exercens* de Juan Pablo II, de un profundo realismo social. Idéntica característica revela la *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. En efecto, el avance de las ciencias sociales y su afán metodológico de partir siempre del análisis de la realidad socio-económica y cultural para el planteamiento y desarrollo de la hipótesis y de las teorías, han tenido eco en el método de los documentos del Magisterio social de la Iglesia. En los documentos mencionados resalta como punto de partida el análisis de la realidad, su conocimiento y su comprensión. Se trata en una palabra de una renovación del método de enseñanza social. Esta misma línea de trabajo pastoral la asumió el Episcopado latinoamericano en el Documento de Puebla.

El Papa Juan Pablo II, curtido y experimentado en la pedagogía del diálogo, da una muestra contundente de su sensibilidad por los problemas concretos de los hombres y su conocimiento de la realidad, a la cual responde con su magisterio.

Esto sucede en cada uno de los viajes pastorales del Santo Padre y, en nuestro caso, es precisamente el primer punto de nuestra consideración: el conocimiento de la realidad de América Central. A este conocimiento responde el Papa con su Enseñanza Social, la cual podemos sintetizar en estos 8 puntos:

1. Finalidad y valor actual de la Doctrina Social.
2. La dignificación del hombre.
3. Violencia y paz.
4. La defensa del trabajador.
5. La opción preferencial por los pobres.
6. El peligro de las ideologías.
7. El problema de la tierra.
8. La sociedad de participación.

2. La Situación de América Central

La expectativa que despertó en el mundo entero, y especialmente en América Latina, el reciente viaje del Santo Padre está unida a la difícil y compleja realidad socio-económica y política de los países que forman el bloque centroamericano: Panamá, Costa Rica, Nicaragua, El Salvador, Guatemala, Honduras, Haití y Belice. El Papa estaba plenamente consciente de los riesgos y de los peligros de este viaje, como también lo era la opinión pública internacional. Pero pesó más en el corazón del Papa que quiere encontrar al hombre y al pueblo que sufre y que espera, la urgencia y la utilidad de su viaje pastoral que los mismos peligros. Si el "aparta de mí ese cáliz" era una viva imagen de su compromiso, su decisión de beberlo hasta las últimas consecuencias estuvo apoyada en el ejemplo mismo de la Cruz y del valor del apóstol Pablo y de tantos otros mártires de la Iglesia.

Por encima de los riesgos físicos y morales contra su persona, prefirió el Papa, con la seguridad y firmeza que lo caracterizan, encontrarse con el alma noble y sencilla del pueblo centroamericano.

"Abriré el corazón del pueblo", rasgado por la discordia y la guerra, dijo el Papa antes de emprender su viaje a América Central, el cuarto viaje a América Latina, después de República Dominicana y México en 1979, del Brasil en 1980 y de Argentina en 1982. El cambio de actitudes en los corazones de los hombres es el presupuesto indispensable para acoger la presencia del Papa como mensajero de la paz. Dos textos nos comunican la fuerza de su intención pastoral. Al poner los pies en tierra de Centro América reclama de todos este cambio de actitudes: "Es el dolor de los pueblos que vengo a compartir, a tratar de comprender más de cerca, para dejar una palabra de aliento y esperanza, fundada en un necesario cambio de actitudes", cambio posible si se aplica la justicia social enseñada siempre por la Iglesia, si se aprende a ser solidarios, si se renuncia a toda práctica privada o colectiva egoísta. Esto supone escuchar el Evangelio del Señor sin manipulaciones de ninguna clase. (Saludo a las autoridades, n. 3-4, San José de Costa Rica, Marzo, 2/84, OR. 13-III-1983, p. 1).

El segundo texto es: "Vengo como mensajero de la paz... para alentaros con una palabra de amor, que llene los ánimos de sentimientos de fraternidad y reconciliación". En nombre de Cristo doy mi aporte "para que cesen los sufrimientos de pueblos inocentes en esta área del mundo; para que acaben los conflictos sangrientos, el odio y las acusaciones estériles, dejando el espacio al genuino diálogo. Un diálogo que sea ofrecimiento concreto y generoso de un encuentro de buenas voluntades y no posible justificación para continuar fomentando divisiones y violencias. Vengo también para lanzar una llamada a la paz hacia quienes dentro o fuera de esta área geográfica —donde quiera se hallen—, favorecen de un modo o de otro tensiones ideológicas, económicas o militares que impiden el libre desarrollo de estos pueblos amantes de la paz, de la fraternidad y del verdadero progreso humano, espiritual, social, civil y democrático" (Saludo a las autoridades y pueblo de Nicaragua, n. 2, Marzo, 4/83, OR 13-III-1983, p. 12).

¿Quién puede mezclarle sabor político a esta intención puramente

evangélica? Aunque dentro y fuera de Centro América haya quienes quieran ahogar el grito de paz porque no la quieren ya que pesan más los intereses de política y de poder imperialista tanto de Oriente como de Occidente, sin embargo, allí ha quedado en lo más profundo del alma del pueblo la sana semilla del Evangelio que el Santo Padre sembró, con la seguridad de que será muy fecunda a lo largo del tiempo.

Se equivocan quienes o por ignorancia o por debilidad política piensan que el Papa no conocía la realidad socio-económica, cultural, política y religiosa de cada uno de los países visitados. Aunque sus discursos fueron pronunciados en diferentes países, tienen un doble alcance: responder a los factores comunes que señalan las necesidades y la crisis de América Central, e igualmente, a las urgencias, a los problemas y a los conflictos de cada país, ya que entre ellos existen diferencias de distinta índole: no sólo en lo social y económico, sino también en lo cultural, en lo político y en lo religioso. Por ejemplo, cuando el Papa habla a los campesinos en Guatemala, piensa no sólo en ellos sino también en todos los de Centro América; lo mismo cuando habla a los jóvenes en Costa Rica, o a los universitarios en Guatemala, o a los indígenas y obreros en Honduras. El contexto es América Central, aunque el énfasis y la particularización se siente y se recibe en cada país (A los Obispos de América Central, n. 1, Marzo 2, OR. 13-III-1983). Le toca al lector saber leer lo común y lo específico en los discursos del Papa, lo cual supone un conocimiento objetivo de la realidad de cada país como claramente lo tenía el Santo Padre desde antes de su viaje. Se corre el peligro de quitarle el alcance y la objetividad que tienen los mensajes del Papa, si no se leen en este contexto global y particular a la vez.

2.1. *Parte del Tercer Mundo*

América Central hace parte del llamado Tercer Mundo, término colectivo que se refiere a los países en vía de desarrollo, en comparación con los países del Primer Mundo o mundo industrializado de Occidente y con el Segundo Mundo o Mundo Socialista. Los países del Tercer Mundo, aunque son diversos entre sí estructuralmente, poseen características comunes:

— Crisis económicas agravadas por los bajos precios que los países industrializados pagan por las exportaciones de materias primas, por el alto costo de los bienes que se importan y en algunos países por los elevados gastos militares dedicados a la defensa (en el caso de América Central: Nicaragua, El Salvador, Honduras).

— Una aguda pobreza (sectores de miseria), con alto porcentaje de población dependiente de un sistema agrícola de mera subsistencia y con acceso muy limitado a la economía moderna monetarizada.

— Un porcentaje alto de la población vive en las zonas rurales con muy deficientes vías de comunicación y de transportes.

— La actividad industrial y manufacturera es muy limitada, apenas se inicia en algunos países el proceso de industrialización muy débilmente.

— Por diversas razones, estos países no están en condiciones y en capacidad de crear un sector de exportaciones correspondiente a sus necesidades de importaciones. En general, la exportación está limitada a uno o dos productos básicos.

— La disponibilidad de recursos naturales es baja y, si existe parcialmente, no hay medios para explotarlos adecuadamente.

— La disponibilidad de personal especializado en todos los niveles y de cuadros administrativos para organizar y lanzar el desarrollo es extremadamente limitada. Esto lo confirma el alto analfabetismo y las escasas posibilidades de estudios universitarios.

— En términos de necesidades básicas de la población, estos países presentan altos índices de desnutrición, de falta de agua potable, de servicios sanitarios y de estructuras educativas suficientes y adecuadas. Las tasas de mortalidad y de natalidad son muy altas.

— Las tasas de crecimiento económico son muy bajas.

— La mayor parte de los países dependen de la ayuda externa que sirve para pagar parte de sus importaciones.

2.2. *Encontró el Papa:*

Estos factores comunes a los países del Tercer Mundo, entre ellos los de América Central, han creado estructuras socio-económicas injustas que permiten la acumulación de bienes en unas minorías o élites, generando progresivamente más pobreza y más miseria en la inmensa mayoría de la población, ampliando la brecha entre los que tienen todo y los que no tienen nada o casi nada. Esta es la situación social y escandalosa del Tercer Mundo y, en nuestro caso, de los países de América Central.

El conocimiento de la realidad de América Central lo expresa el Papa en diversas oportunidades y bajo diversos aspectos. Tomamos algunos textos a manera de ejemplo. Pensando en América Latina dice el Papa que "un análisis de la situación muestra cómo en su raíz se encuentran hirientes injusticias, explotación de unos por otros, la falta grave de equidad en la distribución de las riquezas y de los bienes de cultura" (Alocución al CELAM, n. 3, Haití, OR. 20-III-1983, p. 24).

¿Y cómo se explican las palabras dirigidas a los obreros de América Central si no se supone un conocimiento de su situación real? "Es verdad que esta zona del mundo presenta características prevalentemente rurales. Sin embargo, la industrialización todavía incipiente, que vuestros pueblos están llamados a lograr en mayor grado, en un futuro no lejano, me hace pensar en el importante papel que tendréis como constructores de la sociedad en vuestras naciones" (Mensaje a los Obreros, n. 1, Honduras, Marzo, 8/83, OR. 20-III-1983, p. 17). Este optimismo que el texto quiere comunicar no desconoce el realismo de la situación objetiva de la cual es consciente también el obrero, porque "Ninguno ignora que muchas de las condiciones actualmente existentes son injustas; que las estructuras económicas no sirven al hombre; que tantas situaciones reales no elevan la dignidad humana; que la naciente industrialización crea ya un cierto grado de desempleo, particularmente dañoso para la juventud" (Mensaje a los Obreros, n. 2, Honduras, Marzo, 8/83, OR. 20-III-1983, p. 17). ¿Y por qué el realismo con que habla a los campesinos? "Sé de las condiciones de vuestra precaria existencia: condiciones de miseria para muchos de vosotros... Sé que el desarrollo económico y social ha sido desigual en América Central y en este país (Panamá); sé que la población campesina ha sido frecuentemente abandonada en un innoble nivel de

vida y no rara vez tratada y explotada duramente. Sé que sois conscientes de la inferioridad de vuestras condiciones sociales y que estáis impacientes por alcanzar una distribución más justa de los bienes y un mejor reconocimiento... del puesto que os compete en una nueva sociedad más participativa" (Discurso a los campesinos, n. 3, Panamá, Marzo, 5/83, OR. 13-III-1983, p. 18). Las cifras más actuales reflejan con realismo vuestra situación de injusta inferioridad: "Si en la mayoría de los países desarrollados o industrializados, el sector agrícola, modernizado y mecanizado, agrupa menos del 10% de la población activa, en muchos países del Tercer Mundo el mismo sector representa el 80% de la población total, con un sistema tradicional de agricultura de mera subsistencia" (Discurso a los campesinos, n. 4, Panamá, Marzo, 5/83, OR. 13-III-1983, p. 18).

Ampliando la perspectiva de su conocimiento de la situación social afirma: Sé que "los cristianos han constatado también la división, la injusticia, la excesiva desigualdad, la degradación de calidad de vida, la miseria, el hambre, el miedo de mucha gente; han pensado en los campesinos incapaces de vivir de su propia tierra, en las gentes que se amontonan, sin trabajo, en las ciudades, en las familias deshechas, en las víctimas de diferentes frustraciones. Y sin embargo, están persuadidos de que hay soluciones, desde la solidaridad. Es necesario que los pobres de todo tipo recuperen la esperanza" (Homilía, n. 3, Puerto Príncipe, Haití, Marzo, 8/83, OR. 20-III-1983, p. 21). Sé que "hay una profunda necesidad de justicia, de una mejor distribución de los bienes, de una organización más equitativa de la sociedad, con más participación...; hay el deseo legítimo... de una libre expresión respetuosa de las opiniones de los otros y del bien común; hay necesidad de un acceso más abierto y más satisfactorio a los bienes y a los servicios que no pueden continuar siendo patrimonio de algunos... Se trata de un nivel de vida digno de la persona humana para todos" (Homilía, Puerto Príncipe, n. 4, Haití, Marzo, 9/83, OR. 20-III-1983, p. 22).

Estas viejas y anacrónicas estructuras han sido causa principal (no la única) de las actuales tensiones y conflictos internos en los países de Centro América (con excepción de Costa Rica y de Panamá), y en algunos teatro de guerra civil, de guerrillas armadas y de violencia con incontables pérdidas de vida. Armas provenientes desde el exterior han permitido "armar hasta los dientes" las guerrillas y los grupos gubernamentales. Este hecho es, sin embargo, un atentado contra la voluntad de la mayoría de las gentes que desea verdaderamente la paz y la democracia, como es el caso de El Salvador donde el Papa pudo sentirlo.

Se encontró el Papa con una América Central donde brillan las armas y se oscurece la justicia, el respeto por los derechos humanos y la paz. Es una región que hace parte del continente de la esperanza, pero allí el dolor de la guerra sigue vivo, las hondas heridas de una lucha sin cuartel y fratricida no se cicatrizan, por el contrario se ahondan. Los tanques, los fusiles y las balas, las bombas y los explosivos se roban y llenan el espacio propio para los tractores, los picos, las palas y azadones que son los compañeros materiales del hombre trabajador, del verdadero hombre, cuyo interés no es matar al hermano sino cosechar maíz, frijol, papa, trigo, café, banano. Mientras el hombre trabajador, obrero y campesino, sea suplantado o impedido en su trabajo por el horror de la guerra y de la

violencia de las guerrillas, la democracia, la justicia y la paz seguirán siendo un sueño. La denuncia de esta situación la hace el Papa con gran vigor en sus diferentes discursos pronunciados en cada país.

En Centro América prima ahora la tensión, el conflicto y la agresión, las discordias entre capitalistas y marxistas. Las tiranías de derecha y de izquierda violan los derechos humanos. Es tierra de terrorismo y de atrocidades, de torturas físicas y psíquicas, es tierra de hombres oprimidos y de grupos políticos claramente manipulados por las potencias exteriores.

Encontró también el Papa:

— Un Costa Rica, país civilizado y tranquilo le dio la merecida recepción al Pontífice, quien, desde el primer momento de su llegada a tierras centroamericanas, reclamó el cese de toda interferencia extranjera, como condición para la paz.

— Un Nicaragua con 2 millones 600 mil habitantes, con grupos étnicos diferentes y con un 90% de alfabetización. Aún sufre los efectos de la guerra civil terminada en julio de 1979. Con una situación política difícil y compleja. El Frente de Liberación Sandinista es la fuerza política que dirige el país. Ya la opinión pública mundial conoce abiertamente sus tendencias cada vez más restrictivas de los medios de opinión y de la acción de la Iglesia fiel de Roma. El Sandinismo con las técnicas conocidas de la ideología y del análisis marxista ha querido manipular e instrumentalizar todos los sectores de la vida social y la acción de la Iglesia. Los escandalosos y vergonzosos hechos de Managua que tanta molestia y sufrimiento moral causaron al Santo Padre, son apenas la violenta expresión de tales tácticas, de un poder político manipulado desde fuera. Las voces de guerra se levantaron contra la voz de paz del Papa; el lema que resonó en Managua fue: "entre religión y revolución, no hay contradicción".

— Un Salvador con 4 millones 500 mil habitantes y un 62% de adultos alfabetos, que se debate y destruye en una interminable guerra civil, animada por interferencias extranjeras.

El terrorismo y la dificultad de encontrar una solución o salida política al conflicto están agravando más y más la situación socio-económica.

— Un Guatemala con 7 millones de habitantes que depende de la exportación agrícola en manos de pocas familias y compañías, con un 46% de adultos que saben leer y escribir y con un aumento de la represión del gobierno contra los grupos descontentos por la injusticia reinante. Los trabajadores y campesinos que trabajan en las plantaciones del café, del algodón y del azúcar se organizan para luchar contra la represión del gobierno.

— Un Honduras con 3 millones y medio de habitantes, es una de las economías más pobres de América Latina y con un muy alto porcentaje de hombres desocupados o subempleados. La mayor pobreza está en el mundo campesino donde el 76% de las familias no poseen tierra o sólo un mínimo vital. Políticamente crece la inestabilidad y descontento debido a la pobreza generalizada y obligada por la estructura económica del país.

— Un Haití con 5 millones de habitantes, en un 90% de población negra, donde sólo el 23% de los adultos saben leer y escribir, es el país de la pobreza y de la dictadura.

Esta breve y sintomática realidad socio-económica y política de los países de América Central pudo constatarla el Papa directamente en los diversos encuentros con las gentes de cada país. Pero no se puede concluir esta visión incompleta de la realidad sin afirmar la otra cara de la vida de las gentes: muy positiva y laudable es la toma de conciencia del pueblo de la necesidad y urgencia del cambio social, del desarrollo humano y de la liberación de la injusticia. Esto explica también en parte por qué además de las hondas raíces religiosas del pueblo centroamericano y el amor a su religión católica, porque existe mayoría en todos los países, la figura del Papa se agigantó, aún contra la vergüenza histórica de los dirigentes sandinistas de Nicaragua que actuaron contra la voluntad absoluta de la mayoría del pueblo mismo. Su figura apostólica de la "pasión por el hombre" brillará en el recuerdo de millones de nicaragüenses, panameños, guatemaltecos, haitianos, hondureños, salvadoreños y costarricenses que siguen fieles a la fuerza de la Iglesia católica que está con los débiles y humildes porque ha hecho suya la opción preferencial, no exclusiva, por los pobres, buscando la igualdad social y rechazando la conversión del ser humano en un esclavo del Estado.

3. ¿Qué dejó el Papa en América Central?

Nos referimos ahora a la segunda parte de la pregunta, qué dejó el Papa en América Central. Es importante conocer algunos textos fundamentales correspondientes a cada uno de los ocho puntos que sintetizan la Enseñanza Social de Juan Pablo II, mostrar su relación con otros textos y hacer una breve interpretación.

3.1. *Finalidad y valor actual de la Doctrina Social*

3.1.1. *Fuerza creativa*

Es preciso recordar que la Doctrina Social de la Iglesia no es una ciencia, ni un método científico de análisis, ni un instrumento político o técnico. Es la fuerza social del Evangelio elaborada por el Magisterio Social de la Iglesia en su específica misión de evangelización de la cual la promoción humana y social es parte integrante y responde históricamente a la solución de los problemas emergentes a escala mundial, regional o local. Esta dimensión propia de la Doctrina social indica su dinamismo no sólo histórico sino también intrínseco porque es la palabra de la Revelación dirigida al hombre para causar el verdadero discernimiento de la realidad y el cambio de actitud en los corazones de los hombres penetrando así las diversas estructuras, instituciones y organizaciones creadas por los hombres en el campo socio-económico y político.

No se puede negar entonces la fuerza creativa de la Doctrina Social de la Iglesia, creatividad que impactó al mundo una *Rerum Novarum* de León XIII que aún sigue resonando en el mundo del trabajo, y luego todas las otras grandes encíclicas sociales de los Papas. En esta línea de pensamiento social, hay que admitir que Juan Pablo II es un especialista y que su Enseñanza, especialmente en la *Laborem Exercens* sobre la *Dignidad del Trabajo Humano*, ha hecho avanzar el magisterio social de la Iglesia y lo ha puesto en vigoroso diálogo con los problemas sociales del mundo de hoy. El Mensaje social del Papa en América Central quiere ser también

la fuerza viva del Evangelio que ilumina, que abre caminos nuevos y distintos a los de la guerra y de los conflictos armados y guerrilleros, que invita a la reconstrucción moral de la justicia y de la paz, deponiendo armas, odios y violencia, que muestra como suprema ley el Amor y el Perdón, que urge el cambio de las estructuras injustas y de explotación que actualmente existen, por otras donde la *dignidad del hombre* y de todos los hombres de Centroamérica sea el verdadero presupuesto económico, político y social de quienes toman las decisiones y de quienes las ejecutan.

3.1.2. *Opción antropológica del amor*

La Enseñanza social de Juan Pablo II parte siempre de una opción antropológica, la opción por el hombre, la prioridad de la persona humana. Es la convicción también de la Iglesia que habla partiendo de una visión cristiana del hombre y de su dignidad. "Porque está convencida de que no hay necesidad de recurrir a ideologías o proponer soluciones violentas, sino comprometerse en favor del hombre, de cada hombre y de todos los hombres, de su dignidad integral, partiendo del Evangelio" (Mensaje a los Obreros, n. 2, Honduras, Marzo, 8/83, OR. 20-III-1983, p. 17).

Este texto muestra que los problemas sociales de la vida humana hacen parte de la esencial preocupación y misión de la Iglesia, es decir, de la evangelización, en la línea presentada por la *Evangelii Nuntiandi*, n. 31. El Papa recuerda el principio de que entre evangelización y promoción humana existen vínculos muy fuertes y que la promoción humana es parte integrante de la misma. Estos vínculos son de orden antropológico, de orden teológico y de orden evangélico (Homilía en Guatemala, n. 6, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 7). La antropología del amor, presente en el Evangelio y factor determinante de la *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, es la raíz de la acción de promoción del hombre.

3.1.3. *Camino concreto de promoción*

En repetidas ocasiones afirmó el Papa que la Doctrina Social de la Iglesia es un camino concreto, dinámico y creativo para la promoción humana, para el cambio social y cambio de actitudes y para la solución de los problemas. La Doctrina Social es el camino de la Iglesia "para concretar los principios de justicia y equidad exigidos por la recta razón, tanto en orden a la vida individual y social, como en orden a la vida internacional" (G. et S. 63). Es campo abierto para la iniciativa de cuantos buscan con buena voluntad la dignificación del hombre, y en ella "hallarán inspiración los gobernantes, legisladores, empresarios, comerciantes, industriales, agricultores, obreros, para ir creando un urgente clima de justicia, en la sociedad centroamericana y guatemalteca" (Homilía en Guatemala, n. 7, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 7). En ella se "encuentra el estímulo para despertar las conciencias, promover una mayor justicia, fomentar una mayor comunicación de bienes, favorecer un más generalizado acceso a los bienes de la cultura y cimentar de este modo una más específica convivencia" (Homilía en Guatemala, n. 7, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 7).

Contra el cansancio, la desconfianza, la apatía o el rechazo ideológico y metódico de la Doctrina Social, como de hecho existe de manera teórica y práctica, especialmente en los sectores de las ciencias sociales que aplican

como único método válido el análisis marxista de la realidad socio-económica, y en los sectores del positivismo social, el Papa recupera con energía y convicción la capacidad inspiradora de la misma para el decisivo y verdadero cambio social. Su fuerza como camino de solución de los problemas sin violencia la expresa a los indígenas en Quezaltenango al exhortarlos "a seguir las vías de solución concreta trazadas por la Iglesia en su enseñanza social; a fin de lograr por ese camino las necesarias reformas, evitando todo recurso a la violencia" (Discurso a los indígenas, n. 41, Guatemala, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 8). Esta misma tesis y convicción de que la aplicación de la Doctrina Social es el verdadero camino para vencer la violencia la presentó el Papa en El Salvador, precisamente el país centro de la violencia y de la guerra civil (Homilía, San Salvador, n. 7, Marzo, 6/83, OR. 20-III-1983, p. 3). La validez de este camino no es exclusivamente indígena, sino que es norma de acción concreta para todos los cristianos que luchan por la transformación de la sociedad en cualquiera de los sectores de la vida social en que se cumple su actividad. Otros textos del Papa confirman este presupuesto.

La construcción de la nueva sociedad, la de la justicia y de la paz, la de la civilización del amor, no encuentra su motor ni en la revolución marxista mediante la lucha de clase, ni en la expansión del capitalismo egoísta, experiencias cuyo fracaso la historia está confirmando, sino en las exigencias sociales del Evangelio elaboradas para cada época por la Doctrina Social: "Nuestro compromiso por la justicia, por el desarrollo material y espiritual, por la participación efectiva en la vida social y política, ha de seguir las orientaciones marcadas por la Enseñanza social de la Iglesia, si queréis construir la nueva sociedad, la de la justicia y de la paz" (Discurso a los campesinos en Panamá, n. 6, OR. 13-III-1983, p. 18). Desarrollo integral donde todo lo humano, todos los valores tengan su propio espacio y participación efectiva en los beneficios de la sociedad, son las características de la verdadera sociedad del amor. Ni en el capitalismo economicista ni en el marxismo hay espacio para esta experiencia histórica.

La aplicación de la enseñanza social no tiene otro objetivo distinto al hombre concreto, la dignidad del hombre, en especial del hombre trabajador. Aunque las soluciones técnicas y materiales no corresponden a la Iglesia, ni están en sus manos, sí las apoya. No es entonces la Doctrina social un instrumento de dirigencia técnica ni política en manos de la Iglesia institucional. Dirigiéndose a los religiosos, el Papa recuerda sus convicciones expresadas en Guatemala: "No sois dirigentes sociales, líderes políticos o funcionarios de un poder temporal" (Alocución a los religiosos, en Guatemala, n. 5, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 9).

3.1.4. *Pedagogía del diálogo*

Es también la Doctrina Social una auténtica pedagogía del diálogo. Su aplicación en los diversos sectores de la actividad socio-económica refleja el compromiso y el encuentro de la Iglesia con la necesidad permanente de la promoción y del desarrollo integral del hombre y de los pueblos. "Podéis estar seguros de que la Iglesia no os abandonará. Vuestra dignidad humana y cristiana, es sagrada para ella y para el Papa. Ella seguirá reclamando la supresión de las injustas desigualdades, de

los abusos autoritarios. Seguirá apoyando y colaborando en las iniciativas y programas orientados a vuestra promoción y desarrollo" (Discurso a campesinos, Panamá, n. 7, Marzo, 5/83, OR. 13-III-1983).

La Iglesia está cerca del trabajador, no con la solución técnica, empírica del problema, sino con la luz de la fe, con el estímulo de los valores morales, con su voz de defensa y de promoción de la dignidad y derechos del trabajador. El diálogo de la Iglesia con el mundo, con las instituciones que miran al hombre, encuentra en la Doctrina Social el instrumento práctico y fecundo. La *Gaudium et Spes* del Vaticano II es la Carta Magna de este encuentro de la Iglesia con los problemas de los hombres. Juan Pablo II afirma en Centro América esta vocación de la Iglesia que "en su enseñanza social no ha cesado de indicar a personas e instituciones, Estados y organismos internacionales que aseguren el necesario desarrollo de la actividad agrícola, para que crezca en armonía y se eliminen las lacras que afectan a los hombres del campo" (Discurso a los campesinos, Panamá, n. 3, Marzo, 5/83, OR. 13-III-1983, p. 18).

En este campo de la interpretación y de la aplicación de la Doctrina Social existe el peligro de la manipulación. Personas o grupos con fines políticos, sociales o pastorales ideologizados, están en la tentación permanente de hacer un uso indebido o incompleto de los textos y del sentido teórico y práctico de la enseñanza social. Este peligro crece en América Central debido precisamente a sus circunstancias de aguda crisis social, causada por las profundas desigualdades económicas. Tal peligro explica la advertencia del Papa para mantener la comunión auténtica, doctrinal y pastoralmente, con la Iglesia. La enseñanza social elaborada por los Papas y por los Obispos, exige que las concepciones doctrinales y proyectos pastorales sean sometidos al magisterio de la Iglesia (Homilía en Plaza de Managua, n. 4, Marzo, 4/83, OR. 13-III-1983).

No obstante los peligros del uso incompleto o parcializado, o del rechazo simplemente por no ser aceptado su valor de instrumento de análisis científico de la realidad social, el Papa reafirma no sólo su validez histórica, sino también permanente doctrinal y pastoralmente. Seguid las indicaciones y "tened confianza en la enseñanza social de la Iglesia. Los tiempos que vivimos dan una prueba histórica de su validez" (Alocución a los religiosos, Guatemala, n. 6, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 9).

3.2. *Dignificación de la persona humana*

En el corazón del Papa, en sus encíclicas, en sus discursos y mensajes se descubre siempre su profunda convicción hecha pasión por la dignidad de la persona humana, por la prioridad metafísica y praxeológica del hombre. ¿Dónde encuentra el hombre esta dignidad? Porque es creada a imagen de Dios. No se cansa de repetir y de explicar este fundamental principio de la antropología y de la teología. En todos los tonos y en todos los sentidos de interpretación del principio, el Papa es un especialista que intenta aplicarlo y encarnarlo en cada cultura, en cada pueblo y en cada nación objeto de sus viajes pastorales.

Ahora, en América Central, una de sus grandes ideas fuertes, como lo es también de la Enseñanza Social de la Iglesia, es la defensa de esta dignidad de la persona, expuesta, por fuerza de las complejas y conflictivas

situaciones y circunstancias socio-económicas y políticas que se viven en esta zona del mundo, a todo tipo de amenazas y de manipulaciones.

Veamos algunos textos:

"La Iglesia enseña que la persona humana, creada a imagen de Dios, tiene una dignidad única, que es necesario defender contra todas las amenazas que, sobre todo, actualmente, acechan con destruir al hombre en su ser físico y moral, individual y colectivo" (Mensaje a los universitarios en Guatemala, n. 6, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 11). En verdad, el hombre es imagen y semejanza de Dios (Gn 1.27). "Eso significa que está dotado de una inmensa dignidad; y que cuando se atropella al hombre, cuando se violan los derechos, cuando se cometen contra él flagrantes injusticias, cuando se le somete a las torturas, se le violenta con el secuestro o se viola su derecho a la vida, se comete un crimen y una gravísima ofensa a Dios" (Homilía en Guatemala, n. 5, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 7).

Consecuente con este principio antropológico, básico en el Magisterio Social de la Iglesia, Juan Pablo II pide a todos defender esta dignidad. A manera de ejemplo leamos estos otros textos:

A los jueces de la Corte Interamericana de los Derechos Humanos les pide que "con el empeño de vuestras funciones, ejercidas con profundo sentido ético e imparcialidad, hagáis crecer el respeto de la dignidad y los derechos del hombre... imagen de Dios redimido por Jesucristo; y, por consiguiente, el ser más valioso de la creación" (Discurso en Costa Rica, Marzo, 3/83, OR. 13-III-1983, p. 9).

A los educadores les recuerda que el hombre "no es reducible a mero instrumento de producción, ni agente del poder político o social" (Discurso a los educadores, en León (Nicaragua), n. 4, Marzo, 4/83, OR. 13-III-1983, p. 13).

A los jóvenes les enfatiza: el compromiso "en favor del hombre no es fácil. Trabajar por elevarlo y ver siempre reconocida y respetada su dignidad, es tarea muy exigente". La fe en Cristo enseña "que vale la pena trabajar por una sociedad más justa; que vale la pena defender al inocente, al oprimido, al pobre; que vale la pena dignificar cada vez más al hombre hermano. Vale la pena porque ese hombre no es el pobre ser que vive, sufre, goza, es explotado y acaba su vida con la muerte; sino que es un ser imagen de Dios..." (Discurso a los jóvenes, en Costa Rica, n. 3, Marzo, 3/83, OR. 13-III-1983, p. 8). Igualmente a los universitarios los invita a "defender juntos al hombre en sí mismo, cuya dignidad y honor están seriamente amenazados" (Mensaje a los universitarios, Guatemala, n. 6, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 11).

Otro testimonio del Papa es su compromiso con la defensa de la dignidad del indígena y de sus derechos, de sus tierras, costumbres, tradiciones y valores. Con energía pide a los gobernantes una legislación cada vez más adecuada que ampare eficazmente a los indígenas de los abusos y que proporcione el ambiente y los medios adecuados para el desarrollo. (Discurso a los indígenas, en Guatemala, n. 4, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 8).

Los textos anteriores son apenas un reflejo del profundo Humanismo

de la Revelación cristiana, de la unidad Predicación-Cruz-Resurrección, de la enseñanza social de la Iglesia y del pensamiento de Juan Pablo II. Este humanismo superior porque supera y llena los graves vacíos del naturalismo y del idealismo, del individualismo y del colectivismo, es el único capaz de producir la "civilización del amor", rompiendo los círculos que esclavizan al hombre en la civilización de la industrialización y del consumo, de la tecnología y de la manipulación. La "civilización del amor" es la única capaz de evitar que "el hombre sea enemigo para el hombre" (Mensaje a los universitarios, Guatemala, n. 6, OR. 20-III-1983, p. 11).

Esta dignificación del hombre, eje de la aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia, tal como lo expresa el Papa en *Laborem Exercens*, 13, es la dignidad de la persona oprimida por métodos de violencia, por sistemas de colectivismo, por un capitalismo puramente economicista. (Saludo a las autoridades en San José de Costa Rica, n. 4, Marzo, 3/83, OR. 13-III-1983, p. 1; a los Obispos de América Central, n. 7, Marzo 2/83, OR. 13-III-1983, p. 4).

3.3. *Violencia y Paz*

3.3.1. *La violencia engendra violencia*

"Vengo como mensajero de la paz", dice el Papa a los países de América Central, casi todos azotados por el duro flagelo de las tensiones, de los conflictos y de la violencia, producto de estructuras injustas y de ideologías extrañas. Busca el Papa una paz construida no sobre ilusiones o vanas promesas del capitalismo individualista o del marxismo colectivista, sino sobre reales y concretas estructuras de justicia y de participación democrática en los beneficios de la sociedad y con amplio espacio para el libre ejercicio de todos los derechos humanos (Alocución a los sacerdotes, n. 4, Marzo, 6/83, OR. 20-III-1983, p. 4). Para sepultar la violencia son necesarios los "mecanismos e instrumentos de auténtica participación en lo económico y social, con el acceso a los bienes de la tierra para todos, con la posibilidad de realización por el trabajo, en una palabra, con la aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia" (Homilía en San Salvador, n. 7, Marzo, 6/83, OR. 20-III-1983, p. 3).

En el discurso a los jóvenes en Costa Rica denuncia la situación conflictiva existente: "es una triste realidad que, en este momento, gran parte de América Central está cosechando los amargos frutos de la semilla sembrada por la injusticia, por el odio y la violencia... Vosotros jóvenes tenéis la grave responsabilidad de romper la cadena del odio que produce odio, y de la violencia que engendra violencia". Rechazad "con gallardía a cuantos recurren al odio y sus manifestaciones como instrumentos para forjar una nueva sociedad" (Discurso a los jóvenes en Costa Rica, n. 5, Marzo, 3/83, OR. 13-III-1983, p. 9).

La violencia sistemática e ideológica como estrategia política y militar de los poderes políticos que manipulan los grupos en conflicto es el mayor y más radical enemigo de la paz porque la cadena de hechos violentos se hace interminable. Cualquier observador severo está en capacidad de afirmar que la activa presencia de ideologías extranjeras con sus estrategias políticas han creado y continúan alimentando una especie de ethos de violencia y de odios enemigos de la paz. La cadena de hechos de violencia, necesariamente produce tal ethos y hay quienes están interesados

en mantenerlo (Discurso a los campesinos, Panamá, n. 6, Marzo, 5/83, OR. 13-III-1983, p. 18). Solamente en una antropología del amor, la que siempre enseña la Iglesia, porque es la del Evangelio, la que claramente define el Concilio Vaticano II en la *Gaudium et Spes*, la que siempre enseña en todas partes Juan Pablo II, se puede encontrar la verdadera paz y la verdadera justicia en esta convulsionada zona del mundo. "Solamente la antropología del amor fundada sobre el amor incondicional del hombre y sobre el respeto de su destino trascendente permitirá a las presentes generaciones superar las crueles divisiones y luchar contra las indignidades físicas, morales y espirituales que deshonran actualmente a la humanidad" (Mensaje a los universitarios en Guatemala, n. 8, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 11).

3.3.2. *El amor es el principio para la paz*

El amor es el principio antropológico fundamental para la paz. "El cristiano sabe que todos los pecados pueden ser rescatados; que el rico —despreocupado, injusto, complacido en la injusta posesión de sus bienes— puede y debe cambiar de actitudes; que quien acude al terrorismo, puede y debe cambiar; que quien rumia rencores y odios, puede y debe liberarse de esta esclavitud; que los conflictos tienen modo de superación; que donde impera el lenguaje de las armas en pugna, puede y debe reinar el amor, factor irremplazable de paz" (Homilía en San Salvador, n. 5, Marzo, 6/83, OR. 20-III-1983, p. 3).

El marco de acción de la Iglesia está en esta antropología liberadora del amor. Hablando a las religiosas que están cerca del pueblo, les pide: "tenéis que ser, por naturaleza y por misión evangélica, sembradoras de paz y de concordia, de unidad y de fraternidad; podéis desconectar los mecanismos de la violencia mediante una educación integral y una promoción de los valores auténticos del hombre; vuestra vida consagrada tiene que ser un desafío a los egoísmos y a las opresiones, una llamada a la conversión, un factor de reconciliación entre los hombres" (Alocución a las religiosas, Costa Rica, n. 4, Marzo, 3/83, OR. 13-III-1983, p. 7).

¿De qué paz habla el Papa? "No abogo por una paz artificiosa que oculta los problemas e ignora los mecanismos desgastados que es preciso componer. Se trata de una paz en la verdad, en la justicia, en el reconocimiento integral de los derechos de la persona humana. Es una paz para todos, de todas las edades, condiciones, grupos, procedencias, opciones políticas. Nadie debe ser excluido del esfuerzo por la paz" (Homilía en San Salvador, n. 6, Marzo, 6/83, OR. 20-III-1983, p. 3). Todos son artesanos de la paz: gobernantes, empresarios, obreros, campesinos, políticos, militares, maestros, estudiantes, padres de familia.

La tentación de la violencia como camino para el cambio de las estructuras injustas no puede caber en la praxis social de la Iglesia ni en la militancia de un verdadero cristiano comprometido en la transformación social de su medio y de la sociedad. Es contraria al amor. "En la búsqueda de una mejor justicia y elevación, no podéis dejaros arrastrar por la tentación de la violencia, de la guerrilla armada o de la lucha egoísta de clases, porque este no es el camino de Jesucristo, ni de la Iglesia, ni de vuestra fe cristiana... ¿A qué conduce este camino de la violencia? Sin lugar a dudas, crecerá el odio y las distancias entre los grupos sociales;

se ahondará la crisis social del pueblo, aumentarán las tensiones y los conflictos, llegando hasta el inaceptable derramamiento de sangre, como de hecho ya ha sucedido" entre vosotros (Discurso a los campesinos en Panamá, n. 6, Marzo, 5/83, OR. 13-III-1983, p. 18). "La violencia no es cristiana ni evangélica", dijo Pablo VI en Colombia, Bogotá, en 1968, y lo repite ahora Juan Pablo II.

3.3.3. *El diálogo es camino para la paz*

Recordando su mensaje para la jornada de la paz, el Papa invita a superar los graves obstáculos existentes que se oponen al diálogo: "Con mayor razón hay que mencionar la mentira táctica y deliberada que abusa del lenguaje, recurre a las formas más sofisticadas de propaganda, enrarece el diálogo y exaspera la agresividad... Cuando algunas partes son alimentadas con ideologías que, a pesar de sus declaraciones, se oponen a la dignidad de la persona humana, a sus justas aspiraciones, según los sanos propósitos de la razón, de la ley natural y eterna —ideologías que ven en la lucha el motor de la historia, en la fuerza la fuente del derecho, en la clasificación del enemigo el a-b-c de la política—, el diálogo resulta difícil y estéril" (Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz, 1983: "El diálogo por la paz, una urgencia para nuestro tiempo" (Homilía en San Salvador, n. 3, Marzo, 6/83, OR. 20-III-1983, p. 3).

El egoísmo existente entre las partes en conflicto, una de cuyas causas es el criterio y el fin ideológico que las definen, es un No al diálogo auténtico y "desconoce" los derechos de los demás y los clasifica en la categoría de enemigos que hay que combatir" (Homilía en San Salvador, n. 4, Marzo, 6/83, OR. 20-III-1983, p. 3). El diálogo que pide la Iglesia "no es una tregua táctica para fortalecer posiciones en orden a la prosecución de la lucha, sino al esfuerzo sincero de responder con la búsqueda de oportunas soluciones a la angustia, el dolor, el cansancio, la fatiga de tantos y tantos que anhelan la paz" (Homilía en San Salvador, n. 4, Marzo, 6/83, OR. 20-III-1983, p. 3). El diálogo es un No a la dialéctica del enfrentamiento: "el designio de Dios no revela la dialéctica del enfrentamiento, sino la del amor que todo lo hace nuevo" (Homilía en San Salvador, n. 2, Marzo, 6/83, OR. 20-III-1983, p. 3).

La pedagogía de la educación es también la pedagogía del diálogo como camino válido y eficaz si es sincero para la conquista de la paz. Interesado el Papa por esta pedagogía dice a los educadores: "Firmes en la propia identidad, sed hombres de diálogo y colaboración generosa, en todo lo que sea auténtico crecimiento en paz y justicia, junto con todos vuestros hermanos. Y no olvidéis que —como señalé en Puebla (28 de Enero de 1979, III, 2)— no tenéis necesidad de ideologías ajenas a vuestra condición cristiana para amar y defender al hombre; pues en el centro del mensaje que enseñáis está presente el compromiso por su dignidad" (Discurso a los educadores, en León, Nicaragua, n. 6, Marzo, 4/83, OR. 13-III-1983, p. 13).

El Papa es consciente de la recuperación de la paz, pero pide emprender la gigante obra de la pedagogía de la paz, la cual será fruto también de todo un proceso de educación de los espíritus. Es un deber de los educadores cristianos ser "constructores de paz y de concordia desde el espíritu de las bienaventuranzas. Sabed forjar en vuestros edu-

candos corazones grandes y serenos en el amor a la Patria y, por eso, constructores de paz. Porque sólo una profunda reconciliación de los ánimos será capaz de sobreponerse al espíritu y a la dialéctica de la enemistad, de la violencia —sea encubierta o patente—, de la guerra; que son caminos de autodestrucción” (Discurso a los educadores, en León, Nicaragua, n. 5, Marzo, 4/83, OR. 13-III-1983, p. 13).

3.4. *Defensa del trabajador*

Cuando se habla de la enseñanza social de Juan Pablo II hay que pensar necesariamente en su magistral encíclica social *Laborem Exercens* sobre la dignidad del trabajo humano y, a la vez, en la *Redemptor Hominis*, síntesis del programa teológico de su pontificado.

La preocupación por la dignidad del trabajo está en la sensibilidad espiritual de la Iglesia, de manera especial a partir de la *Rerum Novarum*. Pero la *Laborem Exercens* la convierte en alma de la cuestión social de la sociedad post-industrial y tecnológica. Por consiguiente, las indicaciones que el Papa hace en Centro América sobre la dignidad y prioridad del trabajo sobre el capital, hay que leerlas en este contexto, de la actualidad y aplicación de su encíclica, aunque la industrialización en estos países apenas se encuentra en su primera etapa de desarrollo.

Los diversos aspectos del concepto del trabajo analizados por el Papa en *Laborem Exercens*, se pueden resumir así: es el medio para el dominio de la naturaleza, es decir, es la actividad técnico-científica del hombre; es medio para ganar lo necesario para subsistir; es expresión creativa de la persona y es creación del futuro de la historia humana, en cuanto sirve al bien común de la sociedad. El trabajo entendido en todos sus aspectos como actividad, es siempre la actividad del hombre, del sujeto, de la persona. La prioridad de la persona sobre las cosas y su inmensa dignidad porque es imagen de Dios, son los presupuestos de la grandeza y dignidad del trabajo humano y de su prioridad sobre el capital.

De estos aspectos del trabajo ¿cuáles enfatiza el Papa en Centro América? Primero que todo, la dignidad igual en el campo, en la industria y en los otros sectores sociales y económicos (L. Ex. 21) porque encuentra su fuente en el designio creador de Dios (Mensaje a los obreros, n. 3, Marzo, 8/83, OR. 20-III-1983, p. 17). Dignidad que exige “la prioridad del trabajo sobre el capital como camino hacia el desarrollo industrial de estas naciones” (Mensaje a los obreros, n. 12, Marzo, 8/83, OR. 20-III-1983, p. 17; L. Exercens, 12). En esta perspectiva de la prioridad del trabajo, “la Iglesia siempre enseña que todo esfuerzo de progreso social debe respetar el carácter prevalentemente subjetivo de la persona y de su trabajo” (Mensaje a los obreros, n. 3, Marzo, 8/83, OR. 20-III-1983, p. 17).

Igualmente indica y pide el Papa el respeto de las funciones del trabajo, para que el hombre con la “inteligencia y trabajo físico, en la ciudad o en el campo, se perfeccione, se realice y encuentre honestamente su subsistencia y la de su familia. Y para que a la vez sirva con su trabajo al bien de sus hermanos y contribuya al desarrollo de la sociedad” (Discurso a los campesinos, Panamá, n. 2, Marzo, 5/83, 13-III-1983, p. 17).

Pero ni la dignidad del hombre trabajador, ni la dignidad del trabajo se logran, si no está justamente remunerado. El justo salario es la medida

de la justicia social en el campo laboral (Discurso a los indígenas, Quetzaltenango (Guatemala), n. 5, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 8), constituye "el patrón para medir la justicia de un sistema socio-económico" como lo expresa en *Laborem Exercens*, 19, (Mensaje a los obreros, Honduras, n. 4, Marzo, 8/83, OR. 20-III-1983, p. 17).

El concepto de justo salario no implica sólo lo material o cuantitativo sino que también toca al hombre mismo que tiene que hacerse y realizarse como persona. Por eso los elementos que componen el justo salario tienen que ir más allá de la mera remuneración por un trabajo específico realizado. El trabajo considera ante todo al trabajador "como socio y colaborador en el proceso productivo y lo remunera por lo que él es en dicho proceso, además por lo que ha producido. Ello debe tener en cuenta, naturalmente, a los miembros de su familia y sus derechos, a fin de que puedan vivir de manera digna en la comunidad y así puedan tener las debidas oportunidades para el propio desarrollo y mutua ayuda". "Su salario debe ser tal que el trabajador y su familia puedan disfrutar de los beneficios de la cultura" y contribuir así a la elevación de la cultura de la nación y del pueblo. (Mensaje a los obreros, Honduras, n. 3, Marzo, 8/83, OR. 20-III-1983, p. 17).

Este más allá hace que toda persona basándose en su trabajo tenga pleno título a considerarse co-propietario en el mundo del trabajo, en esa empresa de gran taller de trabajo en que se compromete con todos (*Laborem Exercens*, 14) (Mensaje a los obreros, Honduras, n. 3, Marzo, 8/83, OR. 20-III-1983, p. 17). Este más allá, apunta a la necesidad de la participación del trabajador en el proceso de la producción y en los beneficios de la misma. Las palabras del Papa no dejan duda: "La determinación del justo salario exige también la activa colaboración del empresario indirecto... No es aceptable que el poderoso obtenga grandes ganancias, dejando al trabajador unas migajas. Ni es aceptable que el gobierno y empresarios, sean de dentro o de fuera del país, estipulen acuerdos entre sí mismos, beneficiosos para ambos, excluyendo la voz del trabajador en este proceso o su participación en los beneficios" (Mensaje a los obreros, Honduras, n. 3, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 17).

Para que el trabajador pueda desarrollarse como persona hay que ayudarlo técnica y culturalmente, mediante el desarrollo de "sistemas y procesos que están de acuerdo con el principio de la prioridad del trabajo sobre el capital, implantando estructuras y métodos que superan la contraposición entre trabajo y capital" como lo expresa *Laborem Exercens*, 13 (Mensaje a los obreros, Honduras, n. 3, Marzo, 8/83, OR. 20-III-1983, p. 17). La realización del trabajador como persona reclama también su derecho a formar asociaciones o sindicatos también como medio de expresión, de presión, de promoción y de participación en el proceso de producción y en la vida social. Por eso, afirma el Papa: "deben gozar de la conveniente libertad de acción, de manera que respondan lo más adecuadamente posible a las necesidades de la sociedad" (Mensaje a los obreros, Honduras, n. 3, Marzo, 8/83, OR. 20-III-1983, p. 17). A los indígenas les dice: "Organizad asociaciones para la defensa de vuestros derechos y la realización de vuestros proyectos. Cuántas obras importantes se han logrado por este camino" (Discurso a los indígenas, n. 5, Marzo, 7/83, p. 8).

Preocupada la Iglesia de los derechos del trabajador que no abandona, urge el estudio y la puesta en práctica de nuevas iniciativas capaces de hacer justicia en el trabajo. Por ello, "propone como medio el estudio de nuevos modos de organización del trabajo y de las estructuras referentes al trabajo, según las exigencias que emergen de la dignidad del trabajador, de su vida en familia, y del bien común de la sociedad; sobre todo, en una sociedad que comienza a industrializarse, y donde puede ser fuerte la tentación de dejar que las fuerzas del mercado sean el factor determinante en el proceso productivo" (Discurso a los obreros, Honduras, n. 3, Marzo, 8/83, OR. 20-III-1983, p. 17).

Conoce el Papa la situación del alto porcentaje de los desocupados en estos países, problema éste que es una lacra de nuestro tiempo, debido a diversas causas económicas y políticas. Este fenómeno está íntimamente relacionado con el trabajo. El Papa hace una propuesta concreta en estos términos: "También a la Iglesia preocupa este problema, que tiene un significado no sólo social y económico, sino también personal, psicológico y humano, porque humilla a la persona a sus propios ojos, le provoca un cierto sentimiento de inutilidad e indefensión, constituyendo una experiencia dolorosa, sobre todo para los jóvenes y los padres de familia" (Mensaje a los obreros, Honduras, n. 5, Marzo, 8/83, OR. 20-III-1983, p. 17). ¿Por qué no separar una parte de beneficios laborales, para constituirlos en nuevos puestos de trabajo en favor de los desocupados? (Mensaje a los obreros, Honduras, n. 5, Marzo, 8/83, OR. 20-III-1983, p. 17).

3.5. "Opción preferencial por los pobres"

La Iglesia de América Latina encarna su acción pastoral en el marco evangélico y evangelizador de la "opción preferencial por los pobres". La conciencia de la realidad social y objetiva de la situación socio-económica del Continente, resultado del contacto pastoral con el medio socio-cultural del pueblo y del análisis iluminado por la fe, es hoy la fuerte motivación de la interpretación y del compromiso en la obra de la evangelización.

A partir del Concilio Vaticano II con la *Gaudium et Spes*, la Doctrina Social de la Iglesia ha comenzado a considerar más particularmente su aplicación en el Tercer Mundo donde hoy se libra la batalla de la liberación de la injusticia causada por factores estructurales de dependencia económica y cultural, factores de interés ideológico y político de las potencias expansionistas, por factores de dominación y explotación comercial de los países industrializados, y por factores éticos del egoísmo y del pecado de los hombres que se encuentran en la raíz de este proceso generador de la pobreza del Tercer Mundo. América Latina sufre ahora los efectos de tal proceso.

El Episcopado de América Latina, especialmente en sus dos Conferencias celebradas, una en Medellín (Colombia 1968) inaugurada por el Papa Pablo VI en Bogotá, y la otra en Puebla (México 1979) inaugurada por el Papa Juan Pablo II, ha asumido con toda responsabilidad y conciencia de la realidad la línea de acción pastoral definida en Puebla la "opción preferencial por los pobres".

Los riesgos de la sociologización, ideologización y politización están latentes en la acción pastoral si no se parte de un discernimiento preciso del significado bíblico y teológico de los conceptos del pueblo, pobres

y liberación. Sin entrar ahora en su análisis porque no es el objetivo de este artículo, sí hay que anotar que algunos sectores en la Iglesia hacen de estos conceptos el marco teórico político de la "lucha sistematizada de clases" como la llama Juan Pablo II en *Laborem Exercens*, con hondo sentido marxista-ideológico que es el que condena la Iglesia, por ser una lucha para eliminar al adversario. Para la Iglesia hay una profunda diferencia entre lucha por la justicia social y lucha contra otros (*Laborem Exercens*, 20).

La misma categoría "opción preferencial por los pobres", en sí misma bíblica y teológica, que exige una acción pastoral precisa, puede ser fácilmente ideologizada y, de hecho, así se asume en algunos sectores. Tal opción se ideologiza cuando se convierte en absoluto pastoral o político, es decir, cuando se utiliza de manera excluyente y exclusiva. Es este el error que la Enseñanza Social de la Iglesia pide no cometer en las iniciativas y programas pastorales en nombre de una verdadera opción preferencial y evangélica por los pobres.

El Papa Juan Pablo II advierte este peligro en América Central y señala el verdadero camino a seguir. He aquí sus textos principales:

Hablando a los Obispos de América Latina dice: "Los más pobres deben tener una preferencia en vuestro corazón de padres y en vuestra solicitud de pastores. Pero sabéis y proclamáis que tal opción por ellos no sería pastoral ni cristiana, si se inspirase en meros criterios políticos o ideológicos, si fuese exclusiva o excluyente; si engendrara sentimientos de odio o de lucha entre hermanos". "Que vuestras comunidades, con sus presbíteros y diáconos al frente sean, cada vez más, promotoras de desarrollo humano integral, de justicia y equidad, en beneficio ante todo de los más necesitados" (Alocución al CELAM, Haití, n. 3, Marzo, 9/83, OR. 20-III-1983, p. 24).

La Iglesia denuncia injusticias, condena atropellos, sobre todo contra los más pobres y humildes, no en nombre de ideologías sino de Jesucristo, del Evangelio y de los valores de la Doctrina Social de la Iglesia: el amor, la paz, la justicia, la verdad y la libertad. (Homilía en Guatemala, n. 4, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 7).

Pero la defensa eficaz de los más necesitados, sólo puede hacerse en comunión con los pastores y su magisterio. (Alocución a los sacerdotes en El Salvador, n. 8, Marzo, 6/83, OR. 20-III-1983, p. 5). Por eso el sacerdote "llamado a hacer una opción preferencial por los pobres, no puede ignorar que hay una pobreza radical allí donde Dios no vive en el corazón del hombre esclavizado por el poder, el placer, el dinero, la violencia" (Alocución a los sacerdotes en El Salvador, n. 6, Marzo, 6/83, OR. 20-III-1983, p. 5). Y a los religiosos les pide "no excluir a nadie en el compromiso ante todo en favor del pobre en la promoción de la justicia, en la elevación cultural y humana del hombre, en la causa del pobre" (Alocución a los religiosos en Guatemala, n. 4, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 9). "Dad preferentemente a los pobres el Pan de la Palabra, la defensa de su derecho cuando es conculcado, la promoción, la educación integral y toda posible asistencia que les ayude a vivir con dignidad", siguiendo la enseñanza social de la Iglesia tal como ella la propone. (Alocución a los religiosos en Guatemala, n. 6, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 9). Y a los religiosos les pide evitar "posibles des-

viaciones o instrumentalizaciones del Evangelio en la necesaria opción preferencial, no excluyente, en favor de los pobres". "No os dejéis engañar por ideologías partidistas; no sucumbáis a la tentación de opciones que pueden pedirnos un día el precio de vuestra propia libertad" (Alocución a las religiosas en Costa Rica, n. 5, Marzo, 3/83, OR. 13-III-1983, p. 7).

En Puerto Príncipe el Papa felicita "a los que defienden los derechos de los pobres, con frecuencia con medios pobres, yo diría con las manos atadas. Y hago una llamada a todos los que tienen el poder, la riqueza, la cultura, para que comprendan su grave y urgente responsabilidad con relación a todos sus hermanos y hermanas. Este es el honor de su cargo..." (Homilía en Puerto Príncipe, n. 4, Marzo, 9/83, OR. 20-III-1983, p. 22).

Y a todos, sin excepción, exhorta a "ocuparnos no sólo de las cosas del espíritu, sino también de las realidades de este mundo y de la sociedad humana de la que somos parte. Nos exhorta a comprometernos en la eliminación de la injusticia, a trabajar por la paz y supresión del odio y la violencia, a promover la dignidad del hombre, a sentirnos responsables de los pobres, de los enfermos, de los marginados y oprimidos, de los refugiados, exilados y desplazados, así como de tantos otros a los que debe llegar nuestra solidaridad" (Homilía en Costa Rica, n. 4, Marzo, 3/83, OR. 13-III-1983, p. 6).

3.6. *El peligro de las ideologías*

La enseñanza social de Juan Pablo II en su encíclica *Laborem Exercens* y en sus discursos se caracteriza por la novedad en el método y en la prospectiva. Hasta el Concilio Vaticano II la Enseñanza Social era la reflexión fundada en el derecho natural. La prospectiva del Concilio es el anuncio del Evangelio. Juan Pablo II avanza en el análisis de los fenómenos históricos y en la reflexión filosófica sobre los derechos fundamentales del hombre proclamados por el mensaje de la fe y de la teología unitariamente. El reclamo central de su enseñanza son los derechos de la persona humana a partir de una visión del hombre totalmente definida por la fe en Cristo como el último y radical fundamento de las auténticas exigencias del hombre concreto.

Una segunda línea de su enseñanza social se centra en el deber de la Iglesia de la defensa de la justicia social y, al mismo tiempo y en igual decisión, apunta el Papa a liberar este deber de todo vínculo con opciones político-ideológicas. Es preciso mantenerlo des-ideologizado, despolitizado en sentido estricto. La Iglesia tiene que proclamar y defender los derechos del hombre de frente, en diálogo y en cualquier régimen socio-político. Este objetivo del Papa lo encontramos en su discurso en Puebla (México) en la inauguración de la III Conferencia del Episcopado de América Latina, de frente a la tendencia de asociar la fe con la opción del análisis marxista. Lo encontramos también en Brasil, y lo encontramos ahora en sus discursos en América Central. ¿Cuál es la raíz de este claro y preciso objetivo de Juan Pablo II? La encontramos en su primera encíclica, la *Redemptor Hominis*, n. 14. "El hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión: él es la primera y fundamental vía de la Iglesia, trazada por Cristo y que inmu-

tablemente pasa a través del misterio de la encarnación y de la redención”.

Este objetivo del Papa, de liberar la enseñanza de la Iglesia de toda ideología lo leemos en estos textos:

Si no se comparte la visión moral y espiritual del hombre de la antropología de la *Gaudium et Spes* “que se presenta como una respuesta no sólo a las esperanzas, sino también a las angustias del hombre moderno, sediento, quizá como nunca en la historia, de liberación y de fraternidad... el hombre seguirá explotando vergonzosamente al hombre, sometiéndolo al juego cruel de los intereses o de las ideologías” (Mensaje a los universitarios en Guatemala, n. 7, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 11).

Todo hombre de Iglesia, al cumplir la misión de predicar la salvación de Cristo, “deberá tener en cuenta que no puede recurrir a métodos de violencia que repugnan a su condición cristiana, ni a ideologías que se inspiran en visiones reductivas del hombre y de su destino trascendente” (A los Obispos de América Central, n. 7, Marzo, 2/83, OR. 13-III-1983, p. 4).

“La Iglesia ha alzado y sigue alzando su voz para condenar injusticias, para denunciar atropellos, sobre todo contra los más pobres y humildes; no en nombre de ideologías, sean del signo que fueren, sino en nombre de Jesucristo, de su Evangelio, de su mensaje de amor y paz, de justicia, verdad y libertad” (Homilía en Guatemala, n. 4, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 7). Por eso, pide a los sacerdotes fidelidad a la doctrina de la fe de la Iglesia, por la cual vale la pena entregarse hasta perder la vida. “No vale la pena darla por una ideología, por un evangelio mutilado o instrumentalizado, por una opción partidista” (Alocución a los sacerdotes en El Salvador, n. 3, Marzo, 6/83, OR. 20-III-1983, p. 4). “No defraudéis a los pobres del Señor que os piden el pan del Evangelio, el alimento sólido de la fe católica segura e íntegra, para que sepan discernir y elegir entre otras predicaciones e ideologías que no son el mensaje de Jesucristo y de su Iglesia” (Ibidem, n. 4). El Papa les recuerda lo dicho en México (27 de enero de 1979): “No sois dirigentes sociales, líderes políticos o funcionarios de un poder temporal”.

Igualmente a los religiosos les dice: no permitáis “nunca que motivaciones ideológicas instrumentalizadoras sustituyan vuestra propia identidad evangélica o inspiren vuestra actuación, que debe ser siempre la de hombres de Iglesia” para la dignificación del hombre, llevados sólo por el profundo sentido de fe y de caridad. (Alocución a los religiosos en Guatemala, n. 5, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 9). La caridad evangélica “es más concreta y completa que cualquier ideología humana, y que se preocupa del hombre en su dimensión espiritual, material y social” (Ibidem).

No solamente a los sacerdotes, religiosos y religiosas advierte el Papa sobre el peligro de las ideologías, sino también a los estudiantes, educadores y trabajadores de la ciudad y del campo, los invita a discernir su opción: “No os dejéis instrumentalizar por ideologías que os incitan a la violencia y a la muerte” (Discurso en los indígenas en Quezaltenango, Guatemala, n. 4, Marzo, 7/83, OR. 20-III-1983, p. 8).

3.7. El problema de la tierra

La Iglesia ha estado siempre muy ligada al mundo agrícola y ha estado atenta al paso de este mundo al mundo industrial. Es cierto que los problemas sociales engendrados por la revolución industrial centraron la preocupación social de la Iglesia en los sectores del trabajo industrial y del sector terciario. De manera especial, a partir del Papa Juan XXIII, vuelve la Iglesia en sus documentos a llamar la atención del mundo para que se preste al trabajador campesino la misma atención que se da a los otros.

La situación de desventaja del campo respecto a los otros sectores del trabajo, su mayor dificultad para el desarrollo y las condiciones de inferioridad en el nivel de vida de la población campesina, son factores objetivos de una realidad de la cual ha tomado conciencia la Iglesia, como puede verse en la *Mater et Magistra* de Juan XXIII, en la *Populorum Progressio* de Pablo VI y en la *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. Las causas de esta situación de desequilibrio estructural aunque ya las hemos señalado antes al hablar del conocimiento que Juan Pablo II tiene de la realidad de América Central, están analizadas también en estos documentos. Entre ellas recordemos: el bajo precio pagado a los productos agrícolas, la falta de servicios sociales básicos en el campo y de seguridad social.

En el Tercer Mundo la realidad social se agrava más con la situación objetivamente injusta del latifundio agrícola denunciado por *Gaudium et Spes* del Concilio (n. 71), y ahora en Centro América con angustia y vigor por el Papa Juan Pablo II, pidiendo "reformas urgentes, transformaciones audaces, profundamente innovadoras". El Papa se da cuenta que su análisis hecho en *Laborem Exercens*, 21, encuentra aplicaciones en los países de América Central: "En ciertos países en vía de desarrollo, la mayoría de los hombres son obligados a cultivar la tierra de otros, y son explotados por los grandes propietarios hacendados, sin esperanza de poder jamás acceder personalmente a la posesión de un pedazo de tierra. No existen formas de protección legal de la persona del trabajador del campo y de su familia para su vejez, enfermedad o desocupación. Largas jornadas de duro trabajo físico son pagadas miserablemente. Tierras cultivables son abandonadas por sus propietarios; títulos legales de posesión de un pequeño terreno, cultivado por cuenta propia desde años atrás, no son reconocidos o no pueden defenderlos delante del hambre de la tierra que anima a los individuos o grupos más poderosos" (Discurso a los campesinos en Panamá, n. 5, Marzo, 5/83, OR. 13-III-1983, p. 18).

Corresponde a las autoridades y a la entera sociedad hacer una efectiva concertación de todas las fuerzas vivas del país "para crear las estructuras de verdadero desarrollo; para llevar al campo nuevos instrumentos y medios que alivien la fatiga del campesino... se aumente la productividad y se retribuya con precios justos... de esta manera, tantos campesinos... dejarán de mirar hacia la ciudad... y se evitará ver crecer las filas de la desocupación en las grandes ciudades, con nuevos males de descomposición social" (Discurso a los campesinos en Panamá, n. 5, Marzo, 5/83, OR. 13-III-1983, p. 18).

3.8. Sociedad de participación

La antropología social de Juan Pablo II culmina en la exigencia de

una nueva sociedad de verdadera participación. En múltiples ocasiones el Papa señala este camino como la mejor respuesta a las necesidades concretas del hombre concreto. No se trata de una vía alternativa a las formas economicistas del capitalismo y del socialismo colectivista, sino la superación de ambos por un sistema de justicia, de libertad y de reconocimiento de los derechos humanos.

Ante los peligros y las injustas aplicaciones de estos rígidos y unilaterales sistemas socio-económicos en los países de América Central, el Papa habla y pide "mecanismos e instrumentos de auténtica participación en lo económico y social, con el acceso a los bienes de la tierra para todos, con la posibilidad de la realización por el trabajo" (Homilía en El Salvador, n. 7, Marzo, 6/83, OR. 20-III-1983, p. 3).

Con una verdadera y responsable participación de todos los componentes de la sociedad en el mundo del trabajo, se asegura a ésta ir más lejos "de polarizaciones de ideología y lucha de clases". Es decir, el crecimiento armónico del trabajador, de la familia y sociedad se obtiene con una efectiva participación de todos. Por razones de justicia la Iglesia pide "una tal organización del mundo del trabajo y de la industria que los canales de la comunicación y participación estén asegurados" para que todos los trabajadores, dirigentes, propietarios de los medios de producción y gobiernos colaboren en lograr un justo salario que haga justicia al trabajador como sujeto" (*Laborem Exercens*, 14) (Mensaje a los obreros en Honduras, n. 4, Marzo, 8/83, OR. 20-III-1983, p. 17).

Para favorecer este proceso de participación dice el Papa: "Un necesario programa de eliminación del analfabetismo deberá conducir a todo ciudadano hacia la cultura, preparándolo para que tenga la oportunidad de participar en la dirección de la sociedad y pueda desplegar sus energías creadoras, para contribuir a la herencia común del país" (Mensaje a los obreros en Honduras, n. 5, Marzo, 8/83, OR. 20-III-1983, p. 17). La auténtica dignificación y elevación humanas no se logran sino abriendo el camino hacia la verdadera participación en la vida de la sociedad económica y política.

Conclusión

La presencia de Juan Pablo II en América Central es una presencia pastoral, evangelizadora. Es una presencia de compromiso con el hombre, primero y fundamental camino de la acción de la Iglesia. La enseñanza social del Papa para los pueblos de esta zona del mundo puede concluir con este elocuente texto que encarna el dinamismo de la Iglesia: "Construyen la Iglesia quienes se preocupan por el prójimo, especialmente el pobre y abandonado, el marginado y oprimido; quienes son fieles al deber de solidaridad, sobre todo en las crisis económicas que sacuden actualmente a las sociedades. La construyen quienes se empeñan en mejorar a cambiar lo que obstaculiza o ahoga el pleno desarrollo del hombre y de todos los hombres" (Homilía en Costa Rica, n. 6, Marzo, 3/83, OR. 13-III-1983, p. 6).

Los Pobres y la Pastoral Vocacional*

Alfredo Morin, p.s.s.

Rector del Instituto Teológico Pastoral del CELAM

Hemos reflexionado ya sobre dos desafíos que la pastoral vocacional de los ministerios ordenados encuentra en AL:

— la *civilización urbano-industrial* que va reduciendo siempre más el medio rural de tipo patriarcal que poco evolucionaba y donde tradicionalmente se ejercía con más facilidad nuestra pastoral vocacional, y

— la *familia* y el *ambiente social* que reciben el impacto de la civilización nueva, del consumismo, de un nuevo hedonismo.

Todo esto influye poderosamente sobre nuestros jóvenes, origina crisis violentas y exige reajustes, reenfoces delicados y opciones lúcidas.

Ahora nos toca estudiar otro desafío, nada nuevo en el fondo, pero que se presenta, esto sí, con modalidades nuevas, el *desafío de la Pobreza*, pobreza masiva, pobreza extrema en sectores importantes de nuestra sociedad latinoamericana, pobreza siempre más urbana, pobreza que el Documento de Puebla nos ha presentado en forma dramática al evocar "los rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela:

—rostros de *niños*, golpeados por la pobreza desde antes de nacer, por obstaculizar sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables; los niños vagos y muchas veces explotados de nuestras ciudades, fruto de la pobreza y desorganización moral familiar;

—rostros de *jóvenes*, desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad; frustrados, sobre todo en zonas rurales y urbanas marginales, por falta de oportunidades de capacitación y ocupación;

—rostros de *indígenas* y con frecuencia de afro-americanos, que viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres;

—rostros de *campesinos*, que como grupo social viven relegados en casi todo nuestro continente, a veces, privados de tierra, en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan;

—rostros de *obreros* frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos;

* Conferencia pronunciada en el II CONGRESO LATINOAMERICANO DE VOCA-CIONES, Bogotá, 1-5 de noviembre de 1982.

—rostros de *sub-empleados y desempleados*, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y a sus familias a fríos cálculos económicos;

—rostros de *marginados y hacinados urbanos*, con el doble impacto de la carencia de bienes materiales, frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales;

—rostros de *ancianos*, cada día más numerosos, frecuentemente marginados de la sociedad del progreso que prescinde de las personas que no producen." (DP 31-39)

El Hecho Brutal de la Pobreza Masiva en AL.

Durante la hora prevista para esta reflexión, el mundo gastará 60 millones de dólares en armamentos, al ritmo de un millón por minuto. Durante el mismo período, 1.800 niños del Tercer Mundo morirán de hambre —uno cada dos segundos—, de los cuales 120 en AL.

Según cálculos realizados por la CEPAL, en 1960 cerca de 52.5% de la población de AL vivía en condiciones de pobreza, y 22% se situaba debajo de la línea de indigencia. En 1970, estos porcentajes habían disminuido sensiblemente con 40% de pobres y 17% de indigentes. Pero el número absoluto de pobres e indigentes no había bajado: alrededor de 112 millones y 50 millones respectivamente. Con la crisis monetaria, el desempleo y la inflación que afecta a todos nuestros países, es de temer que en la actualidad, el número absoluto de nuestros pobres e indigentes, lejos de retroceder, haya crecido.

En una ciudad como Bogotá, el DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas) y Planeación Distrital dividieron la población en 6 estratos socioeconómicos, tomando como variables el tipo de vivienda, el tipo de edificio, el estado de construcción, el ingreso familiar, el nivel de hacinamiento y la disponibilidad de servicios públicos. La población total de 4.347.965 habitantes se reparte en los siguientes estratos:

Bajo bajo (misericordia)	506.189	(11.7%)	
Bajo (subsistencia)	1.552.706	(35.7%)	80%
Medio bajo	1.418.557	(32.6%)	
Medio	514.141	(11.8%)	
Medio alto	272.712	(6.3%)	20%
Alto	83.620	(1.9%)	

Esta pobreza masiva se traduce por una tasa muy elevada de mortalidad infantil, de desnutrición, de malnutrición, de promiscuidad, con sus consabidas secuelas de raquitismo, debilidad mental, idiotez, analfabetismo, delincuencia juvenil, rapería, etc...

Anterior a cualquier problema de pastoral vocacional está, pues, el de la justicia en el mundo, el de la redención integral del hombre. Hoy, 3.000 niños latinoamericanos quedarán definitivamente eliminados de cualquier perspectiva vocacional porque hoy estos niños morirán de hambre.

Si descartamos las víctimas de la miseria que no podrán nunca ni

siquiera plantearse la alternativa de una posible vocación diaconal o presbiteral, sea porque se les ha negado hasta el derecho de nacer, sea porque morirán en baja edad, sea porque llevan en su cuerpo los estigmas de una miseria deshumanizante, sea porque ni han tenido acceso a la instrucción primaria completa, queda un número importante de pobres entre los cuales no faltan cristianos que ostentan todas las cualidades que se pueden exigir para ejercer un ministerio ordenado en la Iglesia. En este mar inmenso de pobreza ¿acaso sabe la Iglesia discernir y promover a todas las personas que el Señor llama al ministerio sacerdotal?

El Desafío Cultural

Aquí conviene comentar un artículo que Joseph Comblin publicó en la *Revista Eclesiástica Brasileira*, cuyo 6º acápite lleva por título: "Os pobres e a formação sacerdotal".

"Pode um pobre ser sacerdote?", se pregunta Comblin. Y contesta con un sonoro "Não!". Voy a traducir los dos primeros párrafos:

"En Brasil, en América Latina y en la Iglesia católica en general, no existe posibilidad para él y un pobre no puede ser sacerdote. El que ha nacido pobre tiene primero que transformarse en rico para poder ser sacerdote. ¿Cómo conciliar esta situación con la llamada 'opción por los pobres'? El problema aún no está resuelto. Pero está planteado. Creo que la misma definición de opción por los pobres nos invita a hacernos la pregunta: ¿Por qué los pobres no pueden ser sacerdotes?

Hay por cierto algunas excepciones, pero éstas no infirman la regla general. Las excepciones son algunos casos de jóvenes que fueron arrancados de sus familias cuando eran niños. En el seminario menor pasaron por un proceso de aculturación que hizo que pasaran a otra clase social, y consiguieran aguantar ese proceso. La inmensa mayoría de los niños pobres llevados a los seminarios menores no resisten el proceso: tiene que abandonar antes de llegar al fin (casi el 99%), o si llegan al final, quedan traumatizados, afligidos por un sentimiento de inferioridad terrible que los lleva al arrivismismo o a la amargura en muchos casos. Sumando todos los casos, los que tuvieron éxito y la mayoría que fracasó, vemos que la minoría que persevera es ínfima. Si no fuese así, habría en Brasil por lo menos unos 50 obispos negros y el 25% del clero también serían negros. La inmensa mayoría de los brasileros recibe el salario mínimo o menos. ¿Cuántos sacerdotes proceden de familias que ganan el salario mínimo o ganan menos? Basta con hacer una encuesta en los seminarios menores." (REB, vol. 41, fasc. 162, Junho de 1981, 321)

Y Comblin pasa a analizar las causas de este fracaso. Vienen de muy atrás, dice. "En primer lugar, los misioneros de las Américas desistieron después de las primeras tentativas de formar un clero nativo. Llegaron a la conclusión de que los indígenas no tenían condiciones para ser sacerdotes. Invocaron motivos de celibato, de carácter, de vicios morales. Pero la razón verdadera era cultural: querían imponer un modelo cultural imposible para los indígenas. La consecuencia es que, todavía hoy, es insignificante el número de sacerdotes indígenas, aún en los países en los que los indígenas forman la mayoría de la población". Agrega Comblin

que las leyes eclesiásticas cerraban el paso a las ordenaciones de esclavos: por esto todavía hoy el número de sacerdotes negros es insignificante no solo en Brasil sino también en todos los países americanos.

La denuncia de Comblin nos invita a un examen de conciencia, pues viene de un teólogo y pastoralista de merecido prestigio, de larga experiencia en AL, especialmente en el medio de los seminarios y escolasticados. Con todo, sea permitido a este servidor, que ha trabajado también largo tiempo en AL, y 15 años como rector de tres seminarios, aportar algunos matices a las reflexiones de Comblin.

Atribuir a prejuicios culturales el poco número de indígenas y de negros que se encuentra en los cleros de AL es, sin duda, simplificar un problema mucho más complejo. Y se puede pensar que, aun si a través de los siglos, todos nuestros seminarios hubiesen hecho prodigios de inculturación, en la mayoría de los casos, el resultado neto no hubiera dejado de ser decepcionante. Unos estudios que se hicieron hace veinte años en Colombia sobre perseverancia en los seminarios han demostrado que en aquel entonces, la mortalidad estudiantil golpeaba tanto a los seminaristas oriundos de clases burguesas como a los de estamentos más humildes.

Por otra parte, el juicio de Comblin sobre los esfuerzos desplegados por los primeros misioneros para formar un clero indígena, no parece equitativo. Y aquí no se trata de una simple discusión de eruditos, pues este punto de historia puede echar una luz interesante sobre nuestro tema, y tiene la ventaja de ser bastante bien documentado.

Sabemos que en 1536 se fundó en Tlatelolco, en los arrabales de la ciudad de México, un colegio para indios al cuidado de los misioneros franciscanos. Allí trabajó fray Bernardino de Sahagún, el padre de la etnografía científica moderna, que supo apreciar como nadie todo lo positivo de la cultura azteca y formó un equipo de investigadores indígenas a la colaboración de quienes debemos una obra monumental sobre la cultura indígena mexicana. En aquel colegio, el proceso educativo no era ninguna importación europea impuesta artificialmente a los autóctonos: se inspiraba en el *telpochcalle* y en el *calmecac*, instituciones en las que los jóvenes aztecas se adiestraban para el servicio militar y sacerdotal. Tal era la confianza que los religiosos depositaban en los indígenas que, de 1547 a 1569, dejaron en sus manos la administración material del Colegio. En 1552, un indio era rector y otro, miembro del Consejo. (Steck, *El primer colegio de América. Santa Cruz de Tlatelolco*, p. 22). Llama la atención el hecho de que los indígenas, además de cultivar sistemáticamente su lengua nahuatl y sus propias tradiciones —muchas de las cuales fueron rescatadas del olvido gracias a los esfuerzos de Sahagún— aprendieron el latín con una facilidad asombrosa. El presidente de la Segunda Audiencia, arzobispo de La Española, Don Sebastián Ramírez de Fuenleal, anota que en esto “muestran tan hábiles y capaces que hacen gran ventaja a los españoles”. (Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, I, 386). Jerónimo López, enemigo del colegio, se ve obligado a conceder que “había mochachos, y hay cada día más, que hablan tan elegante el latín como Tulio (¡Cicerón!)... y es cosa de admirar ver lo que escriben en latín, cartas, coloquios, y lo que dicen”. (Icazbalceta,

Zumárraga, 220s). Fray Juan Bautista comparaba al indio Antonio Valeriano a Cicerón y a Quintiliano.

Los estudiantes de Tlatelolco resultaron tan brillantes que muchos españoles se asustaron y temían que al tener contacto directo con la Biblia, aquellos indios encontrarían argumentos para defender la poligamia y que el saber tanto latín serviría a lo más para que "conozcan en el decir de las misas y oficios divinos cuáles sacerdotes son idiotas, y se rían de ellos y no los tengan en tanta reputación como era razón, y para que asimismo noten si alguno en la predicación o en otras pláticas echa algún gazapatón en el latín..." (García Icazbalceta, *Nueva colección*, II, 71).

Culturalmente pues, el experimento de Tlatelolco fue un éxito. Los alumnos aprendieron a armonizar su propia cultura indígena con lo mejor de la cultura clásica europea. Pero, como seminario fracasó del todo. De sus claustros no salió ni un sacerdote ni un religioso.

¿Por qué? ¿Choque cultural? Sí, pero... Para apreciar debidamente esta experiencia, lo mejor será dejar la palabra a unos amigos de aquellos indios que más los apreciaban. Zumárraga, el santo obispo de México, uno de los fundadores del colegio y que le tenía un inmenso cariño, tiene que reconocer que esta primera generación de neófitos no está bastante firme en la fe, no tiene las tradiciones cristianas suficientemente arraigadas para asumir un compromiso tan serio como es el del sacerdocio. El 17 de abril de 1540, escribe al emperador Carlos V: "Parece aun a los mismos religiosos que las rentas estarían mejor empleadas en el hospital que en el colegio de Santiago, que no sabemos lo que durará, porque los estudiantes indios, los mejores gramáticos, *tendant ad nuptias potius quam ad continentiam*". Por su parte, Sahagún, uno de los mejores amigos de los indios, el que más a fondo penetró su cultura y que fue el alma del colegio de Tlatelolco en sus mejores momentos, reconocía con tristeza: "hallóse por experiencia que (el indio) no era suficiente para tal estado... y nunca más se ha recibido indio a la Religión, ni aun se tiene por hábiles para el sacerdocio". (*Historia*, X, c. 27). En una nota a continuación escribe: "son estas borracheras tan destempladas y perjudiciales... que aun por este vicio son tenidos por indignos porque la continencia o castidad es necesaria a los sacerdotes, no son hábiles para guardarla, en especial los borrachos". (Nota, *ibid.*, después del c. 27 del libro X, Ed. 1938, 79-91).

Así constatamos que problema cultural sí hubo, pero no en el sentido como lo entiende Comblin. No fue que los misioneros no hayan sabido entender al indio ni que hubieran querido imponerles un modelo de sacerdocio reñido con lo mejor de la cultura azteca, sino que el indio traía de su paganismo unas taras demasiado difíciles de borrar en el caso de neófitos de una primera generación cristiana. Y por esto el primer Concilio Provincial Mexicano de 1555 legislará que el que "fuere mestizo, indio o mulato... no sea admitido" a las órdenes. (Cap. 44. Lorenzana, *Concilios provinciales*... México 1769, 105ss). Una generación más tarde, en 1585, el tercer Concilio Provincial irá abriendo prudentemente la puerta.

En el virreinato del Perú, se siguió el ejemplo de Nueva España. El 2º Concilio Provincial Limense de 1567 prohibió la ordenación de indios, restricción que duró poco ya que el llamado 3er. Concilio de 1583, bajo el pontificado de Santo Toribio de Mogrovejo, estableció como principio general las normas comunes de la Iglesia sin entrar en distinciones

raciales. Aún antes de 1583, no hubo restricciones para los mestizos considerados desde un punto de vista racial, pero sí cuando terciaba la circunstancia de la ilegitimidad, como en el resto del mundo. Con todo, se usó a menudo el derecho de dispensa y los PP. Jesuítas, p.e., admitieron desde muy temprano en la Compañía a varios mestizos, algunos de los cuales fueron muy apreciados por sus escritos y trabajos misionales. Pero otras experiencias menos felices, el ejemplo rigorista de otras comunidades y, sobre todo, una real cédula de 1577 incitaron a los PP. de la Compañía, en su Congregación de 1582, a cerrar las puertas a los mestizos. Estos apelaron directamente al Papa Gregorio XIII, en una carta del 13 de febrero de 1583, redactada en un latín elegante, nada inferior a la producción literaria de los indios de Tlatelolco: "Pater Sanctissime... non sumus tam barbari neque tam agrestes...". La respuesta del Papa se reflejó pronto en una real cédula de Felipe II de 1588 en la que se comunicaba a los prelados que podían ordenar a los mestizos del Nuevo Mundo. "A partir de entonces, el acceso de los mestizos al estado eclesiástico fue franco y general", escribe Valentín Trujillo Mena (*La legislación eclesiástica...*, 207). Hubo otros muchos ensayos de seminarios para indígenas. Por ejemplo, en el reducido territorio de la Audiencia de Panamá en la primera mitad del siglo XVII, fray Adrián de Santo Tomás (van Uffelde), op, fundó dos seminarios: uno para los guaymíes y uno para los chocoes. Tuvieron una existencia muy efímera.

Esta historia da testimonio de sinceros esfuerzos por integrar a los naturales a las responsabilidades pastorales de las nuevas iglesias. Cuando no dieron los resultados esperados, los fracasos se explican mejor por las deficiencias familiares y el atavismo pagano de los candidatos que por prejuicios raciales, aunque por cierto este último elemento tampoco faltó. En aquel tiempo se verificaba como ahora lo que el Papa Juan Pablo II acostumbraba recalcar: *las vocaciones religiosas y sacerdotales son fruto de la madurez de la fe de las comunidades cristianas*. Donde dichas comunidades acaban de salir de las tinieblas del paganismo, o donde no existen todavía sólidas tradiciones cristianas, es difícil que crezca la frágil planta de la vocación a una vida consagrada. Esta evidencia podría ilustrarse con múltiples ejemplos antiguos y modernos sacados de todos los territorios de misiones. Esto explica por qué en ambientes marginados e insuficientemente evangelizados, no encontramos la proporción de obispos y sacerdotes correspondientes a su importancia numérica.

Preparar Auténticos Servidores de los Pobres

Sería muy ingenuo, al amparo de una opción por los pobres mal entendida, abrir de par en par los portones de nuestros seminarios sin discernimiento a todos los míseros que manifiestan el deseo de ser sacerdotes: no faltan nunca quienes buscan simplemente un techo o quienes quieren el estado clerical como escalera de ascenso social. El loable afán de hacer participar a todos los estamentos de la sociedad, y especialmente a los pobres, en las más importantes responsabilidades de la Iglesia, logrará su propósito si se acompaña de mucho realismo y de mucho discernimiento.

Por desgracia, la miseria que deshumaniza descarta a muchos latinoamericanos de toda perspectiva vocacional a un ministerio ordenado. El

pobre indio andino que, para aplacar en su estómago la tortura del hambre, acostumbra masticar hojas de coca, no será nunca un candidato idóneo para nuestros seminarios. Tampoco el niño abandonado que ha quedado con traumas psicológicos profundos o que, por falta de una figura paterna imitable, no ha podido madurar normalmente. Hay pecados sociales por los cuales no queda más remedio que pagar el doloroso precio.

Cada situación social tiene sus ventajas y sus tentaciones. Esto ya quedó expresado con mucho acierto en Proverbios 30, 8s:

“Señor, no me des ni indigencia ni riqueza,
basta con que me dejes probar mi bocado de pan,
no sea, que, colmado de bienes, me olvide de tí,
o no sea que, reducido a la miseria, me de al robo”.

Una pobreza honrada, sana y laboriosa constituye un medio privilegiado para que nazca y crezca la vocación al ministerio presbiteral. De allí han surgido apóstoles admirables. Recordemos Sotto il Monte, donde ha nacido el buen Papa Juan XXIII. Pero no es menos oportuno recordar que aquellos que Dios ha favorecido con los bienes de la educación y de la cultura están llamados a poner estas ventajas al servicio de la comunidad humana, pues el rico es administrador de los bienes de Dios (cf. Lc 16) que debe repartir entre todos sus hijos. Esto explica por qué muchos santos ministros del Señor venían de ambientes económicamente y culturalmente favorecidos, siempre que las personas llamadas aceptasen consentir una generosa ruptura para seguir al Señor en el camino de una pobreza asumida *propter regnum Dei*.

Pese a cierta tradición piadosa que ha rodeado su figura, Jesús pertenecía a la clase media de Galilea: era un *tekton*, nos dice Marcos (6, 3), un obrero especializado, mezcla de carpintero, albañil, carretero y ebanista. El palestino Justino Mártir nos cuenta (Dial, 88, 8) que Jesús fabricaba yugos y arados. Las escasas informaciones que tenemos sobre el estamento social de sus discípulos indica un medio parecido y a veces más acomodado. Zebedeo, el padre de Santiago y Juan, era dueño de una industria pesquera y alquilaba los servicios de algunos jornaleros (Mc 1, 20). Levi-Mateo era aduanero (Mc 2, 14s). El evangelista Marcos pertenecía a una familia acaudalada. Lucas era médico. Pablo, ciudadano romano, había estudiado en una de las mejores universidades de su tiempo, la de Tarso. Bernabé era un hombre acomodado, que supo desprenderse de todo su patrimonio a favor de los pobres de la primera comunidad de Jerusalén (Hch 4, 37)¹. Los Padres de la Iglesia de la edad de oro —segunda mitad del siglo IV— “pertenecen por su origen a la *élite* de la sociedad y a veces a las clases más elevadas de ésta: san Ambrosio es hijo de un prefecto del pretorio; san Juan Crisóstomo de un maestro de milicia, los dos cargos más altos, civil y militar, de la jerarquía imperial”. (I. Marrou). Y si Agustín de

¹ Sobre el estamento social de Jesús y de sus primeros discípulos, cf. Martín HENGEL, *Eigenium und Reichthum in der frühen Kirche*, cap. 3. Sobre las circunstancias socioeconómicas del nacimiento de Jesús, ver Pierre BENOIT, “Non erat eis locus in diversorio” (Lc 2, 7”, en *Mélanges Béda Rigaux*, 173-186, y Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 400s.

Hipona emergía de un ambiente más humilde, llama la atención el que la protección de un mecenas le había permitido recibir la educación propia de la *élite*.

Estos ricos de bienes y de cultura llegaron a ser magníficos ministros de la Iglesia y de los pobres porque, algún día, hubo una ruptura decisiva en su vida, hicieron la experiencia decisiva de una conversión en el sentido pascaliano, se encontraron con el Dios vivo, el Dios de Jesucristo, y abandonaron todo para seguir la llamada a la perfección y a la entrega total. Todos esos Padres —a excepción de Ambrosio— se fueron al desierto durante un período más o menos largo y se ejercitaron en la práctica de una ascésis rigurosa.

Esta experiencia de los Padres del siglo de oro, una de las más notables de toda la historia de la Iglesia, no deja de tener sus enseñanzas para nuestra pastoral vocacional². Y la contraprueba no es menos significativa, pues, cuando —sobre todo, antes de la estabilización de los seminarios postridentinos— se tenía un acceso demasiado fácil al estado clerical, la Iglesia se llenaba de curas de misa y olla, de avivatos y de ignorantes que, lejos de prestar un servicio a los pobres, se volvían los parásitos del pueblo. El Archivo de Indias en Sevilla está repleto de documentos que ilustran esta tragedia: cartas, especialmente de obispos, suplicando al Consejo de Indias cortar el chorro de frailes sueltos y curas aventureros que inundaban el Nuevo Mundo, escandalizaban a los indígenas y obstaculizaban la evangelización.

Opción por los pobres no significa que, por una misericordia mal entendida, se deba crear un clero de segunda categoría para los que no pueden aspirar a más. Opción por los pobres significa promocionar a los pobres y darles acceso a lo mejor. En el camino hacia los ministerios ordenados, las autopistas demasiado rápidas desembocan en callejones sin salida. No hay fórmula para sacerdocio instantáneo como la puede haber para café. Quemar etapas y economizar en la calidad de la formación es poner todos los ingredientes necesarios para lograr sonoros fracasos y perjudicar el pueblo de Dios. Inculturación no significa formación barata, sino formación seria que toma en debida cuenta todo lo mejor de cada cultura.

Y aquí vienen muy a propósito algunas observaciones que hace Comblin sobre el problema básico de la formación de los seminaristas: "La formación, escribe, consiste en esto: que el seminarista se vaya identificando, consciente y personalmente, con su vocación, con la misión que le confió Jesucristo; que el seminarista se vaya identificando con un modelo de sacerdote, no ideal, abstracto y teórico, sino concreto y observable en la Iglesia de hoy". Se trata de una verdadera conversión, y en

² Esta idea de que los ricos y los favorecidos de la cultura están llamados de manera especial a ponerse al servicio de los humildes puede sonar a paternalismo derechista. Cabe sin embargo recordar que el mismo LENIN la compartía cuando subrayaba que "la doctrina del socialismo... fue creada por los representantes instruidos de las clases poseedoras, la intelectualidad", y cuando recordaba que "los fundadores del socialismo científico moderno, Marx y Engels, pertenecían por su posición social a la intelectualidad burguesa". (LENIN, *¿Qué hacer?*, cap. 2).

toda conversión uno se despoja del hombre viejo para revestirse del hombre nuevo. (Ef 4, 22-24). La vocación sacerdotal ya supone madurez cristiana, adquirida antes de entrar al Seminario. Supone, pues, una conversión, una ruptura que alcanza toda la persona. Y Comblin va enumerando los temas espirituales que deben animar toda formación sacerdotal:

"1) El primer tema es el de la **DISPONIBILIDAD** que corresponde a la disposición de Jesús cuando entró al mundo: "Aquí vengo para cumplir. o Dios, tu voluntad" (He 10, 7). O también la disposición de María: "He aquí la sierva del Señor"...

"2) El segundo tema fundamental será el de la **COMPASION**. La imagen culminante de Dios en el cristianismo es la del Padre del hijo pródigo que sufre por la pérdida de su hijo. La compasión del Padre se manifiesta en la actitud de Jesús: Viendo la multitud, se conmovió de compasión porque ellos estaban angustiados y desvalidos como ovejas sin pastor" (Mt 9, 36). "El sabe compadecerse de los ignorantes y los extraviados porque él también está rodeado de flaqueza" (He 5,2)...

"A menudo los jóvenes de clase media pueden llegar a una indignación frente a una miseria, una injusticia, una opresión conocidas en forma abstracta. Pero la indignación no es la base de una formación apostólica y misionera. Lo que se necesita es compasión. Esta procede de la convivencia con personas concretas que sufren: marginados, pobres, presos, enfermos, minorías rechazadas. Ella no es simple rebelión, sin participación y comprensión. Es demasiado fácil indignarse y seguir luego su camino alegremente como si estos hombres fueran meros números o datos sociológicos. Lo que sí importa es crear vínculos humanos con las personas que sufren, vínculos duraderos en una real solidaridad humana."

"3)...el tercer tema fundamental es el del **REINO DE DIOS**, presente en Jesús crucificado y resucitado... La visión de fe consiste justamente en esto: ser capaz de reconocer en los pobres que sufren las disposiciones de Jesús en la cruz y en la resurrección (aquellas mismas que explicita la epístola a los Hebreos)...

"4)...el tema del **SERVICIO**. El sacerdocio es servicio. Para jóvenes de clase media que tuvieron criada en su hogar, que siempre tuvieron inclusive a su mamá o a sus hermanas de criadas, la idea de servicio no tiene ningún contenido concreto; pues nunca se han puesto al servicio de otros en su vida. Siempre mandaron trabajar a los demás. Para los jóvenes de las clases populares, es otra cosa y la misma vida ha sido para ellos aprendizaje al servicio de los demás. Los jóvenes seminaristas de clase media pueden aprender rápidamente el vocabulario cristiano que corresponde a la vida actual: servicio, pobreza, opción por los pobres, pero detrás de este vocabulario no hay ninguna vivencia real. Inclusive en la acción pastoral que han ejercido, mandaron mucho más de lo que sirvieron. En este sentido, su experiencia pastoral puede haber sido una de deformación más que de formación. En consecuencia, los seminaristas deberán necesariamente aprender a servir, hacer experiencias concretas de servicio real —esto es: material, físico— a los pobres." (I.c. 326s)

Por otra parte, no cabe duda de que la opción preferencial por los pobres tiene que reflejarse también en los programas académicos. En la

mayoría de los seminarios ya se notan en este aspecto progresos notables: entrenamiento en el análisis de la realidad, reflexión teológica sobre la misma, ciencias sociales... No se trata de ninguna manera de reemplazar la filosofía por la sociología. Esta viene generalmente tan ideologizada que necesita en todo momento de la luz crítica de la filosofía. Tampoco se trata de prescindir de la teología en su sentido tradicional de reflexión crítica y sistemática sobre la fe que, bien entendida, no perderá nunca su valor y actualidad. Pero a su lado y en continuidad de ella caben también las llamadas teologías en genitivo pedidas por los "signos de los tiempos" —de la liberación, de la mujer, de los medios de comunicación, etc.— como reflexión que a partir de la Fe, de la Revelación, trata de entender y fijar las relaciones existentes entre el fenómeno actual del clamor por la justicia y creciente sentimiento de socialización, con el fenómeno perenne y salvífico del Cristianismo; a fin de iluminar y ayudar a resolver los complejos y graves problemas que plantean tanto esas relaciones en sí, cuanto el involucramiento de los sacerdotes y cristianos en ese movimiento libertador". (F. Interdonato, S.J., "*Formación teológica del sacerdote latinoamericano hoy*", en "Medellín", VII, N° 26, junio '81, 210).

Como se ve, frente a la opción por los pobres, el momento actual que vive la Iglesia lanza grandes desafíos a los formadores de nuestros seminarios, en los distintos aspectos de la preparación al sacerdocio: espiritual, pastoral, teológica y comunitaria.

Un Examen de Conciencia

Aquí no sobra ni es impertinente preguntar: ¿Acaso nuestras casas de formación preparan verdaderos servidores en la austeridad? ¿Qué significa en muchas comunidades religiosas el voto de pobreza? ¿Cómo puede un seminarista o un novicio entender a los pobres cuando se le ofrece todo gratuito, sin que tenga que hacer el menor esfuerzo por ganar alojamiento y comida? La verdad es que muchos pobres, al optar por el sacerdocio o la vida religiosa, pasan de la inseguridad y la penuria a la vida cómoda, burguesa y económicamente irresponsable. ¿Será esa la voluntad del Señor? ¿Será esa la voluntad de los santos fundadores de nuestras comunidades religiosas?

Muy conscientes de esta paradoja, nuestros obispos en Puebla respondieron con toda humildad que no.

"No todos en la Iglesia de América Latina nos hemos comprometido suficientemente con los pobres, no siempre nos preocupamos por ellos y somos solidarios de ellos. Su servicio exige, en efecto, una conversión y purificación cada día más plena con Cristo pobre y con los pobres".

(DP 1140)

"Para vivir y anunciar la exigencia de la pobreza cristiana, la Iglesia debe revisar sus estructuras y la vida de sus miembros, sobre todo los agentes de pastoral, con miras a una conversión efectiva". (DP 1157)

"Esta conversión lleva consigo la exigencia de un estilo austero de vida y una total confianza en el Señor ya que en la acción evangelizadora la Iglesia contará más con el ser y el poder de Dios y de su gracia que

con el "tener más" y el poder secular. Así, presentará una imagen auténticamente pobre, abierta a Dios y al hermano, siempre disponible, donde los pobres tienen capacidad real de participación y son reconocidos en su valor". (DP 1158)

Ya el decreto *Presbyterorum Ordinis* (6 y 17) del Concilio Vaticano II invitaba a los sacerdotes al desprendimiento evangélico y a la apertura a los pobres:

"Invitáseles a que abracen la pobreza voluntaria, por la que se conformen más manifiestamente a Cristo y se tornen más prontos para el sagrado ministerio... Llevados, pues, del Espíritu del Señor, que ungió al Salvador y lo envió a dar la buena nueva a los pobres, eviten los presbíteros, a par de los obispos, todo aquello que de algún modo pudiera alejar a los pobres, apartando, más que los otros discípulos de Cristo, toda especie de vanidad. Dispongan de formar su morada que a nadie parezca inaccesible, ni nadie, aún el más humilde, tenga miedo de frecuentarla". (PO 17)

Un Reto para Hoy

Siempre necesitaremos convertirnos de nuevo. Pero no sería justo pretender que la preocupación por los pobres en la pastoral vocacional de la Iglesia es una novedad absoluta. Ni mucho menos. En algunos países de América Latina, la mayoría de los diáconos y presbíteros vienen de clases humildes, con representación más o menos fuerte de mestizos, indios, mulatos y afroamericanos. Por otra parte, surgen iniciativas nuevas promotoras como seminarios para obreros, para campesinos, etc... Este Congreso nos va a permitir comparar y evaluar experiencias, hacernos una idea más clara del panorama general y programar nuestra acción pastoral futura con más lucidez.

Cualquiera que sean las situaciones que nuestro diálogo nos permita descubrir, vamos a necesitar pautas muy claras para orientarnos. Vayan pues algunas sugerencias que cada uno podrá corregir o mejorar.

— Siendo la vocación a un ministerio ordenado fruto de la vitalidad y de la madurez en la fe de las comunidades cristianas, no se puede imaginar una pastoral vocacional sana sin previa evangelización. Las vocaciones auténticas florecerán en los medios humildes de nuestro subcontinente allí donde el Evangelio haya echado raíces profundas.

— "Lo que no es asumido no es redimido" (san Ireneo, cf. DP 400). La evangelización es inseparable de la inculturación. La formación de los futuros diáconos y presbíteros debe valorizar todo lo mejor de las culturas indígenas y afroamericanas, donde corresponda.

— Porque muchos pobres no tienen acceso a las escuelas y colegios, la comunidad cristiana en muchos casos estará llamada a buscar modos de facilitarles tal acceso, especialmente para quienes viven lejos de los centros educativos.

— En un mundo en el que siempre más personas tienen acceso a los estudios universitarios, el nivel académico de nuestros seminarios deberá ser comparable a cualquier plantel civil de buena categoría, pues los

pobres merecen y necesitan lo mejor. El pénsum de estudios deberá ayudar a los seminaristas a descubrir la realidad de la miseria en América Latina y reflexionar sobre esta tragedia en forma sistemática y a la luz de la fe.

— Optar por los pobres no significa renunciar a una selección rigurosa de los candidatos y abrir sin discernimiento los claustros de nuestros seminarios a todos los míseros que creen tener vocación al sacerdocio. Una mala selección hace un mal a los mismos candidatos y perjudica al Pueblo de Dios, especialmente a los pobres. Antes de aspirar a un ministerio ordenado, uno debe haber tomado en serio su propio bautismo y haber asumido un verdadero compromiso en la Iglesia como laico.

— En la formación sacerdotal, el testimonio tiene valor irremplazable. El seminarista deberá tener ante los ojos modelos concretos de pastores auténticos servidores de los pobres, con quienes se pueda identificar.

— La vocación está siempre en función de un servicio. No hay itinerario vocacional sin entrenamiento a la generosidad. Guiar en el vocación es educar en el sacrificio y la austeridad. El futuro sacerdote debe aprender a trabajar sólidos vínculos de amistad y solidaridad con los que sufren.

— La Iglesia estará sólidamente implantada en nuestra América Latina cuando cada uno de nuestros países tenga su clero propio, mayoritariamente autóctono, unido, bien preparado, suficientemente numeroso, en el que estén representados todos los grupos étnicos y todos los estamentos sociales.

Para concluir esta reflexión, nada mejor que dejar la palabra a los obispos reunidos en Puebla:

"Del modo más urgente (la Iglesia) debería ser la escuela donde se eduquen hombres capaces de hacer historia, para impulsar eficazmente con Cristo la historia de nuestros pueblos hacia el Reino". (DP 274)

"La realización histórica de este servicio evangelizador resultará siempre ardua y dramática porque el pecado, fuerza de ruptura, obstaculizará permanentemente el crecimiento en el amor y la comunión, tanto desde el corazón de los hombres como desde las diversas estructuras por ellos creadas, en las cuales el pecado de sus autores ha impreso su huella destructora. En este sentido, la situación de miseria, marginación, injusticia y corrupción que hiere a nuestro continente, exige del Pueblo de Dios y de cada cristiano un auténtico heroísmo en su compromiso evangelizador, a fin de poder superar semejantes obstáculos". (DP 281)

NOTAS Y DOCUMENTOS

Las Comunidades Eclesiales de Base en el Brasil

Introducción

1. Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) constituyen hoy, en nuestro país, una realidad que expresa uno de los rasgos más dinámicos de la vida de la Iglesia y, por diversos motivos, va despertando el interés de otros sectores de la sociedad.

2. Podemos hacer nuestras las palabras de los Obispos en Puebla: "Las CEB que en 1968 eran sólo una experiencia incipiente, han madurado y se han multiplicado. En comunión con el Obispo, se han convertido en focos de Evangelización y en motores de liberación y desarrollo". (DP 96).

3. Fenómeno estrictamente eclesial, las CEB en nuestro país nacieron en el seno de la Iglesia-institución y se volvieron "un modo nuevo de ser Iglesia". Se puede afirmar que en torno a ellas se desarrolla y se desarrollará cada vez más en el futuro, la acción pastoral y evangelizadora de la Iglesia.

4. Factor de renovación interna y nuevo modo de estar presente la Iglesia en el mundo, las CEB constituyen, ciertamente, un fenómeno irreversible, aunque no fuere en los detalles de su estructuración, lo es en el espíritu que las anima.

5. Como pastores atentos a la vida de la Iglesia en nuestra sociedad, queremos mirarlas con cariño, estar a su escucha e intentar descubrir a través de su vida, tan íntimamente ligada a la historia del pueblo en el cual están inmersas, el camino que se abre ante las CEB para el futuro.

6. Este documento tiene vigencia y alcance limitados. No quisimos encarar aquí todos los aspectos de organización, de vida y de creatividad de las CEB. Ni entramos en las diferencias entre los diversos tipos de comunidades.

Las CEB tienen otras oportunidades para expresar su vivencia, los obstáculos que encuentran y sus esperanzas. En este Documento queremos solamente reflexionar sobre el recorrido de las CEB a la luz de los documentos de la Iglesia; explicar su eclesialidad y abordar algunos problemas emergentes que exigen mejor dilucidación.

Al hacerlo, queremos colaborar para que las comunidades permanezcan fieles a sus orígenes y ayudar a toda la Iglesia de Brasil a comprender mejor la riqueza de este don del Espíritu.

Las Comunidades Eclesiales de Base en el Brasil: Origen y Camino

7. Las CEB no surgieron por generación espontánea, ni como fruto de una mera decisión pastoral. Son el resultado de la convergencia de descubrimientos y conversiones pastorales que implican a toda la Iglesia —pueblo de Dios, pastores y fieles— en la cual el Espíritu obra sin cesar.

8. Ya el Plan de Emergencia (P.E.) (1962) afirmaba "Urge vitalizar y dinamizar nuestras parroquias, volviéndolas instrumentos aptos para responder a la urgencia de las circunstancias y de la realidad en la que nos encontramos". Uno de los caminos propuestos para ello era hacer de la parroquia "una comunidad de fe, de culto y de caridad" para que se convirtiera en "fermento de la comunidad humana".

9. Se recomendaba "identificar las comunidades naturales e iniciar el trabajo a partir de la realidad que presentan. En estas comunidades abiertas a la evangelización los elementos dinámicos irán ayudando a despertar y formar líderes de nuevas comunidades. Cabe a los laicos en estas comunidades un papel muy decisivo" (P.E. 5.5).

"Observar que la conquista de las comunidades paganas o indiferentes de los centros urbanos se realizará preferentemente por penetración de las comunidades naturales. El método más seguro es la evangelización partiendo de los problemas de la vida" (P.E. 5.6).

10. En estas afirmaciones ya se encontraban en germen algunos trazos constitutivos de lo que vendría a ser la Comunidad Eclesial de Base.

11. El Concilio Vaticano II, eminentemente pastoral, provocó un gran impacto en la Iglesia. Sus grandes ideas clave trajeron la fundamentación teológica para la intuición, ya sentida en la práctica, de que la renovación pastoral se realice a partir de la renovación de la vida comunitaria y de que la comunidad debe convertirse en instrumento de evangelización.

12. Las CEB nacieron alimentadas por estas ideas claves, entre las que se pueden resaltar:

— La Iglesia como Pueblo de Dios, en el cual "a cada uno es dada la manifestación del Espíritu para el bien de todos" (1 Cor 12,7).

— La Iglesia como "sacramento o signo e instrumento de unión profunda con Dios y de unidad de todo el género humano" (LG 1). Dicho de otra manera: la Iglesia como comunión profunda de personas se hace visible en la comunidad participante y responsable.

— El papel insustituible del laico y su misión específica en la Iglesia y en el mundo (LG 30ss - Aa).

La función de la Iglesia, que "camina juntamente con la humanidad entera, experimenta como el mundo la misma suerte terrena" y es "como el fermento y el alma de la sociedad humana" (GS 40). La historia humana y la historia de salvación se integran.

De forma privilegiada, las CEB redescubren, en la lectura bíblica, el aspecto liberador de la Historia de la Salvación. Ven su propio caminar

prefigurado en el Exodo del pueblo de Israel y actualizado en la vivencia del Misterio Pascual de Jesucristo. Asumen su lucha por la justicia como realización del profetismo en la sociedad de hoy. Redescubren también la vivencia fraterna de las comunidades primitivas que se encontraban en la oración y en la fracción del pan, compartían sus bienes y vivían unidas en un solo corazón y en una sola alma (Hech 2,44).

13. El Plan de Pastoral de Conjunto de la CNBB (PPC) (1966-1970). —que tenía como objetivo crear los medios y condiciones para que la Iglesia de Brasil se ajustara a la imagen de la Iglesia del Vaticano II— afirmaba: “La Iglesia es y será siempre una comunidad. En ella estará siempre presente y actuante el ministerio de la Palabra, la vida litúrgica y especialmente eucarística, la acción misionera, la formación en la fe de todos los miembros del Pueblo de Dios, la presencia de Dios en el desarrollo humano y la organización visible de la propia comunidad eclesíástica” (PPC p. 27).

14. La extensión geográfica y la densidad poblacional de la parroquia constituyen un obstáculo para la vivencia de la comunidad. Por eso dice el Plan: “Se hace urgente suscitar y dinamizar, dentro del territorio parroquial, comunidades de base donde los cristianos no sean personas anónimas, sino que se sientan acogidas y responsables y formen parte integrante de ellas, en comunión de vida con Cristo y con todos sus hermanos” (PPC pp. 38-39).

15. Aparecen claramente dos ideas que más tarde se constituyen en ejes de la acción pastoral en el Brasil y en el Continente latinoamericano: “comunión y participación”.

16. Refiriéndose a las experiencias incipientes de las CEB, Medellín (1968) justificaba su desarrollo por diversos motivos pastorales, asumiendo plenamente la eclesiología del Concilio en las orientaciones pastorales propuestas. “La comunidad eclesial de base debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo (15 III 11).

17. Sintonizando con el Concilio que afirmaba “el derecho de todos a la civilización humana, conforme a la dignidad de la persona, sin discriminación de sexo, nación, religión o condición social”, el mérito particular de Medellín es haber escuchado el grito de las situaciones inhumanas del Continente y haberles dado la acogida oficial de la Iglesia.

18. En su mensaje final al pueblo de América Latina, dicen los Obispos: “A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el Plan de Dios en los ‘signos de nuestros tiempos’. Interpretamos que las aspiraciones y clamores de América Latina son signos que revelan la orientación del Plan divino operante en el amor redentor de Cristo que funda estas aspiraciones en la conciencia de una solidaridad fraterna”. (Medellín).

19. En los sucesivos Planes de Pastoral de nuestra Conferencia

Episcopal, las CEB han merecido una creciente atención hasta ser asumidas como "prioridad" en el tercer y cuarto Plan Bienal.

20. El Sínodo de Obispos de 1974, al tratar de la evangelización en el mundo de hoy, reflexionó sobre las experiencias de las CEB que se realizaban un poco en todas partes. A partir de los datos del Sínodo, Pablo VI escribe la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (*La evangelización en el mundo contemporáneo, EN*). Después de exponer las nuevas dimensiones de la evangelización en nuestro tiempo, el Santo Padre, de algún modo al dar a las CEB el título de reconocimiento oficial, les indicaba las condiciones de ser lugar y medio de evangelización.

21. En su caminar, nuestras CEB pudieron apoyarse en las orientaciones claras y seguras de la *Evangelii Nuntiandi* y aprovechar toda la reflexión de estudios y documentos de la CNBB, así como de múltiples y variados encuentros de las propias CEB.

22. Como Puebla, podemos comprobar: "En las pequeñas comunidades, sobre todo en las mejor constituidas, crece la experiencia de nuevas relaciones interpersonales en la fe, la profundización de la Palabra de Dios, la participación en la Eucaristía, la comunión con los Pastores de la Iglesia Particular y un compromiso mayor con la justicia en la realidad social de sus ambientes" (DP 640).

23. Reviendo los pasos dados en el correr de estos veinte años, no parece osado afirmar que nuestras CEB, inspirándose en las enseñanzas del Concilio, se han convertido en instrumentos de construcción del Reino y concreción de las esperanzas de nuestro pueblo.

La Eclesialidad de las CEB

24. En su viaje pastoral a Brasil, el Santo Padre entregó a los Obispos un mensaje para los líderes de las comunidades de base. En él, el Santo Padre reafirma su confianza en las CEB y se detiene particularmente en el aspecto de su eclesialidad.

25. "Entre las dimensiones de las comunidades eclesiales de base, juzgo conveniente llamar la atención sobre la que más profundamente las define y sin la cual se desvanecería su identidad: la eclesialidad. Subrayo esa eclesialidad porque está explícita ya en la designación que, sobre todo en América Latina, han recibido las comunidades de base. Ser eclesiales es su marca original y su modo de existir y actuar. Y la base a que se refieren es de carácter claramente eclesial y no meramente sociológico o de otra índole" (3. Oss. Rom 10-8-80, n. 585).

26. También nosotros, Obispos, al mirar las CEB llenos de alegría y esperanza, nos gustaría recordar con especial empeño este aspecto, conscientes de estar así garantizando su vitalidad profunda.

27. "Una minuciosa atención y un serio y valiente esfuerzo para mantener en toda su pureza la dimensión esencial de esas comunidades es un eminente servicio que se presta, por una parte, a las comunidades mismas y, por la otra, a la Iglesia. A las comunidades, porque conservarlas en su identidad eclesial es garantizarles la libertad, la eficacia y

la propia supervivencia. A la Iglesia, porque sólo cumplirán su misión esencial de evangelización las comunidades que vivan auténticamente la inspiración eclesial sin dependencia de otro tipo. Esa atención y ese esfuerzo son un deber sagrado del Sucesor de Pedro, en virtud de su solicitud por todas las Iglesias (cfr. 2 Cor 11,28). Son un deber de cada Obispo en su diócesis y de los Obispos colegialmente unidos en el ámbito de una nación. Son un deber también de quienes tienen alguna responsabilidad dentro de las propias comunidades" (id. 4).

28. Las notas características de una verdadera comunidad eclesial fueron explicitadas por Pablo VI en la Exhortación Apostólica *La Evangelización en el mundo contemporáneo*, EN, 58).

Juan Pablo II recuerda sus puntos principales: Esa eclesialidad se concreta en una sincera y leal vinculación de la comunidad a sus legítimos pastores, en una fiel adhesión a los objetivos de la Iglesia, en una total apertura a otras comunidades y a la gran comunidad de la Iglesia universal, apertura que evitará toda tentación de sectarismo" (id. 5).

29. Ya en Puebla, los Obispos de América Latina se preguntaban: "¿Cuándo una pequeña comunidad puede considerarse verdadera comunidad eclesial de base?" y respondían:

30. "La CEB, *como comunidad*, integra familias, adultos y jóvenes, en íntima relación interpersonal en la fe. *Como eclesial* es comunidad de fe, esperanza y caridad; celebra la palabra de Dios y se nutre con la Eucaristía, punto culminante de los demás sacramentos; realiza la Palabra de Dios en la vida, a través de la solidaridad y compromiso con el mandamiento nuevo del Señor y hace presente y actuante la misión eclesial y la comunión visible con los legítimos pastores, a través del servicio de coordinadores aprobados. *Es de base*, por estar constituida por pocos miembros, en forma permanente y a manera de célula de la gran comunidad" (DP 641).

31. Las CEB tienen garantizadas estas características fundamentales; asimismo han adquirido una gran vitalidad que será tanto mayor cuanto más intensa sea la eclesialidad vivida en la práctica comunitaria del pueblo de Dios, sobre todo de los más pobres y humildes. Fieles a las condiciones esenciales que las definen como Iglesia, las CEB han demostrado gran riqueza y creatividad en su manera de ser y vivir la vocación de Iglesia presente en el mundo.

32. Reconocen ser convocadas y alimentadas por la Palabra, sobre la cual reflexionan bajo la acción del Espíritu, con miras a la conversión personal y social.

33. Auscultan la realidad, actúan sobre ella y buscan transformarla cuando la situación lo exige. En la base de esa acción sobre la realidad está la convicción de que Dios nos habla también por los acontecimientos y nos llama a construir una sociedad conforme a su designio.

34. Están vinculadas entre sí con la parroquia, con la Iglesia particular en la que se insertan, con la Iglesia universal, manteniendo una comunión sincera con sus pastores.

35. Crecen en la conciencia del deber misionero. "Por la sola fuerza divina del Mensaje que proclaman, tratan de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos" (EN, 18) y así evangelizan.

36. Celebran los acontecimientos diarios como signos de la presencia de Dios, teniendo en la Eucaristía la raíz y la cumbre de la vivencia fraterna.

37. Expresan su caridad a través del servicio: "Servicio mutuo en el interior (de la misma comunidad) y servicio a las comunidades humanas mayores en las cuales están insertas como fermento, signo y compromiso en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres".

38. Cualquiera sea el camino escogido para su realización, se esfuerzan por reproducir en su vida el propio misterio de la Iglesia. Por eso, las CEB en el Brasil quieren ser: comunidades de fe y de culto, sacramento de la presencia salvífica de Dios en la historia de los hombres.

39. Dice la *Lumen Gentium*: "La Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de los fieles que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de Iglesias. Ellas son, en su lugar, el Pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espíritu Santo y en gran plenitud (cfr. 1 Ts 1,5). En ellas se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor (...). En toda comunidad (...) se manifiesta el símbolo de aquella caridad y 'unidad del Cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación'. En estas comunidades, aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica" (LG 26).

40. Células vivas de la Iglesia, las CEB, en su conjunto, se han constituido en un fermento de espíritu y de vida comunitaria en las diversas esferas de la vida eclesial. Han colaborado intensamente en la renovación de las parroquias y de los diversos procesos pastorales, en el sentido de una creciente comunión y participación. En muchas partes, la pastoral de grupos se une a las CEB como etapa preparatoria de su configuración. La pastoral vocacional y los nuevos ministerios reciben en las CEB un nuevo impulso y un campo muy concreto de desarrollo. En la práctica de su vida han encontrado sorprendentes caminos de evangelización, catequesis y liturgia encarnadas, muy unidas a la Palabra de Dios. En su "hambre y sed de justicia", han encontrado caminos para una práctica ecuménica concreta. Además, desarrollan un fenómeno de intercomunicación participativa y de formación del sentido crítico ante la masificación de los medios de comunicación. En su constante esfuerzo por actuar, reflexionar y celebrar, las CEB son una alternativa de educación para los que buscan una sociedad nueva, en la que el individualismo, la competencia y el lucro cedan su lugar a la justicia y a la fraternidad.

41. De todo esto resalta, con renovada claridad, la responsabilidad

de todos aquellos sacerdotes, religiosos y laicos que, en las CEB, ejercen en diversos niveles el papel de animadores. A ellos se les exige una profunda fidelidad a la Iglesia al mismo tiempo que una gran apertura a las nuevas formas de concretar en la práctica su dimensión comunitaria y misionera. Citando el mensaje del Santo Padre recordáramos que el animador de la comunidad de base "mucho más que un maestro, es un testimonio: la comunidad tiene derecho a recibir de él ejemplo persuasivo de vida cristiana, de fe operante e irradiante, de esperanza trascendente, de amor desinteresado. Que sea además un hombre que cree en la oración y que reza" (Juan Pablo II, *Mensaje a los Líderes de las Comunidades de Base*, 12).

42. En su caminar, la fidelidad de las CEB es constantemente puesta a prueba en nuestra sociedad cada vez más pluralista y profundamente marcada por conflictos. La urgencia de ciertos problemas vitales y la tentación de soluciones simplistas representan riesgos a los cuales las comunidades deben estar atentas. Queremos, a continuación, reflexionar sobre algunos aspectos que nos parecen importantes, para que el caminar de las CEB no sólo no se desvirtúe, sino que por el contrario, se afirme y se vuelva más fecundo.

Algunos Aspectos Particulares de la Pastoral de las CEB

La CEB y los Pobres

43. Desde su iniciación, las CEB florecieron más entre las poblaciones sencillas y pobres. Varias razones están en la raíz de este hecho. En un primer momento fue, sobre todo, en las poblaciones dispersas del interior donde las CEB se afianzaron. La ausencia de un sacerdote residente llevó más rápidamente a los laicos a asumir ministerios y a colocar la fuerza de la Iglesia en la comunidad de hermanos. Sacerdotes y religiosos pasaron, entonces, a asumir más bien el papel de animadores de liderazgos locales dejando mayor espacio para los laicos. También en las periferias pobres de las grandes ciudades las CEB comenzaron a florecer con intensidad. Allí, la tendencia centralizadora de la estructura parroquial tradicional es menos sentida, pues el fenómeno reciente de la urbanización se encontró con una Iglesia con nueva conciencia comunitaria y misionera.

44. Pero la aproximación de las CEB con el pueblo sencillo y pobre tiene sobre todo una connotación evangélica profunda. En la Biblia, la posición privilegiada de los pobres es manifestación de la misericordia de Dios, que toma la defensa de los desamparados porque su causa es justa.

45. Por otra parte, los pobres viven más los valores de fraternidad, de mutua ayuda y de servicio, que son determinantes en esa nueva manera de ser Iglesia. Igualmente, poseen una mayor apertura y disponibilidad para las cosas de Dios en términos de interés y tiempo.

46. Además la simplicidad de las CEB, tanto en su dimensión y estructura como en su lenguaje, vivencia y clima, corresponde más a la

manera espontánea y sencilla de los pobres. Esto llevó a las CEB a ser lugar de gran integración en la Iglesia de personas sencillas, analfabetas y pobres como miembros participantes y activos. En la estructura parroquial, los pobres en general se mantenían más a distancia, más como destinatarios que como agentes de evangelización, más como beneficiarios que como responsables de los diversos servicios.

47. Por todo eso, los Obispos en Puebla pudieron afirmar: "Las CEB son expresión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo; en ellas se expresa, valora y purifica su religiosidad y se le da posibilidad concreta de participación en la tarea eclesial y en el compromiso de transformar el mundo" (DP 643).

48. Sin embargo, no sería acertado concluir que las CEB sólo son posibles entre las clases pobres. Peor todavía sería pensar en dos Iglesias irreductibles entre sí: una de los pobres, en las CEB, y otra de las clases medias o ricas, en la parroquia y otras organizaciones.

49. Sería desfigurar la propia naturaleza de las CEB, aislarlas dentro de la Iglesia o darles como contenido primordial y constitutivo una connotación sociológica. Recordando las palabras del Papa Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*, repetimos que es preciso evitar "el peligro —muy real— de aislarse en sí mismas, de creerse después, la única auténtica Iglesia de Cristo, y finalmente, de anatemizar a las otras comunidades eclesiales" (EN 58).

50. Así las CEB colaborarán "en beneficio de las comunidades más vastas, especialmente en las Iglesias particulares, y serán una esperanza para la Iglesia universal" (EN 58).

51. El fundamento de las CEB se dirige como ideal a todos los cristianos. Todos son llamados a vivir intensamente la comunión fraterna y la integración entre fe e historia a partir de la realidad y de la vida concreta. En este sentido, la pastoral de las CEB interpela evangélicamente a la pastoral parroquial tradicional, a los grupos y movimientos de Iglesia que, por su estilo y lenguaje, están más próximos a las personas que pertenecen a otras clases sociales.

52. Las CEB son, sobre todo, una promesa rica de sugerencias para una redefinición de la pastoral urbana cada vez más urgente. Como dice Puebla: "Hay que buscar, en especial, cómo las pequeñas comunidades, que se multiplican sobre todo en la periferia y las zonas rurales, pueden adecuarse también a la pastoral de las grandes ciudades de nuestro Continente" (DP 648).

53. Ciertamente, esto no se hará a expensas del espacio conquistado en la Iglesia, por el pueblo sencillo y pobre en sus CEB, ni repitiendo simplemente su trayectoria. Será fruto de una búsqueda fraterna y participada por parte de toda la Iglesia. El punto de convergencia de esa búsqueda es, ciertamente, una vida más evangélica, capaz de colaborar en la construcción de una sociedad más justa y fraterna: "Los cristianos unidos en comunidad eclesial de base, fomentando su adhesión a Cristo, procuran una vida más evangélica en el seno del pueblo, colaboran para

interpelar las raíces egoístas y consumistas de la sociedad y explicitan la vocación de comunión con Dios y con sus hermanos, ofreciendo un valioso punto de partida en la construcción de una nueva sociedad 'la civilización del amor'" (DP 642).

54. Las CEB serán, entonces, evangelizadoras del mundo: "Cada comunidad eclesial debería esforzarse por constituir para el Continente un ejemplo de modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad se ejerza con el espíritu del Buen Pastor. Donde se viva una actitud diferente frente a la riqueza. Donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad. Y sobre todo, donde inequívocamente se manifieste que, sin una radical comunión con Dios en Jesucristo, cualquier otra forma de comunión puramente humana resulta a la postre incapaz de sustentarse y termina fatalmente volviéndose contra el mismo hombre". (DP 273).

CEB y Dimensión Socio-política de la Evangelización

55. La trayectoria de las CEB va realizando, paso a paso, la explicitación de la misión evangelizadora de la Iglesia. Desde el comienzo se presentaron como una propuesta de asumir lo global de la vida, superando el espiritualismo desencarnado. El esfuerzo de las pequeñas comunidades rurales desde su iniciación en el sentido de crear condiciones más humanas de vida, refleja con claridad la conciencia de la Iglesia de la época conciliar, de que la evangelización tiene implicancias ante el subdesarrollo de vastas regiones del mundo.

56. Las CEB reflejan así, en escala pequeña y local, la toma de conciencia de toda la pastoral de la Iglesia como agente de desarrollo y promoción del hombre. Medellín ve las CEB como "célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo" (Medellín, 15, 10).

57. El empeño de las actuales CEB en la lucha por la justicia y en la liberación integral del hombre, refleja un análisis más preciso de la realidad social vista como fruto de la injusticia de las estructuras y de la opresión de los pobres. También aquí las CEB reflejan la conciencia de la Iglesia en términos de misión evangelizadora. "La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, de la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva" (*Sínodo 1971, Justicia en el Mundo*, 6. Igualmente EN 30 y 31).

58. "Es bien sabido en qué términos hablaron durante el reciente Sínodo numerosos Obispos de todos los continentes, y sobre todo, los Obispos del Tercer Mundo, con un acento pastoral en el que vibraban las voces de millones de hijos de la Iglesia que forman tales pueblos. Pueblos, ya lo sabemos, empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida: hambre, enfermedades crónicas, analfabetismo, depau-

peración, injusticia en las relaciones internacionales y, especialmente, en los intercambios comerciales, situaciones de neo-colonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político, etc. La Iglesia, repiten los Obispos, tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización" (EN 30).

59. "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 la que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad. En efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre? Nos mismo lo indicamos al recordar que no es posible aceptar que la obra de evangelización pueda o deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy día, que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo. Si esto ocurriera, sería ignorar la doctrina del Evangelio acerca del amor hacia el prójimo que sufre o padece necesidad". (EN 31).

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

61. La presencia de la Iglesia en el campo social sólo se completa con la actuación concreta, como dice Pablo VI: "En el campo social, la Iglesia ha querido siempre asegurar una doble función: iluminar los espíritus (...) y entrar en la acción y difundir las energías del Evangelio" (OA 48).

62. La Iglesia tiene, igualmente, conciencia de la dimensión política de la predicación del Evangelio. "La misión de la Iglesia es evangelizadora y de naturaleza eminentemente pastoral. Tal misión, sin embargo, de ningún modo la lleva a callarse con relación a problemas socio-políticos del país, en la medida misma en que esos problemas siempre presentan una relevante dimensión ética" (*Reflexión cristiana sobre la coyuntura política* - Consejo Permanente CNBB, 1981, 2). "La Iglesia no es intérprete de aspiraciones partidarias, ni mediadora de facciones políticas. Sin embargo, esto no significa que sea apolítica. Sabe que un pretendido apoliticismo significa, en la práctica, una actitud política de anuencia tácita a una determinada configuración del poder político, cualquiera que éste sea" (EN 6).

63. Por lo tanto, la dimensión socio-política presente en la actua-

ción de las CEB es de por sí la misma que debe estar presente en otras comunidades eclesiales y organismos de evangelización. Lo nuevo que las CEB aportan ha sido el hecho de ofrecer al propio pueblo sencillo un espacio dentro de la Iglesia, para participar en la evangelización de la sociedad a través de la lucha por la justicia. En este sentido, las CEB también se manifiestan como lugar privilegiado de educación para la justicia y como instrumento de liberación.

64. Pero, tanto las CEB como las demás comunidades eclesiales, deben estar atentas para que este tipo de actuación, exigencia de fe, se mantenga fiel a la propia fe ya sea en cuanto al contenido ya sea en cuanto a los métodos.

65. Nunca estará de más profundizar la plena dimensión de liberación que se busca. Es preciso superar constantemente la tentación "de reducir la misión de la Iglesia a las dimensiones de un proyecto puramente temporal, de reducir sus objetivos a una perspectiva antropocéntrica; la salvación, de la cual ella es mensajera y sacramento, a un bienestar material; su actividad —olvidando toda preocupación espiritual y religiosa— a iniciativas de orden político o social. Si esto fuera así, la Iglesia perdería su significación más profunda. Su mensaje de liberación no tendría ninguna originalidad y se prestaría a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y por los partidos políticos" (EN 32).

66. También la CEB perdería su identidad si su ideal de liberación no fuera el de la plena liberación del hombre en Cristo. Por eso, las CEB deben estar siempre atentas en su revisión, para descubrir si lo que orienta su vida y su acción es la globalidad de las exigencias de la fe, o si su actividad se reduce a proyectos o empresas de mero orden social.

67. Es necesario que la preocupación por profundizar la Palabra, por la educación de la fe, la conversión del corazón, la celebración de los sacramentos y la oración sean parte de la vida de la comunidad e inspiren toda su práctica social y política con miras al bien común.

68. Aquí también nos dirigimos más directamente a los animadores y agentes de pastoral de las comunidades. El pueblo mismo de las comunidades nunca lograría separar a Dios y la salvación en Jesucristo de su lucha y su marcha. Compete a los agentes más calificados cuidar con amor evangélico que ideologías extrañas o manipulaciones políticas no desfiguren la comunidad. Es necesario recurrir siempre a las fuentes eclesiales de la comunidad. Esas fuentes darán constantemente "una inspiración de fe, una motivación de amor fraterno, una doctrina social, a la que el verdadero cristiano no sólo debe prestar atención, sino que debe ponerlo como base de su prudencia y de su experiencia para traducirla concretamente en categorías de acción, de participación, y de compromiso" (EN 38).

69. Nadie entienda en estas palabras una reserva a la actuación de los cristianos y de las CEB en el campo socio-político. Por el contrario, quieren incentivar una tal actuación y garantizar su fuerza interior, que será tanto más vigorosa cuanto más verdaderamente evangélica.

Las CEB, la Lucha Común por la Justicia y los Movimientos Populares

70. El Reino de Dios es más amplio que la Iglesia visible y su contenido primero es el fruto de la verdad, de la justicia y del amor, donde quiera que acontezca. Igualmente su realización es obra del Espíritu a través de los cristianos, como también a través de todo hombre de buena voluntad. Igualmente la CEB, pequeña Iglesia local, no puede arrogarse el monopolio del Reino de Dios sólo para y en el ambiente donde existe y actúa.

71. Como Iglesia, la CEB es signo e instrumento del Reino, es aquella pequeña porción del pueblo donde la Palabra de Dios es explícitamente acogida y celebrada en los sacramentos, signos de fe, sobre todo en la Eucaristía.

72. Para ser miembro de la CEB no basta, por lo tanto, la práctica de la justicia. Es necesario algo más. Es preciso explicar esa práctica en la persona y en la obra de Cristo. Igualmente no basta a una CEB promover los valores del Reino. Para ser fiel a su identidad, esa promoción ha de guardar una relación constante y explícita a la persona y a la misión de Jesucristo, Hijo de Dios, y a su misterio pascual, a través del cual se dió la instauración del Reino de Dios en la humanidad. Toda la vida de las CEB, debe estar orientada hacia el Reino de Dios y firmemente enraizada en la celebración y profundización de la fe.

73. En el anuncio y promoción de los valores del Reino los miembros de la CEB y la propia CEB se encontrarán con personas y grupos que luchan por los mismos o semejantes valores, pero que no comulgan en la misma fe o son miembros de otras Iglesias. El campo de la promoción de la justicia y de la dignidad de la persona humana son campos privilegiados de colaboración fraterna entre las Iglesias cristianas y de éstas con todos los hombres de buena voluntad. Conservando su propia identidad las CEB deben estar abiertas a la reflexión y a la acción conjunta en todo lo que redunde en beneficio de la persona humana.

74. Más delicado se vuelve el problema cuando se trata de la colaboración con grupos ideológicos cerrados en sí mismos, y sobre todo, con grupos que explícitamente repudian la fe y la apertura a Dios. Sin negar los valores de tales grupos, es preciso siempre discernir el nivel y la posibilidad de colaboración. Si explícitamente con algunos grupos no cristianos las CEB pueden asumir la realización de proyectos concretos, con otros, algunas veces, esa colaboración no podrá ir más allá de un mero acuerdo en cuanto a ciertos objetivos válidos, dejando siempre clara la profunda divergencia en la concepción del mundo, del hombre y de su destino.

75. Hoy, en la práctica, las CEB, que congregan a las personas pobres y simples de la zona rural y de la periferia necesitan situarse ante los movimientos populares que recientemente han surgido como instrumento de las luchas del pueblo por una sociedad más justa. Muchos miembros y líderes de estos movimientos pertenecen a las CEB y han surgido de ellas. Por otra parte, circunstancias anteriores hicieron que personas de buena voluntad, pero sin fe, participaran de la promoción

de las CEB que como Iglesia constituían el único espacio tolerado de acción social.

76. Sin destruir los vínculos fraternos creados y sin perjudicar los pasos dados, es necesario mantener claramente la distinción entre CEB y movimientos populares. Estos son movimientos sociales entre las clases más pobres y sus objetivos son la liberación y la promoción socio-política del pueblo. Ellos no son movimientos de Iglesia, no dependen de ella en su organización y actuación, teniendo plena autonomía en relación a la Iglesia. Las CEB deben tomar conciencia de esto para no ocupar un espacio que no es el suyo y no imprimir un ritmo de vida eclesial a un movimiento secular. Las CEB perderían su identidad si, para acomodarse a los movimientos populares, alterasen su modo de vida y sus valores explícitos de fe.

77. Por supuesto, vale plenamente para las CEB todo lo que la Iglesia enseña sobre la presencia y actuación de los cristianos en las estructuras y organización del mundo. En ese sentido, los movimientos populares, las promociones de barrios, los ambientes de trabajo y la convivencia son lugares a ser fermentados por las CEB con el fermento y las energías del Evangelio en relación a la liberación integral del hombre.

La CEB y los Movimientos de Laicos

78. Comprobamos con alegría que las CEB abrieron un nuevo y fecundo espacio de participación de los laicos en la Iglesia. Esto acontece no sólo por la participación más activa que las CEB ofrecen por su dimensión más humana y por la proximidad a la vida de la persona, sino también porque propicia una nueva y más variada distribución de los varios servicios y ministerios eclesiales. Esa mayor participación de los laicos y el surgimiento de nuevos ministerios son los frutos de mayor significación en la vida de la Iglesia.

79. Lo cual no quiere decir que las CEB sean un nuevo movimiento de laicos. La CEB no es un movimiento, es la nueva forma de ser Iglesia. Y es la primera célula del gran organismo eclesial, o como dice Medellín, "la célula inicial de la estructuración eclesial". Como Iglesia, la CEB conserva las características fundamentales que Cristo quiso dar a la comunidad eclesial. La CEB es una nueva manera de realizar la misma comunidad eclesial que es el Cuerpo de Cristo. Por eso mismo el ministerio pastoral o jerárquico forma parte de la CEB. El Obispo o sacerdote no son de fuera, no son meros asesores o acompañantes. Su presencia, aunque no continua, tiene un sentido especial y único, ya que, como cualquier comunidad eclesial, ellos hacen presente a Cristo, Cabeza de la Iglesia.

80. Por lo tanto, no basta que las CEB como para cualquier movimiento cristiano, ellas estén unidas a sus Obispos y sacerdotes. Las CEB son células del cuerpo eclesial y por ello mantienen vínculos de naturaleza más íntima en la relación con los pastores que en nombre del Señor están al frente de la Iglesia. Esto no quita una justa autonomía de las CEB en el desarrollo de su propia vida y misión, sino que acarrea exigencias especiales de comunión y corresponsabilidad eclesial.

81. También es preciso enfatizar igualmente que en las CEB se dan condiciones especiales para que el laico crezca y se forme como miembro adulto de una comunidad eclesial, sin renunciar a su vocación ni a su papel en manos de la jerarquía. Asimismo, en las CEB hay mejores condiciones para que los ministros ejerzan su servicio sin sofocar la creatividad, la iniciativa y la participación de los laicos. Por ello las CEB siempre fueron y son vistas como forma excelente de realización del ideal de comunidad eclesial.

82. Allí toda la comunidad tiene real oportunidad de asumir su misión y las distintas vocaciones y ministerios colaboran a la edificación y vitalidad constante de las mismas. De esta manera las CEB, en lugar de dispensar al ministerio jerárquico, exigen un ministerio más disponible, más dedicado, capacitado para el crecimiento de la fe, la celebración viva de los sacramentos, y la marcha de la comunidad en comunión con las otras comunidades de la Iglesia Particular en fidelidad a su vocación eclesial.

Coordinación, y Responsabilidad Última en las CEB

83. Con los Obispos reunidos en Puebla repetimos que "como pastores, queremos decididamente promover, orientar y acompañar las Comunidades Eclesiales de Base, según el espíritu de Medellín y los criterios de la *Evangelii Nuntiandi*, favorecer el descubrimiento y la formación gradual de animadores para ellas" (DP 648). Estamos cada vez más convencidos de la riqueza que las CEB significan para nuestras iglesias en el Brasil y para la revitalización de la acción evangelizadora. En nuestras diócesis experimentamos una inmensa alegría cuando entramos en contacto más directo con las CEB en las visitas pastorales y en los trabajos de evangelización. Comprobamos también que esa alegría es de todo el pueblo que quiere vivir en íntima comunión con sus pastores. Si una que otra vez se dan dificultades, el hecho no es específico de las CEB, ya que puede suceder con cualquier otra comunidad eclesial. Son señales de una comunión aún imperfecta que exige una conversión mayor de todos. Pero la pastoral de las CEB es cada vez más parte orgánica de nuestra pastoral, figurando con mucha frecuencia como área prioritaria.

84. En los últimos años algunas iglesias comenzaron a promover encuentros intereclesiales de comunidades de base reuniendo comunidades de varias diócesis. Posteriormente participantes de esos encuentros continuaron promoviendo encuentros de nivel nacional, pidiendo a una determinada Iglesia Particular que los acogiera. Esos encuentros son preparados por encuentros diocesanos y regionales donde se buscan representantes para los encuentros nacionales.

85. Este hecho tiene un aspecto altamente positivo en cuanto dinamiza, profundiza y sustenta el ánimo de las comunidades, que dan asimismo a toda la Iglesia un testimonio de vitalidad y ardor por el Evangelio. Igualmente, los encuentros nacionales han contado siempre con la presencia de Obispos que los han acompañado.

86. Hay, sin embargo, algunos otros aspectos que, a esta altura de

la ya tan larga y rica marcha, necesitarían hoy de mayor reflexión y encauzamiento para que la comunión eclesial no sufra perjuicios. Sería necesario que la coordinación general de cada encuentro fuera asumida principalmente por la Regional o la Diócesis que lo acoja. Igualmente, la coordinación de los encuentros regionales o diocesanos de preparación deberían ser asumidos oficialmente por las diócesis y regionales con la aprobación oficial de los respectivos Obispos. En realidad, la coordinación de pastoral es uno de los aspectos del ministerio episcopal y debe ser ejercido en profunda comunión con el Obispo y bajo su responsabilidad última.

87. Este aspecto no disminuye en absoluto la participación activa de los miembros de las comunidades, pero sí garantiza la eclesialidad de los encuentros. De hecho, no es raro, que una coordinación aparentemente más espontánea pueda arriesgar aspectos importantes de la eclesialidad que esos encuentros deben guardar.

88. Pertenece a los Obispos velar por la marcha de las iglesias a ellos confiadas y garantizar a los propios cristianos la autenticidad de las promociones realizadas por la Iglesia o en nombre de la Iglesia. Queremos asumir cada vez más nuestra misión en espíritu de servicio fraterno, y poder contar con el espíritu de fe de nuestras comunidades.

Las CEB, Blanco de Intereses e Incomprensión

89. En estos últimos años las CEB comenzaron a atraer la atención de varios sectores de la Iglesia y de la sociedad. Ellas pasaron, sobre todo, a ser blanco de investigación y de estudio de teólogos y de noticieros de los medios de comunicación social. Esas noticias dejaron transparentar claramente los intereses que ciertos grupos e instituciones de fuera de la Iglesia tienen con relación a las CEB.

90. Estas manifestaciones son signo de la importancia creciente de las CEB. Los estudios teológicos proyectan luces, ayudan a comprender esa nueva realidad, pero no deben ser confundidos con la vida misma de las comunidades. A su vez, la CEB ha dado una contribución significativa a la elaboración de líneas más originales de nuestro pensamiento teológico-pastoral. El caminar conjunto de las CEB y de la reflexión teológica podrán significar una revitalización constante de la acción evangelizadora.

91. Otro significado bien distinto parecen tener los intereses de instituciones y grupos extraeclesiales por las CEB. Allí, con frecuencia, lo que se nota es la total desinformación, o deseo de manipulación, cuando no la intención de hacer de las CEB el lugar de los ataques más generales a la Iglesia.

92. En realidad, lo que está en discusión es la misión misma de la Iglesia. Lo que es repudiado no son las CEB en sí mismas, sino todo el proceso de evangelización volcado hacia la crítica profética de las injusticias y empeñado en la construcción de una sociedad más fraterna. Las CEB, de manera simple pero eficaz, consiguen practicar con mayor intensidad las exigencias de la doctrina social de la Iglesia. Ellas hacen

visible el compromiso con los pobres. Su misma existencia y su práctica es una denuncia de la iniquidad social que roba a los pobres su voz y su oportunidad. Si las CEB sufren persecución es por causa de la Iglesia, del Evangelio, constituyéndose así en herederas de las bienaventuranzas.

93. A ellas se aplican las palabras del Señor: "Pequeño rebaño, no temas, porque al Padre le agradó darte el Reino" (Lc 12,32). El Espíritu de fortaleza será su fuerza en la contradicción y los pastores estarán siempre a su lado amparando y confirmando su caminar.

94. Al concluir estas reflexiones, deseamos agradecer a Dios por el don que las CEB son para la vida de la Iglesia en el Brasil, por la unión existente entre nuestros hermanos y sus pastores y por la esperanza de que este nuevo modo de ser Iglesia se va tornando cada vez más fermento de renovación de nuestra sociedad.

CONSEJO PERMANENTE DE LA CNBB

Brasilia, 23-26 de noviembre de 1982

Informe de labores del INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL DEL CELAM en 1983

1. Iniciación del Curso 1983

El día 11 de abril comenzó el décimo año de labores del Instituto con una solemne celebración presidida por Mons. Darío Castrillón, obispo de Pereira y nuevo secretario general del CELAM, elegido por la XIX Asamblea ordinaria de Puerto Príncipe, Haití (9-14 de marzo de 1983). Con este acto inauguró Mons. Castrillón su nuevo ministerio en el CELAM.

Por primera vez el Instituto iba a funcionar con cuatro secciones, al lanzarse una sección nueva, la de Pastoral Bíblica.

2. Los Directores del Instituto

El Consejo directivo estuvo integrado así:

Rector: el P. Alfredo Morin, P.S.S.

Coordinador académico: el P. Jorge Jiménez Carvajal, C.J.M.

Secretario-administrador: sucesivamente, el P. Jesús Botero, C.M.F.; el P. Jorge Iván Castaño, C.M.F.; la Srta. Consuelo Vásquez Mata.

Director de la sección de Pastoral Social: el P. Jorge Jiménez C., C.J.M.

Director de Espiritualidad y Liturgia: el P. Jorge Iván Castaño R., C.M.F.

Director de Pastoral Bíblica: el P. Salvador Carrillo Alday, M.Sp.S.

Directora de Catequesis: la Srta. Consuelo Vásquez Mata.

Lamentamos la salida de dos fieles colaboradores que nos habían acompañado en los años anteriores: el P. Alvaro Jiménez, S.J., nombrado Rector de la Universidad Javeriana de Cali y el Pbro. Alberto Pérez, nombrado párroco de Gómez Plata (Santa Rosa de Osos).

3. Los Estudiantes

95 personas hicieron petición para los cursos largos (Abril 11 a Diciembre 2). 77 se matricularon:

36 sacerdotes (19 diocesanos y 17 religiosos.	36 Religiosas		
	2 religiosos hermanos.		
	3 laicas.		
Países de origen:	27	Familias religiosas:	35
Países donde trabajan:	18		

Distribución por regiones (inserción pastoral):

Países bolivarianos:	42	Brasil:	7
Centroamérica:	14	Cono Sur:	6
Antillas:	7	Estados Unidos:	1

Distribución por nacionalidad:

22: Colombia	2: Alemania, Argentina, Guate- mala, Perú, Puerto Rico, Re- pública Dominicana, Polonia.
6: Brasil, México, Canadá	1: Bolivia, Costa Rica, Cuba, El Salvador, Filipinas, Francia, Honduras, Panamá, Paraguay, Suiza, U.S.A.
5: Ecuador	
4: España	
3: Venezuela	

Edades: 24-29: 5	45-49: 17	
30-34: 3	50-54: 10	
35-39: 17	55-59: 3	(8 personas no revelaron su edad)
40-44: 12	60-62: 2	

Distribución de los estudiantes por secciones:

Pastoral Bíblica:	22	Espiritualidad y Liturgia:	18
Pastoral Social:	21	Catquesis:	16

4. Pastoral Fundamental

Como en los tres años anteriores, el curso básico de Pastoral Fundamental acompañó a lo largo de todo el año la reflexión de las diversas secciones del Instituto. Este curso correspondió a 50% del tiempo de estudio. Los profesores invitados venían de varios países del continente. He aquí la lista de asignaturas con los profesores correspondientes:

- Integración y dinámica de grupos: P. Alvaro Jiménez, S.J. (Colombia); Hna. Gabriela Mejía, O.P. (Colombia).
- Análisis de la experiencia pastoral y determinación de sus necesidades: P. Jorge Jiménez C., C.J.M. (Colombia).
- Introducción general a la Pastoral: Pbro. Francisco Merlos (México).

- Realidad social de América Latina: P. Ricardo Antoncich, S.J. (Perú).
- Pensamiento social de la Iglesia: P. Ricardo Antoncich, S.J. (Perú).
- Antropología teológica: Mons. B. Kloppenburg, O.F.M. (Brasil).
- Movimientos autónomos: Mons. B. Kloppenburg, O.F.M. (Brasil).
- Planeación pastoral: Dr. Eduardo Peña (Colombia).
- Religiosidad popular: P. A. González Dorado, S.J. (Paraguay).
- Cuestiones de cristología: Mons. Alberto Giraldo (Colombia).
- Cuestiones de sacramentos: P. Maucyr Gibin, S.S.S. (Brasil).
- Antropología pastoral: Pbro. Federico Carrasquilla (Colombia).
- Pastoral juvenil: Pbro. M. Ortega Riquelme (Chile).
- Vida afectiva y orientación espiritual: P. Luis Jorge González, Carm. (México).
- Teología de la liberación: P. José Idígoras, S.J. (Perú).
- CEB y ministerios: Mons. Romeu Alberti (Brasil).
- Pastoral de la comunicación: Pbro. Nereu de Castro Teixeira (Brasil).
- Pastoral familiar: D. Ricardo Cortés (Colombia).

5. Funcionamiento de las Secciones

A. PASTORAL SOCIAL

Objetivo:

Todo el esfuerzo de reflexión así como las prácticas que se realizaron durante los 8 meses del curso estuvieron orientados a la consecución del objetivo fijado desde el principio para el curso: "formar agentes de pastoral social para la Iglesia de América Latina por medio de una capacitación en el conocimiento en la realidad del continente y de cada país, del estudio de la enseñanza social de la Iglesia y del aprendizaje de la organización planificada de las diversas actividades de la Pastoral Social".

Temario del Curso:

El curso se distribuyó en siete unidades que se señalan a continuación con los profesores respectivos y la intensidad horaria.

Primera Unidad: Introducción (28 horas). Profesor: P. Jorge Jiménez.

Objetivo: Situar la pastoral social en su especificidad en función de determinar los objetivos que busca.

Segunda Unidad: Lo Social como Realidad (120 horas). Profesores: P. Jorge Jiménez, P. José Luis Aceves.

Objetivo: Analizar la realidad social latinoamericana y capacitarse en la elaboración de marcos de realidad socio-pastorales.

La realización de esta Unidad requirió el estudio socio-pastoral de tres parroquias-tipo de la zona pastoral N° 1 de la Arquidiócesis de Medellín. Fue éste un estudio bastante amplio que exigió un frecuente diálogo con los párrocos y sobre todo una profundización de los datos que sirvieron de base a partir de una amplia encuesta. El estudio monográfico lleva como título "Encuesta Pastoral y Pre-diagnóstico Pastoral

de las parroquias El Calvario, San Cayetano y San Martín de Porres de la Arquidiócesis de Medellín".

Tercera Unidad: Lo Social como Ideología (100 horas). Profesor: P. José Luis Aceves.

Objetivo: Estudiar las principales ideologías que se dan en el contexto latinoamericano y hacer un discernimiento cristiano de las mismas.

Se estudió el capitalismo, los socialismos, el comunismo y los marxismos después de Marx, los totalitarismos, las ideologías políticas en América Latina, especialmente la ideología de la Seguridad Nacional. Junto con el estudio de cada una de estas ideologías se elaboró una síntesis de los discernimientos que sobre cada una de ellas hacen los documentos del magisterio.

Cuarta Unidad: Lo Social como Pensamiento Social de la Iglesia (125 horas). Profesores: P. Ricardo Antoncich, S.J., P. Jorge Jiménez.

Objetivo: Tener una visión global y particular del Pensamiento Social de la Iglesia con el fin de ubicar el marco doctrinal específico de la Pastoral Social.

El estudio de la *Laborem Exercens* y las reglas que rigen la hermenéutica del pensamiento social tuvieron especial importancia en esta unidad.

Quinta Unidad: Lo Social como Acción (25 horas). Profesor: P. Jorge Jiménez.

Objetivo: Determinar las acciones propias y prioritarias de la Pastoral Social en América Latina y analizarlas en sus exigencias básicas para su implantación eficaz en las diócesis y en las parroquias.

Sexta Unidad: Lo Social y la Vida Espiritual Hoy (5 horas). Profesor: P. Carlos Alberto Calderón.

Objetivo: Profundizar los elementos fundamentales de la espiritualidad evangélica de tal manera que animen una vivencia de las exigencias y tareas de la fe en el contexto histórico-social de América Latina.

Séptima Unidad: Lo Social como Experiencia en la Pastoral (40 horas).

Objetivo: Conocer y analizar experiencias de Pastoral Social que puedan iluminar las actividades futuras de los alumnos.

En esta Unidad los puntos más importantes fueron:

— La organización de la Pastoral Social en una diócesis, expuesta por el Padre Ramón González, Director de la Pastoral Social de la diócesis de Socorro y San Gil en Colombia.

— La Pastoral Social Campesina y la Organización de Base expuesta también por el Padre Ramón González y por el líder campesino Ricaurte Becerra.

— La Metodología de la No-violencia Activa, expuesta por el Doctor Alvaro Díaz Camargo, de la Fundación Horizontes para la Paz, filial de Paz y Justicia en Colombia.

Metodología:

La cátedra magistral orientó la reflexión de cada Unidad, unida a la lectura dirigida de documentos, el trabajo de seminario, el informe de lectura. La Segunda Unidad se realizó a través de trabajo de campo en las citadas parroquias donde se desarrolló la investigación.

Síntesis del Curso:

Una modalidad nueva, introducida en el curso de 1983 fue la síntesis personal del curso. Cada alumno debía intercambiar la síntesis personal de cada curso semanal, tanto de la Pastoral Fundamental como de la Sección con el Director de la Sección. Significó un gran esfuerzo y tuvo una muy buena evaluación por parte de todos los alumnos.

Proyecto Personal:

Como síntesis final del curso, cada uno de los alumnos elaboró un proyecto pastoral teniendo en cuenta las posibilidades de trabajo en las cuales se va a mover al término del curso. Fue una síntesis práctica y especialmente valorada por los alumnos. Al mismo tiempo fue una oportunidad para sintetizar las reflexiones más importantes que se realizaron tanto a nivel de Pastoral Fundamental como a nivel de la Sección. El intercambio que se hizo dentro del grupo de estos proyectos enriqueció significativamente el final del curso.

Evaluación Final:

Los logros del curso de Pastoral Social de 1983 fueron muy altos. El grupo obtuvo, con la colaboración de todos, un alto grado de integración lo que facilitó una participación permanente en todos los eventos del Instituto y en la realización de las unidades académicas. El aporte a las otras Secciones del Instituto fue notorio. La presencia del Padre José Luis Aceves, sacerdote de la diócesis de San Juan de los Lagos en México, durante dos meses fue valiosa y de un gran aporte. La evaluación final fue muy positiva.

B. PASTORAL BIBLICA

El presente año 1983 se inauguró en el Instituto Teológico Pastoral del CELAM la Sección de "Pastoral Bíblica".

1. El porqué de esta nueva Sección.

En la propaganda inicial se escribía: "Por todas partes en AL se van multiplicando los Círculos bíblicos, CEB, Asambleas familiares, Grupos de oración, etc. Es un signo de los tiempos que a menudo sorprende al pastor que se encuentra sin los medios adecuados para responder a la demanda". Fue, pues, una urgente necesidad pastoral la que estuvo en el origen de esta Sección bíblica.

2. *Objetivo.*

Ante tal situación, el objetivo marcado parece claro: "Preparar agentes pastorales capacitados para: orientar Círculos bíblicos, CEB, Grupos de oración, etc...; formar delegados de la Palabra, dirigir Escuelas bíblicas a nivel parroquial o diocesano; ayudar en el Movimiento bíblico nacional".

3. *Director y participantes.*

El director de Sección fue el P. Salvador Carrillo Alday, Misionero del Espíritu Santo, de México. Participaron 23 alumnos, provenientes de 12 países de AL: República Dominicana, Puerto Rico, México, Guatemala, Honduras, Panamá, Colombia, Venezuela, Ecuador, Bolivia, Chile y Argentina. Algunos alumnos son originarios de Canadá, España y Francia, pero prestan sus servicios apostólicos en la Iglesia latinoamericana.

4. *Tiempo de estudio.*

Se dispuso de 15 semanas dedicadas al estudio de la Biblia. Cada semana constaba de 27 horas de clase. Restando algunos días libres, se tuvo un total aproximadamente de 400 horas para Cursos y trabajos personales.

5. *Método de trabajo.*

En tres líneas de trabajo puede resumirse la actividad del año académico.

1º *Cursos sistemáticos* de Introducción a la Biblia y de Exégesis, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Para el programa en detalle remitimos al lector a lo publicado en la Revista "Medellín" Vol. IX No. 35 pp. 439-448, acerca de la "Sección bíblica" en el Instituto del CELAM.

Este punto de partida fue fundamental, pues era necesario ante todo aprender el método adecuado para hacer una sana hermenéutica de la Escritura. Un verdadero agente de pastoral bíblica debe estar bien formado en la manera de abordar los textos inspirados:

a) para descubrir el sentido literal querido por Dios, a través del autor humano;

b) para re-leerlos y re-interpretarlos —a la luz del mismo Espíritu que los hizo escribir— en función de las circunstancias de la vida concreta y real de nuestras comunidades cristianas y de sus necesidades prioritarias, ya que la Palabra de Dios debe ser "espíritu y vida": Jn 6,63.

Los Cursos sistemáticos fueron dictados por el P. Director de la Sección, con la colaboración del Rector del Instituto P. Alfredo Morin, y el P. César Herrera, quien dio una información acerca de la Federación Bíblica Católica Mundial, y orientó sobre la Pastoral bíblica en América Latina: Semanas bíblicas, Día nacional de la Biblia, Concursos bíblicos.

2º *Trabajos prácticos*, a nivel personal, sobre temas centrales de la Biblia, como fueron:

1. El Pentateuco.
2. Los Profetas de Israel y su mensaje.
3. Los Evangelios sinópticos: Mateo, Marcos, Lucas.
4. El Evangelio de San Juan.
5. Los Hechos de los Apóstoles.
6. San Pablo: su vida y sus Cartas.
7. Literatura apocalíptica y Apocalipsis del N.T.
8. Teología bíblica: el Reino; fe, esperanza y caridad; la oración.

3º *Síntesis semanales* de las diferentes unidades, y, al fin del año, la "*síntesis global*" y el "*proyecto pastoral*".

Tres preguntas orientaron la elaboración del trabajo final: ¿Qué conocimientos he adquirido? Esos conocimientos, ¿qué beneficios me han aportado? ¿cuál es la proyección pastoral de lo que he recibido?

Para responder a estas preguntas, los alumnos tuvieron que revisar y repasar sus "síntesis semanales", lo cual les permitió tener, al final del Curso, una visión panorámica de cuanto se había podido estudiar durante el año. Esta vista de conjunto fue muy positiva y enriquecedora, y base para que cada quien pudiera elaborar su propio "proyecto pastoral".

6. *Evaluación final.*

Creemos que la Sección de Pastoral Bíblica va cumpliendo el objetivo con que fue fundada. Esperamos que en los próximos años se vaya consolidando esta iniciativa y pueda el Instituto Teológico Pastoral del CELAM responder a las urgencias pastorales en el área bíblica y pueda formar verdaderos agentes de pastoral bíblica, capacitados para cubrir las necesidades que en esta línea va sintiendo cada vez más la Iglesia latinoamericana.

C. CATEQUESIS

La Sección de Catequesis tuvo por objeto:

1. Hacer descubrir con más urgencia a los alumnos la necesidad de conocer la realidad que vive el hombre latinoamericano, especialmente a través de su lenguaje, el cual se descubre por convivencia diaria y, de una manera privilegiada, por medio de su religiosidad popular.

2. Proporcionar los contenidos:

- antropológicos
- doctrinales
- bíblicos
- litúrgicos y
- metodológicos

con los cuales el alumno está capacitado para anunciar el Mensaje Evangélico como una Buena Noticia de Salvación que llegue al corazón del hombre.

3. Adiestrarse en la utilización de recursos pedagógicos y didácticos

que le permitan crear las formas de catequesis más adecuadas para responder a su ambiente de trabajo.

Para lograr este objetivo, además del Curso General, la Sección recibió la visita de los siguientes profesores invitados:

— Introducción a la Pastoral Catequética	P. Francisco Merlos
— Los diferentes tipos de Catequesis	P. Francisco Merlos
— La Catequesis y la Religiosidad Popular	P. Francisco Merlos
— Los Documentos Eclesiales Básicos sobre Evangelización y Catequesis	P. Francisco Merlos
— La Biblia en la Catequesis	P. Alfredo Morin, pss
— La Ética en la Biblia	P. Alfredo Morin, pss
— El Método de la Catequesis	Hno. Andrés Rosero
— La Catequesis Escolarizada	Hno. Andrés Rosero
— Los Medios de Comunicación Social en la Catequesis	P. Juan José Briseño, s.j.
— Experiencias de Evangelización: Renovación en el Espíritu	P. Salvador Carrillo, m.sp.s.
— La Formación del Catequista	Hna. Beatriz Cadavid, on
— Catequesis y Celebración Eucarística	P. Alfredo Pouilly
— Consejería Espiritual	P. Luis Jorge González, carm.
— Metodología Catequística	Srta. Consuelo Vásquez Mata
— Textos y Programas de Catequesis	Srta. Consuelo Vásquez Mata
— Taller de Catequesis	Srta. Consuelo Vásquez Mata

Participaron 16 alumnos provenientes de 9 países latinoamericanos: Colombia, Venezuela, Ecuador, Brasil, Paraguay, Salvador, Puerto Rico, Guatemala y México.

Siguiendo la modalidad implantada este año por el Instituto, los alumnos elaboraron semanalmente la síntesis personal, con las políticas y estrategias trazadas por el IPA. Al final del año todos presentaron su Proyecto Pastoral de acuerdo al trabajo que irían a realizar.

Una investigación sobre la Religiosidad Popular les llevó a elaborar y desarrollar dos programas de Catequesis. El tema de ambos fue sobre la Navidad, a partir de realidades diferentes: a) La Navidad entre los Jóvenes; b) La Navidad como celebración en una Parroquia Rural.

Asimismo varios alumnos lograron desarrollar algunos trabajos de estudio e investigación sobre temas que les eran inherentes a su trabajo e inquietudes pastorales.

Finalmente, la Sección elaboró, bajo la orientación del P. Juan José Briseño, un audiovisual sobre Las Bienaventuranzas y la letra para un villancico de una catequesis de Navidad.

D. ESPIRITUALIDAD Y LITURGIA

1. Dirección.

La dirección de esta sección estaba bajo la responsabilidad del P. Jorge Iván Castaño Rubio, ex-superior provincial de la Comunidad Claretiana. Desafortunadamente, este excelente colaborador quedó poco

tiempo con nosotros, pues el 21 de junio salió en el *Osservatore Romano* la noticia de su nombramiento como vicario apostólico de Quibdó y el domingo siguiente volaba ya a Bogotá para participar en la Conferencia Episcopal de Colombia. La imposibilidad de encontrar un reemplazo adecuado a corto plazo perjudicó esta sección. Sin embargo, la planificación clara del curso que dejó el nuevo obispo, permitió limitar un poco las consecuencias negativas de una salida tan brusca. Ante la imposibilidad de encontrar un nuevo director permanente, en los últimas semanas del año académico, el Rector se encargó personalmente de la sección.

2. *Objetivos.*

El *objetivo general* de la sección fue: formar agentes de pastoral capacitados para orientar la vida espiritual y litúrgica del clero, de las comunidades religiosas y de los movimientos laicales en América Latina.

Los *objetivos específicos*:

1. Ofrecer a los participantes un cuerpo de doctrina actualizada en Espiritualidad y Liturgia.
2. Brindar a los participantes la oportunidad de profundizar y renovar su vida espiritual y litúrgica.
3. Promover en los participantes la integración de la vida espiritual y la liturgia romana con las riquezas de las tradiciones vivas del Continente latinoamericano, para hacer de ellas un instrumento de promoción humana y liberación integral.
4. Familiarizar a los agentes de pastoral con algunos instrumentos prácticos que les sean útiles en su labor pastoral, en los aspectos psicológicos, espirituales y litúrgicos.

3. *Contenidos académicos.*

Además de los cursos de Pastoral Fundamental que ocuparon la mitad del tiempo, se dieron en la sección los cursos siguientes:

- | | |
|---|-------------------------------|
| — Introducción general a la Espiritualidad | P. Jorge Iván Castaño |
| — Historia de la espiritualidad cristiana | P. Francisco Javier Jaramillo |
| — Espiritualidad litúrgica | P. Alfredo Pouilly |
| — Biblia y Espiritualidad | P. Alfredo Morin |
| — La oración en la espiritualidad cristiana | P. Enrique Uribe |
| — El discernimiento espiritual | P. José Mira |
| — La espiritualidad en América Latina | P. Javier Osuna |
| — Sacramentos y espiritualidad | P. Maucyr Gibin |
| — Psicología y espiritualidad | P. Luis Jorge González |
| — Liturgia y comunicaciones | P. Nereu Teixeira |

4. *Metodología.*

La mayor parte de los cursos se dictaron en forma magistral, aunque con participación activa de los alumnos. Algunos cursos tuvieron un carácter eminentemente práctico como el taller sobre el discernimiento y otro sobre la consejería pastoral. Los contenidos de liturgia se fueron aplicando en la celebración diaria de la Eucaristía.

A principios del año, cada uno de los estudiantes consagró una semana a una reflexión sistemática sobre su experiencia pastoral de los últimos años y presentó un informe personal de actividades (IPA) que sirvió de base para ir construyendo semanalmente un nuevo proyecto pastoral. Cada semana cada uno hacía su síntesis de lo visto y vivido con una preocupación muy práctica: ver cómo todo aquello podría traducirse mañana en el terreno. Estas síntesis se expresaban en políticas y estrategias pastorales.

5. *Evaluación.*

La mayoría de los estudiantes de la sección manifestaron que habían aprovechado mucho su año. Algunos se expresaron con entusiasmo. Parece que se cumplió en gran medida el programa anunciado.

La salida prematura del director de sección fue un golpe duro: mermó notablemente el acompañamiento de la sección y la situación no se pudo corregir en forma satisfactoria a pesar de varios intentos de la directiva. La madurez de los alumnos ayudó a compensar en parte esta falla.

El grupo era muy heterogéneo: edad, preparación académica, experiencia, mentalidad, sensibilidad. En algunos momentos, las tensiones eran inevitables. El provecho dependía mucho de la actitud constructiva de cada estudiante.

En general, el cambio de la tradicional monografía por unas síntesis semanales y la elaboración de un proyecto pastoral ha sido juzgado muy positivo, especialmente por quienes ya sabían en qué campo iban a trabajar al egresar del Instituto. Opinó alguien: "es un aterrizaje muy sensato".

Concluyó una alumna: "Yo pasé un año maravilloso. En el CELAM, el alumno que viene con voluntad de apreneder, reflexionar, revisar su acción pastoral, siempre lo puede hacer...".

E. ADMINISTRACION-SECRETARIA

La Administración-Secretaría del Instituto estuvo a cargo del P. Jorge Iván Castaño Rubio, hasta el mes de junio de 1983, en que fue ordenado Obispo, Vicario Apostólico de Quibdó, en el Departamento del Chocó. Se le pidió a la Srta. Consuelo Vásquez Mata, en ese momento Coordinadora de la Sección de Catequesis, asumir este servicio en el cual permanece hasta la fecha.

Se reclasificó y promocionó económicamente a los empleados del Instituto, en reconocimiento a su labor prestada, especialmente a las señoritas de Servicio, quienes al retirarse las Hermanas Siervas de Cristo Sacerdote, asumieron la responsabilidad de sostener el servicio que éstas prestaban, en cuanto al cuidado y detalles materiales de la casa, de profesores y alumnos.

Todas las empleadas de Servicio tuvieron la oportunidad de capacitarse en algunas ramas técnicas que les permita en un futuro mejorar su situación cultural y económica.

Asimismo, se ha tratado de fomentar el crecimiento en la fe de los empleados, mediante revisiones de vida, charlas formativas y convivencias.

La mayor parte del personal tuvo la oportunidad de entrar al Fondo CELAM, lo cual redundó en una ayuda efectiva para los empleados y por otra parte, el sentirse parte de un mismo cuerpo con las demás personas que prestan sus servicios a la Iglesia de Latinoamérica en el CELAM de Bogotá.

Esta Sección del Instituto desea que los estudiantes no solamente adquieran conocimientos, sino que se lleven la experiencia de una comunidad de fe y de vida que les ayude a crecer integralmente.

Para lograrlo, se tuvo especial empeño en ofrecerles un clima de familia, en donde todos se sintieran como en su propia casa, lo que fue posible gracias al ambiente de confianza y cariño fraterno que se les proporcionó.

El mejor testimonio de esta convivencia fue el diploma personal que el alumnado entregó al final del año a cada uno de los empleados, agradeciéndoles sus atenciones y cuidados para con ellos.

En una palabra, se trató de construir entre todos, encabezados y animados por el P. Rector, una comunidad de hermanos, en donde cada miembro tiene un servicio diferente pero necesario para que el Señor Jesús se encarne y anuncie su Reino desde este Instituto.

Informe sobre el Curso de Planeación Pastoral para Vicarios de Pastoral

Enero 17 a Marzo 11 de 1983

El curso fue coordinado por el P. Jorge Jiménez Carvajal, sacerdote eudista, Coordinador de Estudios del Instituto Teológico Pastoral del CELAM y Director de la Sección de Pastoral Social. Colaboraron en esta coordinación, durante cuatro semanas cada uno, el sociólogo Eduardo Peña y el P. Arnaldo Beltrami, Vicario de Pastoral de la Diócesis de Apucarana en el Brasil.

La Preparación del Curso

El éxito del curso se debió en gran parte al hecho de ser un curso preparado en muchos cursos anteriores aun cuando sólo fueran de una o dos semanas. Estos cursos venían siendo dictados en el Instituto Teológico Pastoral del CELAM en Medellín en los cursos anuales o en cursos que los profesores del Instituto habían dictado en algunos países y en muchas diócesis de América Latina. Los cursos cortos prepararon una metodología que pudo ser aplicada de manera amplia en este curso de 8 semanas. El curso no fue producto de improvisación sino más bien una

etapa de maduración de un esfuerzo que se ha venido haciendo en el CELAM en los últimos años.

Los Objetivos

El acento más importante de los objetivos estaba puesto en la capacitación en planeación pastoral. Todo el esfuerzo se volcó sobre este punto: así lo juzgaron los alumnos en su evaluación y ya, en este momento, hay testimonios muy interesantes de que realmente esta capacitación es una realidad. Juzgamos una muy buena experiencia el objetivo buscado en este curso. No se trata de información, se trata de capacitación. Para esto la metodología es fundamental.

La Metodología

Fue valuada por los alumnos como el punto más importante. Es eminentemente activa y participativa. Se trata de "aprender haciendo". Funcionó como tal en el 80% del curso. Los coordinadores ven la importancia de ampliarla en algunos aspectos de "organización" y de "dirección" que todavía requieren una traducción mayor al lenguaje y a la metodología pastoral. Todavía su sabor es muy técnico.

Esta experiencia metodológica la ve el Instituto como muy importante para todo el conjunto de cursos que se desarrollan en él, tanto los que se realizan en los meses de enero y febrero, como en los cursos largos que se realizan de Pascua a diciembre.

Pero se requiere mayor experimentación en este campo; un campo en el cual no puede haber estancamiento.

Los Alumnos

El grupo ciertamente era calificado. Se logró en alto grado el requisito exigido en la propaganda: que fueran vicarios de pastoral o coordinadores diocesanos de pastoral. De 55, 42 eran vicarios de pastoral y entre los restantes varios eran coordinadores diocesanos de alguna rama de la pastoral. En un principio no se quiso que el grupo pasara de 40 alumnos. Ante la insistencia de las peticiones se amplió hasta 60. Llegaron 55. Algunos de los que no llegaron, alegaron motivos económicos de última hora. No se aceptaron 12 peticiones pues era imposible pasar de 60 alumnos.

Se puede decir que este grupo fue ideal para hacer esta primera experiencia de un curso de 8 semanas sobre planeación pastoral. Dos aspectos fueron especialmente importantes: eran todos sacerdotes con experiencia pastoral y tenían un compromiso de tipo diocesano; este contexto fue definitivo para la comprensión de todos los temas trabajados. La planeación pastoral tiene su mejor aplicación a nivel diocesano.

La procedencia de 11 países diferentes fue un factor de gran riqueza. Hoy en día, la planeación es un anhelo muy fuerte en nuestras Iglesias latinoamericanas. Se hacen intentos por doquier, aun cuando se echa de menos una metodología práctica, experimentada y sencilla. Parece que esta es una respuesta que puede dar hoy el CELAM por medio de estos cursos. El caso más interesante entre los destinatarios de este curso fue el de República Dominicana. Estaban presentes los vicarios de pastoral

de las 8 diócesis con que cuenta este país. Fue una oportunidad que debería ser imitada por muchos otros. Unificaron criterios y metodología y además programaron minuciosamente los pasos que iban a seguir para la elaboración del Plan Global de la Iglesia de República Dominicana para los próximos 10 años que debe desembocar en la celebración del Quinto Centenario de la Evangelización en América Latina en el año de 1992.

Los Profesores

El curso había sido preparado por tres profesores, que se turnaron durante las ocho semanas; solamente el Coordinador permaneció el tiempo completo. Este trabajo de equipo aseguró el éxito del curso; sin embargo, los alumnos, en su evaluación juzgaron necesaria la presencia permanente de los tres.

La improvisación de profesores en este tipo de trabajo es fatal. La metodología exige un seguimiento permanente de los grupos en que se divide el trabajo.

Durante el curso se invitaron tres profesores que no formaban parte del equipo. Su tarea fue ilustrar unos puntos especiales a base de experiencias. Una vinculación mayor de dichos profesores con el equipo base hubiera asegurado que sus intervenciones aparecieran como ilustraciones concretas de los principios propuestos en el curso.

Número de participantes: 2 obispos y 53 sacerdotes.

Países: Asistieron de 11 países centroamericanos, bolivarianos y del Caribe, que eran los países invitados. El número de participantes por cada uno de esos países fue el siguiente:

Colombia	17	Perú	2
México	15	Ecuador	2
República Dominicana	8	Puerto Rico	1
Panamá	3	Uruguay	1
Venezuela	3	Cuba	1
Honduras	2		

Obispos asistentes: 2, uno de Colombia y otro del Ecuador.

Sacerdotes diocesanos asistentes: 42.

Sacerdotes religiosos asistentes: 11, todos ellos prestando un servicio de vicarios de pastoral o de coordinadores de la pastoral a nivel diocesano.

Diócesis representadas: 51.

De los 55 participantes: 42 eran vicarios de pastoral en su diócesis.

En los 13 restantes se encontraban: directores de pastoral juvenil y vocacional; un director de pastoral familiar, encargados de pastoral a nivel de grupos de parroquias.

La participación de estas experiencias de planeación en diócesis de América Latina, puede enriquecer mucho el curso.

La Experiencia de Campo

El curso incluía una experiencia de análisis de la realidad pastoral. Se realizó en una de las siete zonas pastorales en que está dividida la

Arquidiócesis de Medellín. En total 34 parroquias. Con la colaboración del Vicario Episcopal y de los curas párrocos se preparó a la gente que iba a ser encuestada. El análisis de la pastoral significó dar paso por paso con los alumnos hasta obtener una monografía de la realidad pastoral de esta Zona Episcopal, más o menos 500.000 habitantes. Esta monografía fue trabajada con los párrocos, luego fue corregida y finalmente fue entregada para su utilización en la Planeación Pastoral de la Arquidiócesis. Según este modelo, hoy en día se trabaja en otras zonas pastorales de la Arquidiócesis. Este trabajo de campo fue muy bien evaluado por los alumnos. Lo juzgan indispensable, por lo menos, cuando el curso sea dictado a vicarios de pastoral. Tal vez se podría suprimir cuando fuera dictado a obispos. El aporte humano de la jurisdicción eclesiástica donde se realice el curso es absolutamente indispensable.

Sugerencias

1. El CELAM logró con este curso estructurar una metodología global de la planeación pastoral y de la administración pastoral. El plan global, que para los próximos cuatro años va a ser aprobado en el mes de julio, asume totalmente esta experiencia. Profundizarla, propagarla, asesorar a las conferencias episcopales es una tarea fundamental en los próximos años. La unidad de criterios a la cual lleva esta metodología vendrá muy bien en este momento a la Iglesia latinoamericana. La misma unidad básica alrededor de una metodología traerá una gran posibilidad de eficacia, de diálogo, de ayuda mutua.

2. Un "equipo base" permanente en el CELAM que investigue y asesore vendría muy bien; más aún, parece indispensable. Un grupo calificado de personas que pudieran dictar los cursos, donde fueran solicitados, pero que al mismo tiempo pudieran solidificar cada vez más el método.

3. Cursos para grupos lo más homogéneo posible, son necesarios en este momento. Sería prioritario que se dictara uno en el Cono Sur ya que esos países no fueron invitados para este primer curso en Medellín. Quizás conviniera que fuera dictado en un país del mismo Cono Sur. Es igualmente prioritario llegar con los cursos a los señores obispos. Sin su comprensión experimental del método es muy difícil su colaboración entusiasta. Otros destinatarios potenciales son: los coordinadores diocesanos de los diversos aspectos de la pastoral. En fin, este es un campo abierto para trabajar con todos los agentes de pastoral en la América Latina.

4. Conviene tener muy en cuenta que los lugares donde van a ser dictados estos cursos deberán ofrecer la posibilidad de un trabajo de campo. Esto asegura el realismo en el trabajo.

5. La investigación en este campo es indispensable. Asegura que no haya estancamiento, y sobre todo propicia que realmente la planeación pastoral y la administración pastoral contribuyan eficazmente a la aparición de "lo nuevo" en nuestras Iglesias latinoamericanas y no sean meramente una "novedad más".

Primer Encuentro de las Presidencias de las Conferencias Episcopales de Brasil y Uruguay

En Montevideo, en el Seminario Mayor Interdiocesano, se reunieron los días 6 y 7 de diciembre de 1983, las Presidencias de las Conferencias Episcopales de Brasil y Uruguay, y los Obispos que tienen diócesis con territorio limítrofe entre ambos países. Por la Conferencia Episcopal de Brasil (CNBB) estuvieron presentes: Mons. Ivo Lorscheiter, Obispo de Santa María, Presidente; Mons. Benedito Ulhoa Vieira, Arzobispo de Uberaba, Vicepresidente; Mons. Luciano Mendes de Almeida, S.J., Obispo Auxiliar de São Paulo, Secretario General, y los Obispos Mons. Jaime Chemello, Obispo de Pelotas, y Mons. Laurindo Guizardi, Obispo de Bagé. Por la Conferencia Episcopal de Uruguay (CEU) participaron: Mons. Carlos Parteli, Arzobispo de Montevideo, Presidente; Mons. Orestes S. Nuti, Obispo de Canelones, Secretario General, y Mons. Carlos Alberti Nicolini, Obispo Auxiliar y Administrador apostólico sede plena de Salto; Mons. Daniel Gil, S.J., Obispo de Tacuarembó; Mons. Roberto Cáceres, Obispo de Melo, y Mons. Carlos Mullin, S.J., Obispo de Minas.

Al término de sus deliberaciones, dieron a conocer el siguiente documento:

PRIMER ENCUENTRO DE LAS PRESIDENCIAS DE LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES DE BRASIL Y URUGUAY, Y DE LOS OBISPOS DE DIOCESIS LIMITROFES ENTRE AMBOS PAISES

Documento Final

El primer Encuentro de las Presidencias de las Conferencias Episcopales de Brasil y Uruguay y de los Obispos que tienen a su cargo diócesis limítrofes de uno y otro país, además de ser un intercambio de informaciones y experiencias pastorales, ha significado la comprobación y ratificación de un profundo espíritu fraterno de comunión y participación eclesial, dentro de un marco de amistosa cordialidad.

El aspecto más significativo que ha emergido de este Encuentro es la comprobación, una vez más, de los profundos lazos humanos y cristianos que unen a las Jerarquías y a los miembros de la Iglesia de uno y otro país. Precisamente este primer hecho evidente invita a la reflexión sobre la necesidad de una integración del Continente latinoamericano en todos los niveles, no sólo en el plano religioso. Existen mil factores unificativos que la Historia reafirma desde los orígenes y que posibilitan a la Iglesia expresarse con énfasis sobre esta cada vez más necesaria integración continental, nacida de la común raíz cristiana de todos nues-

tros pueblos y de la inspiración espiritual que en lo profundo les sigue dando vida a todo su quehacer histórico. La Iglesia —lo comprobamos una vez más— no tiene fronteras, y por ello es sin duda la voz llamada primordialmente a predicar este espíritu y estimular estas realizaciones concretas de integración continental que diversas circunstancias históricas indican como irrenunciable y en estos momentos impostergradable.

Miembros de esa "originalidad histórica cultural que llamamos América Latina" (Puebla, 446) vemos cómo, incluso "con deficiencias y a pesar del pecado siempre presente, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural del Continente, de la cual nacieron los nuevos pueblos" (Puebla, 445). Por lo tanto, no sólo como salida económica coyuntural ni tampoco sólo como estrategia política sino como respuesta a su vocación específica en la historia de la humanidad, quisiéramos decir una palabra alentadora en pro de la unión más profunda y total de todas nuestras naciones, desde una inspiración evangélica de justicia, democracia y fraternidad.

Puntos de Contacto

Al estudiar la situación actual de la Iglesia en nuestros países, sus planes pastorales, sus realizaciones, sus logros, sus dificultades, este Encuentro ha posibilitado comprobar cómo, incluso sin un previo conocimiento o acuerdo, el objetivo general y las opciones y prioridades de los Planes Pastorales del Brasil y Uruguay coinciden detalladamente, respondiendo sin duda a una misma inspiración del Espíritu en la lectura e interpretación del momento histórico que viven nuestros pueblos. Los Obispos han coincidido en reafirmar la misión de todos los cristianos de ser fermento transformador, desde el Evangelio, de criterios y actitudes para la construcción de una sociedad más justa y solidaria.

Evangelizar en comunión y participación nuestras respectivas sociedades, desde una Iglesia evangelizada y evangelizadora, es la meta primordial del afán pastoral de obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos pastoralmente comprometidos en idéntica misión de Iglesia. Nos sirve de mutuo estímulo comprobar cómo la prioridad del trabajo pastoral por los pobres y los que más sufren ha sido asumida con igual énfasis por ambos Episcopados, con toda la importancia que se merece la suprema dignidad de la persona humana en el reconocimiento y respeto de todos sus derechos.

Al mismo tiempo las prioridades "juventud", "familia" y "vocaciones" son otros tantos puntos de coincidencia. La prioridad "formación de agentes de pastoral" requirió una especial atención. En relación a los cursos internacionales para esta formación se aspira a lograr el acompañamiento adecuado, por parte de organismos de Iglesia con el apoyo formal de los Episcopados. Todas estas prioridades no sólo indican la presencia de la misma óptica de fe frente a las mismas situaciones reales, sino que en el plano práctico de las realizaciones concretas nos pueden enriquecer mutuamente en el conocimiento y confrontación de nuestras respectivas experiencias pastorales. Nos place señalar estas coincidencias, porque todas ellas revelan una especial sensibilidad hacia "los gozos y

las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo" y especialmente de nuestros países, en coherencia plena con la doctrina social del Concilio Vaticano II, con la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla y con lo expresado tantas veces por el supremo Magisterio de la Iglesia, y últimamente en la persona de Juan Pablo II acerca de la dignidad, los deberes y los derechos de la persona humana en todos los niveles de su existencia y actividad.

Asimismo el trabajo pastoral en las pequeñas comunidades, grupos de reflexión o comunidades eclesiales de base, está indicando un camino metodológico por el que es posible avanzar y crecer en madurez y eficacia pastoral.

Otro estimulante punto de coincidencia ha sido la comprobación de las nuevas formas de inserción de comunidades religiosas femeninas, de acuerdo al espíritu de los fundadores, en los medios populares, en las zonas más pobres y por ello doblemente necesitadas, en las que se ha encontrado una valiosa receptividad de esa presencia pastoral. Hemos comprobado asimismo la presencia en ambos países de una arraigada religiosidad popular que, incluso a veces a través de expresiones que será necesario purificar, expresa el hambre de Dios que tienen nuestros pueblos. Aquí tiene especial cabida una auténtica "pastoral de Santuarios", particularmente en las expresiones de devoción mariana tan arraigada en nuestros pueblos hacia la Santísima Virgen, bajo distintas advocaciones.

Ambas Conferencias Episcopales comprueban así la presencia en sus pueblos de un mismo Espíritu que va conduciendo, iluminando y fortaleciendo sus tareas de evangelización.

Pastoral de Fronteras

Estudiando más detalladamente todo lo que puede significarse bajo el rótulo de "pastoral de fronteras", se considera válida la experiencia cumplida entre Brasil y Uruguay. Se constata con alegría la amistad y la colaboración existentes entre nuestras Iglesias en todos sus niveles. Se reconoce como pastoralmente válida la costumbre entre nuestras diócesis limítrofes de conceder potestad de jurisdicción a los sacerdotes y uno y otro país para la atención pastoral de los fieles, tanto en la zona fronteriza de Uruguay como en la de Brasil.

Se considera conveniente asimismo profundizar e intensificar los pasos a dar en favor de los Comunidades Eclesiales de Base, los Encuentros sacerdotales, las reuniones conjuntas de los Presbiterios de uno y otro lado de la frontera, lo mismo que otras experiencias de confraternización y coordinación pastoral. Se considera conveniente trabajar por el logro de una mayor unidad en la pastoral sacramental, especialmente de Bautismos y de Matrimonios.

Se conceptúa importante examinar con atención los efectos de los medios de comunicación social de uno y otro país, en su difusión de valores y antivalores, lo mismo que los problemas de tipo social, religiosos, moral, económico y de otro orden que se originan en los trabajadores y familias de las regiones limítrofes. Para todo ello se piensa conveniente el continuar los Encuentros a nivel episcopal, sacerdotal y laical en favor de nuestros pueblos.

A este respecto se ha tomado nota de algunas posibles acentuaciones de esta coordinación pastoral entre ambos países, por medio de invitaciones formales a obispos de uno y otro país para participar en determinadas Asambleas Plenarias del Episcopado del país vecino, lo mismo que el fomentar la relación entre los organismos y personas que, en la órbita de las dos Conferencias, tienen cometidos pastorales en las mismas áreas. También a este respecto se seguirán elaborando iniciativas concretas que permitan y acrecienten esta mayor comunicación; dentro de ellas se enmarcan Reuniones similares a la presente, que se conceptúa altamente positiva.

Pastoral Migratoria

Una especial atención mereció el problema humano y pastoral que significa la migración, y la presencia de la Iglesia junto a los emigrantes, especialmente a aquéllos que, por razones de trabajo, por el intento de mejorar su situación económica, por razones políticas o por otros motivos, se ven alejados, temporal o definitivamente, de su propia patria.

Vistos los distintos tipos de emigración que se dan entre nuestros países, los diferentes problemas que ello plantea, incluido el problema religioso, se consideraron algunas tentativas pastorales que dentro y fuera de la Iglesia misma se quiere poner en marcha. Ambas Conferencias Episcopales reafirman a este respecto, con todo énfasis, el derecho de toda persona humana a la migración y el deber de las naciones de asegurar, a través de leyes justas, este derecho. La legislación que regula la migración, para ser precisamente justa, ordenada y razonable, no puede dejar de conceder a los hombres que viven fuera de su país de origen condiciones de vida digna, tanto para los individuos como para las familias, en prosecución del bien común y de la solidaridad universal.

Las Conferencias manifiestan su interés y su deseo de acompañar al migrante por medio de sus organismos y comunidades, y ayudarlo a la inserción en la Iglesia en cuya jurisdicción reside, evitando las separaciones artificialmente creadas y creando ambientes favorables para acogerlo. En orden a ese fin se considera necesaria una mayor relación, conocimiento y ayuda mutua de los organismos de Iglesia que en uno y otro país tienen como función pastoral específica la atención de los migrantes, al mismo tiempo que se afirma como tarea fraternal de la Iglesia toda, a través de cada uno de sus miembros, la colaboración humana y la acogida de los migrantes. Se estudiará asimismo la mejor manera de prestar ayuda humana y cristiana a los refugiados políticos.

Otros Puntos a Destacar

Dentro de una amplia visión participativa y en un clima de fraterna colegialidad, se dialogaron asimismo una serie de puntos de interés pastoral común, en el marco de una más estrecha colaboración eclesial.

Merecieron por ello especial atención los temas de las prácticas, religiosas o seudoreligiosas, de sectas, como el espiritismo, la umbanda, la secta Moon y otros "movimientos religiosos libres" que, provenientes de Brasil y de otros orígenes, se hacen presentes también en el Uruguay, en vistas a poder darles una respuesta pastoral eficaz y oportuna.

Dentro de algunos puntos concretos participados figura asimismo el interés común por promover la Causa de Beatificación del Siervo de Dios Mons. Jacinto Vera, primer Obispo de Montevideo y del Uruguay, nacido en Santa Catarina, Brasil, cuando sus padres viajaban hacia el Uruguay. También se subrayó el interés común, ya manifestado a la Santa Sede en unión con otras Conferencias Episcopales del Continente, por la Canonización de los mártires Beato P. Roque González, S.J. y sus Compañeros de fe, de evangelización y de martirio.

De común acuerdo se envió un telegrama al Santo Padre, Juan Pablo II, manifestándole una vez más la adhesión de ambas Conferencias y pidiéndole su bendición para todas estas tareas conjuntas.

Finalmente se han señalado en principio las fechas para futuros Encuentros a este mismo nivel, realizables de manera alternada, cada dos años, en Uruguay y Brasil, además de otras iniciativas concretas para mantener y acrecentar la ya existente y profunda fraternidad de nuestras comunidades religiosas y de todos sus integrantes, comenzando por las propias jerarquías eclesíásticas de uno y otro país.

Este Encuentro, en su experiencia global y detallada, es una confirmación más de la presencia alentadora del Espíritu Santo en nuestras Iglesias, y de cómo la mano de Dios nos va conduciendo por caminos de mayor integración, que son al mismo tiempo caminos de más pleno servicio pastoral a nuestras comunidades y a nuestras patrias respectivas.

Damos gracias a Dios por la oportunidad providencial de este Encuentro que El nos ha concedido y en el que El nos ha guiado, y confiamos en la ayuda de su gracia en orden a las tareas pastorales que el Señor nos ha encomendado en nuestros queridos países de Brasil y Uruguay.

Montevideo, 7 de diciembre de 1983

Comunicado

Preocupados por la situación que vive la Iglesia en algunos países de Centroamérica y solidarios con sus Obispos, el Presidente del CELAM, Monseñor Antonio Quarracino, Obispo de Avellaneda, Argentina, y el Secretario General, Monseñor Darío Castrillón Hoyos, Obispo de Pereira, Colombia, han dado a conocer a la opinión pública el siguiente

COMUNICADO:

El periodista internacional ha difundido en estos días noticias alarmantes y dolorosas respecto a actitudes y hechos contra la Iglesia, en la persona de varios de sus Obispos y sacerdotes, en países del área de América Central, tan penosamente sumergida en dramáticos conflictos desde hace demasiado tiempo.

Lamentamos profundamente las amenazas, las muertes, los atropellos y las expulsiones que la Iglesia, tan vinculada al alma y a la historia de

Seguimos pensando que el respeto a los derechos de todos y el diálogo constituyen los principales e imprescindibles esfuerzos en favor de una pacificación que pueda hacer transitables los caminos de la reconciliación y la paz. Sin ella, no será posible una democracia estable y eficaz ni se podrán dar los pasos para un desarrollo tan necesario como justo y merecido por los pueblos.

Estamos espiritualmente unidos a los Pastores de esas Iglesias; ellas saben que cuentan con nuestra adhesión y oración. Recordamos también que en momentos tan difíciles como los que están viviendo, de manera especial el pueblo cristiano debe unirse estrechamente en torno a sus Obispos. Dios quiera que pronto los hijos de esos pueblos tengan la posibilidad de decidir libremente sobre su futuro, sin intromisiones de ideologías o poderes extraños a ellos, y sin presiones y violencias internas.

(fdo.) *Antonio Quarracino*

(fdo.) *Dario Castrillón Hoyos*

Presidente del CELAM

Secretario General del CELAM

Bogotá, 15 de noviembre de 1983.