

Teología y Pastoral para América Latina

Vol. XXXI / No. 124 / diciembre de 2005



*Hacia una Iglesia,  
casa y escuela de comunión*

medellín



CELAM  
**ITEPAL**

INSTITUTO TEOLOGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA

Bogotá D.C. - COLOMBIA

# medellín

Teología y Pastoral para América Latina  
Revista Trimestral Fundada en 1975

<u>Director</u>	Leonidas Ortiz Lozada, pbro. Rector del Itepal
<u>Secretario y Suscripciones</u>	Luis Guillermo Pineda Asistente Administración ITEPAL
<u>Consejo Editorial</u>	Mons. Carlos Aguiar Retes (México) Mons. Ricardo Cuéllar Romo (México) Mons. Guillermo Melguizo Yepes (Colombia) Mons. Cristian Precht Bañados (Chile) Padre Víctor Manuel Ruano Pineda (Guatemala) Padre Mario de França Miranda (Brasil)

Nota: El Autor de cada artículo de esta publicación asume la responsabilidad de las opiniones que expresa.

## PRECIO DE SUSCRIPCIÓN para el año de 2006

**COLOMBIA: \$ 50.000,00**  
**AMÉRICA LATINA: US\$ 60,00**  
**ASIA Y ÁFRICA: US\$ 65,00**  
**EUROPA Y AMÉRICA DEL NORTE: US\$ 75,00**

### Forma de Pago a la Administración de la Revista

COLOMBIA: Cheque en pesos colombianos a nombre del CELAM.  
Consignación en las cuentas bancarias: Granahorrar 1200-37448-4; Colmena: 0102500068995  
Las Villas: 01713043-6 (todas a nombre de CELAM)  
OTROS PAÍSES: Cheque en dólares americanos sobre Banco de Estados Unidos a favor del CELAM.  
Efectivo ó giro postal en dólares americanos.  
En cualquier caso favor enviar la constancia de la transacción a:

## INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA - ITEPAL

Transversal 67 (Av. Boyacá) No. 173-71 / A.A. 253353

Tels.: (57-1) 667 0050 - 667 0110 - 667 0120

Fax: (57-1) 677 6521 / E-mail: itepal@celam.org

Bogotá D.C. - COLOMBIA

©

Edición No. 124 - 2000 ejemplares - 2005  
ISSN 0121-4977

Impresión: EDITORIAL KIMPRES LTDA.  
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

**J**uan Pablo II planteó en la *Novo Millenio Ineunte* la necesidad de promover una espiritualidad de la comunión como principio educativo en todos los espacios donde se forma el hombre y el cristiano y donde se construyen las familias y las comunidades. El gran desafío en este nuevo milenio, según las palabras del Papa, es hacer de la Iglesia “la casa y la escuela de la comunión”, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder también a las profundas esperanzas del mundo.

El Papa Benedicto XVI, siguiendo esta línea rectora, nos hizo un llamado a todos, en la Misa de inauguración de su Pontificado, para que vivamos, en primer lugar, en íntima comunión con Jesucristo: «Quien deja entrar a Cristo en su vida no pierde nada, absolutamente nada, de lo que hace la vida libre, bella y grande. Sólo con esta amistad se abren las puertas de la vida. Sólo con esta amistad se abren realmente las grandes potencialidades de la condición humana. Sólo con esta amistad experimentamos lo que es bello y lo que nos libera. El no quita nada y lo da todo» (Homilía 24 abril 2005, inauguración del Pontificado de Benedicto XVI). Esa amistad con Jesucristo nos hace sentirnos amados pero, a la vez, nos hace sentir la necesidad de comunicar a otros ese amor: “Cada uno de nosotros es querido, cada uno es amado, cada uno es necesario. Nada hay más hermoso que haber sido alcanzados, sorprendidos, por el Evangelio, por Cristo. Nada más bello que conocerle y comunicar a los otros la amistad con él”. (Ibidem).

El tema de la comunión ha sido un eje fundamental también en el Magisterio de los Obispos de América Latina y el Caribe, especialmente a partir de Puebla, donde la comunión y la participación aparecen como los dinamismos transformadores de la vida humana, tanto personal como social, en orden a edificar la Iglesia en sus diversos niveles y a impulsar la dimensión misionera de la evangelización (Cfr. Puebla, 567). Santo Domingo centra su atención en la construcción de comunidades eclesiales vivas y dinámicas y comienza expresando las palabras de Jesús: “Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado” (Jn, 17,21). (SD, 54)

El Documento de Participación preparatorio a la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe retoma el tema diciendo que “el llamado y el amor predilecto de Jesucristo por sus discípulos, crea en ellos la comunión fraterna, una comunidad unida en Cristo” (DP, 66); y expresa que “una comunidad unida, sacramento de comunión con Dios y entre los hermanos, es normalmente la condición necesaria para la formación de discípulo” (DP, 69). Así, la comunión se convierte en requisito para la formación y en fruto maduro de la misma.

Para contribuir modestamente a esta reflexión, la Revista Medellín se complace en presentar una serie de estudios sobre la comunión, elaborados por algunos de los presbíteros en sus trabajos de tesis para optar por el título de Licenciatura Canónica en Teología. En estos artículos se profundiza en el origen, la naturaleza, el modelo y el fundamento teológico de la comunión eclesial, adentrándose en el corazón del misterio de la comunión trinitaria; se urge, desde una aproximación bíblica y patrística, el diseño de un nuevo modelo de presbítero, caracterizado por la fraternidad, el servicio, la dimensión misionera y la cercanía a los pobres y pequeños, lo cual exige una vida en comunión en el presbiterio, una corresponsabilidad desde la diversidad de carismas y ministerios, y una formación permanente para el pastoreo; se identifica la caridad pastoral como la raíz de la identidad del presbítero, la cual se vuelve una exigencia del estilo de vida propio, no solo del presbítero como tal, sino del candidato al presbiterado desde su formación inicial; se destaca la dimensión comunicativa de la celebración eucarística desde una perspectiva teológica, con el fin de valorar como lugares teológicos tanto a la celebración como a la comunicación, ya que en ellas se revela el rostro de Dios y se hace realidad su proyecto salvífico; y se proyecta en la formación permanente del presbítero, en sus diversas dimensiones, como uno de los elementos fundamentales del seguimiento del Señor que exige un proceso de conversión, de identidad vocacional y de comunión fraterna.

Esperamos que estas reflexiones sean un aporte para la preparación de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe a realizarse en Aparecida, Brasil, en Mayo de 2007, sobre el tema “Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida” y con el lema evangélico “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14, 6).

*El Director*

### Sumario

*El Papa Juan Pablo II planteó en la Novo Millenio Ineunte la necesidad de promover una espiritualidad de la comunión como principio educativo en todos los espacios donde se forma el hombre y el cristiano y donde se construyen las familias y las comunidades. En esta línea, el autor de este artículo se propone profundizar en el origen, la naturaleza, el modelo y el fundamento teológico de la comunión eclesial, adentrándose en el corazón del misterio de la comunión trinitaria. Par lograr su objetivo profundiza en el origen trinitario de la Iglesia; examina la naturaleza de la unidad divina, revelada de modo trinitario, creadora de comunión; se detiene en la misión del Espíritu Santo como creador de la unidad; y concluye diciendo que la Iglesia no solo tiene un origen trinitario sino también un destino trinitario, ya que está llamada a la gloria de la Jerusalén celestial.*

## Fundamentos teológicos de la espiritualidad de comunión

David Pabón, Pbro. (Venezuela)

*Licenciado en Teología Pastoral*

*Universidad Pontificia Bolivariana-UPB*

*Instituto Teológico Pastoral para América Latina-  
ITEPAL/CELAM*

**P**retendemos esclarecer el origen, la naturaleza, el modelo y fundamento teológico de la Comunión eclesial, reafirmando que en la “Comunión Trinitaria”, se encuentran los fundamentos teológicos de la llamada Espiritualidad de Comunión.

Es el concepto de Espiritualidad de Comunión que ofrece el Papa Juan Pablo II al concluir el Gran Jubileo del año 2000: “Espiritualidad de Comunión significa ante todo una mirada del corazón sobre todo hacia el misterio de la Trinidad que habita en nosotros, y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado”. (NMI 43).

La reflexión teológica conciliar toma conciencia de esta profundidad Trinitaria. Es decir, que vuelve a descubrir la dimensión interior y sobrenatural de la misma Iglesia, más allá de la exasperada acentuación de los aspectos visibles, jurídicos e institucionales que la había caracterizado.

Es una teología que manifiesta su relación con la Trinidad; porque cuando se habla de relacionarse con la Trinidad y profundizar en los fundamentos teológicos de la eclesiología de Comunión, evidentemente hay que adentrarse en el corazón del misterio Trinitario. Pues así mismo, la espiritualidad de la Iglesia, encuentra su naturaleza en la comunión, a ejemplo de la Comunión Trinitaria.

## 1. El origen trinitario de la Iglesia

Es oportuno, que al adentrarse en el estudio de este misterio de la Iglesia, se dé prioridad a los orígenes, es decir, a su génesis, como un punto de partida de la reflexión teológica, que nos irá guiando progresivamente hasta el corazón mismo o profundidad misma del misterio.

La Iglesia, ha realizado grandes esfuerzos para ir adentro, iluminada por el “Duc in altum” del Evangelio, y no quedarse en la periferia. Precisamente es esta realidad, la que dejó ver la teología del Concilio Vaticano II. Una Iglesia que, en importantes momentos, interiorizó y contempló la conciencia de sí misma, y que desde allí ha dado ciertamente pasos seguros.

Uno de estos momentos se contempló en el Seminario sobre el “Catolicismo Romano” que organizó el Instituto Ecuménico de Bossey (Suiza)<sup>\*</sup>, del Consejo mundial de las Iglesias, vinculado a la Universidad de Ginebra, celebrado en Mayo de 1983, debido a que fue allí, donde se presentó la concepción que la Iglesia Católica tiene de sí misma a partir del Concilio Vaticano II y dónde brotaron grandes interrogantes, como por ejemplo: ¿De dónde viene la Iglesia?, ¿Qué es la Iglesia?, ¿A dónde va la Iglesia?.

Son estos interrogantes, las que darán pie al desarrollo de este primer punto acerca de los fundamentos teológicos.

Ahora bien, a este respecto, es válido al mismo tiempo, dar una mirada hacia atrás<sup>\*\*</sup>. Para ello, el teólogo Bruno Forte apunta, que la concepción de la Iglesia que predominaba en la teología católica anterior al Concilio Vaticano II, se caracterizaba por lo que Yves Congar describe como “Cristomonismo”<sup>1</sup>.

Es oportuno estudiar esta postura del llamado Cristomonismo eclesiológico, por cuanto, se relaciona con una espiritualidad que no sólo es individualismo sino relacionalidad.

<sup>\*</sup> “Les rencontres oecuméniques interconfessionnelles obligent ceux qui s’y associent à repenser les fondements de l’ecclésiologie. Tout ecclésiologue a, en effet, pour tâche primordiale de mettre sa recherche au service de la réunification des Eglises séparées”. NISSIOTIS, N. La Pneumatologie ecclésiologique au service de l’unité de l’Eglise. En: Istina. France. 1967. p. 323.

<sup>\*\*</sup> El Papa Juan Pablo II, al concluir el Gran Jubileo del Año 2000, además de la invitación ¡Duc in altum! “invita a recordar con gratitud el pasado, a vivir con pasión el presente y a abrirnos con confianza al futuro: <<Jesucristo es el mismo, ayer, hoy y siempre>> (Hb 13,8)”. JUAN PABLO II. *Novo Millennio Ineunte*. No. 1. Op. Cit., p. 5. Interpretando en este contexto, se trata de dar una mirada a Jesucristo centro del misterio.

<sup>1</sup> FORTE, Bruno. La Iglesia, Icono de la Trinidad. Salamanca: Sígueme, 1997. p. 13. Cfr. Sin embargo, esta expresión es varias veces usada por NISSIOTIS, N. Op. Cit., p. 323-340.

### **1.1. El Origen de la Iglesia en una concepción Trinitaria y no en el llamado “Cristomonismo eclesiológico”**

Este llamado “Cristomonismo”, se puede decir que es un término bastante reciente en el campo teológico, con el que se entienden formalmente algunas posiciones o tendencias teológicas bien determinadas.

“Esta expresión pone de manifiesto la atención privilegiada que se prestaba a los aspectos visibles (*encarnacionistas*) de la Iglesia, a costa de la dimensión misterioso-sacramental, para la que lo visible es evocación, signo e instrumento de una realidad invisible más amplia y fecunda”<sup>2</sup>.

“Etimológicamente se deriva de *Christòs* (Cristo) y *monos* (solo, único)”<sup>3</sup>. Revelándose así, la tendencia a acentuar la experiencia del solo Cristo, postura que evidentemente va a cambiar con la nueva concepción eclesiológica del Concilio Vaticano II.

“La reflexión teológica católica, según dicen algunos teólogos ortodoxos de nuestro siglo (V. Losky y N. Nissiotis), tiende a conectar la realidad de la Iglesia unilateralmente con Jesucristo como su fundador y principio de vida, sin valorar suficientemente la misión y fundación originales del Espíritu Santo para su animación carismática”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> FORTE, Bruno. La iglesia, Icono de la Trinidad. Op. Cit., p. 13

<sup>3</sup> IAMMARRONE, G. Cristomonismo. En: Diccionario Teológico enciclopédico. Navarra: Verbo Divino, 1996. p. 212.

\* Recordemos que “En el plano histórico se habló del “Solus Christus” de M. Lutero y del Luteranismo. Con él se quiso y se sigue queriendo significar la primacía y la unicidad de la mediación de Jesucristo para que el hombre obtenga y viva una relación de gracia con Dios”. Ibid. Otra apreciación al respecto de este tema, es la tendencia presente en la teología de K. Bart, que consiste en: “hacer que todo el discurso teológico sobre Dios y sobre el hombre se derive de la reflexión sobre Jesucristo, Verbo encarnado, como fundamento, centro y fin de la revelación”. Ibid.

\* Las funciones del Padre y del Hijo siguen conservando todo su sentido. ...Lo mismo que el misterio trinitario, se completa en la presencia del Espíritu que es pura gratuidad y comunión: las personas anteriores se vinculan, suscitando de esa forma una especie de persona superior de amor supraindividual que las vincula y plenifica. PIKAZA, Xavier. Espíritu Santo y Vida Religiosa. En: Diccionario Teológico de la Vida Consagrada. Madrid: Claretianas, 1991. p. 1769. Así mismo, vamos a encontrar otras muchas afirmaciones a este respecto, que son producto de la renovación eclesiológica, por ejemplo: “La Iglesia es hecha por el Espíritu, El es su cofundador”. CONGAR, Yves. El Espíritu Santo. Barcelona: Herder, 1991. P. 207

En otras palabras, se trata de un Cristomonismo Eclesiológico, en el cual se contempla una Iglesia ligada fundamentalmente sólo a Cristo y no se le reconoce al Espíritu Santo una función constitutiva específica, siendo el Espíritu mismo el dinamizador de la experiencia comunal”. Es decir, “la relación de la obra del Espíritu Santo con la Iglesia histórica”<sup>5</sup>.

Las numerosas apreciaciones que se contemplan en los documentos del Concilio Vaticano II, constituyen una superación de este llamado Cristomonismo. Sin embargo, es de acentuar que esto se debe a los grandes esfuerzos de grandes teólogos que intervinieron directamente en la renovación conciliar, entre ellos Yves Congar, quien afirma que había existido esta concepción cristomonista como:

“Una etapa nada breve en el quehacer de la eclesiología, durante la cual la preocupación apologética, tendente a legitimar la Iglesia frente al Estado y también su estructura católico-romana frente al protestantismo, ha podido generar una interpretación de la relación de la Iglesia con Cristo en la que no resultaba relevante ni su muerte, ni su resurrección, ni su comunicación con el Padre. El esquema de tal razonamiento era bastante simple: Jesús es Dios, él ha fundado la Iglesia, la ha fundado con una estructura jerárquicamente estructurada, está divinamente legitimada ante el mundo”<sup>6</sup>.

---

“Vivificada de nuevo continuamente por el Espíritu Santo (la Iglesia <<Templo del Espíritu>>). FORTE, Bruno. La Iglesia, Icono de la Trinidad. Op. Cit., p. 14. Como poder escatológico del reino, que se manifiesta por medio de la pascua de Jesús, el Espíritu de Dios es fundamento y el alma o vida sustentante de la Iglesia, que es la nueva comunión de los liberados. ...Siendo amor intradivino, el Espíritu Santo se desvela como fundamento y sentido de la misma comunión interhumana. Es el amor que reúne gratuitamente a los hombres, vinculándoles en libertad, como Iglesia. PIKAZA, Xavier. Trinidad y Comunidad Cristiana. Salamanca: Koinonía, 1990. p. 179, 192.

<sup>4</sup> IAMMARRONE, G. Op. Cit., p. 212.

<sup>5</sup> Ahora bien, profesando esta concepción y al mismo tiempo, reafirmandola, se puede decir con propiedad que “varios teólogos católicos han reconocido la parte de verdad que hay en esta crítica y se han comprometido a valorar más adecuadamente en la eclesiología la función esencial que corresponde al Espíritu Santo en la vida de la Iglesia”. Ibid.

<sup>5</sup> NISSIOTIS, N. Op. Cit., p. 323.

<sup>6</sup> CONGAR, Yves. El Cristomonismo Eclesiológico. En: Iglesia Viva. Ciudad: 1993. Vol 28. p. 408.

En este particular, se puede apreciar que desde luego, se trataba de una especie de positivismo eclesiológico, en el cual bastaba la voluntad de Cristo de fundar una Iglesia con determinada estructura para explicar la naturaleza y el sentido de la presencia de la Iglesia en el mundo. Es así como se habla de fundar la Iglesia, debido a estarse abordando el tema del origen.

Ahora bien, es muy cierto que justamente se ha hablado de Cristomonismo, cuando tanto en Cristología como en Eclesiología, se olvidó subrayar la misión del Espíritu, tanto en la Encarnación y en la vida del Hijo, como en la relación de la Iglesia con Cristo.

El Concilio Vaticano II reaccionó contra esta expresión eclesiológica. Al comienzo del tratado sobre la Iglesia, dedicó tres párrafos a su fundamento Trinitario. Es así como el primer capítulo de la constitución dogmática sobre la Iglesia (LG 2,3,4), representa una recuperación de la profundidad Trinitaria de la Iglesia, tal como la concibe San Cipriano: *De unitati Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*<sup>7</sup>.

Es así como se esclarece el origen de la Iglesia. “La Iglesia viene de la Trinidad, está estructurada a imagen de la Trinidad. ...Por venir de arriba (*oriens ex alto*), modelada desde arriba. La Iglesia viene de la Trinidad: el proyecto de salvación universal del Padre (LG 2), la misión del Hijo (LG 3), la obra santificadora del Espíritu (LG 4) fundan la Iglesia”<sup>8</sup>. Así se manifiesta toda la Iglesia como “un pueblo reunido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (LG 4).

Ahora bien, realmente son oportunas las intervenciones de Dios, en la historia, a través de los hombres, de los grandes teólogos del tiempo, de la reflexión teológica. Se apunta a esto, haciendo memoria de la intervención del Cardenal Wyszynski en los debates conciliares, quien señala, que además de definir el misterio de la Iglesia por su constitución jerárquica, por su estructura jurídica y por sus obras externas, existe un fundamento primero, diciendo: “Pido, pues que se introduzca en la definición del misterio de la Iglesia, lo que tiene de más profundo, más íntimo y más esencial: la Iglesia de nuestro Bautismo,

<sup>7</sup> Citado por FORTE, Bruno. La Iglesia, Icono de la Trinidad. Op. Cit., p. 13.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 13-14.

*en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*<sup>9</sup>. De modo que, gracias a esta apreciación, podemos deducir, que es por la Trinidad de nuestro Bautismo, por lo que estamos unidos a Dios. La existencia personal, está insertada en la misma intimidad de Dios Trinidad.

El Bautismo, sin embargo, no es sólo un vínculo que une a Dios, constituye también un lazo vital que estrecha a todos los hermanos del mundo entero. Al apuntar a esto, se puede decir que se identifica así la primera razón fundamental que hace la Comunión, pues todos somos uno en la misma gracia de la filiación divina. Pues, “la misma Trinidad, habita en nosotros y el mismo Espíritu nos une en el Hijo. Pido, pues que se defina a la Iglesia por lo que tiene de más íntimo: su Dios Trinidad”<sup>10</sup>.

En este mensaje del Cardenal Wyszynski, encontramos una definición de la Iglesia, que mira lo más esencial, a la presencia vivificante y a la inhabitación de la Trinidad en cada uno de los miembros. Sin embargo, en la renovación conciliar, si se contempla la referencia a Cristo como quien conduce al Padre, y el cristocentrismo antes mencionado se abre a una magnífica exposición Trinitaria. Por cuanto, todo procede del amor del Padre que nos ha enviado a su Hijo para salvarnos bajo la acción continua del Espíritu Santo<sup>11</sup>.

En este sentido, “La Trinidad –considerada así como comunión– es la comunión fundante de la comunión eclesial... La Comunión Trinitaria, es el origen y el modelo último de toda comunión. Es modelo y origen de la vida de Iglesia, la cual se presenta como Pueblo de Comunión”<sup>12</sup>.

Pueblo de Dios, y por ende, de comunión, porque Dios es comunión de personas, y al mismo tiempo, Iglesia que se ofrece como el lugar de encuentro de la iniciativa divina y de la obra humana como:

<sup>9</sup> Citado por PHILIPON, Marie Michel. La Santísima Trinidad fuente de Salvación en la constitución sobre la Iglesia. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1968. p. 18.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> SILANES, Nereo. La Santísima Trinidad fuente de Salvación en la Constitución sobre la Iglesia. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1968. p. 19.

<sup>12</sup> GUERRERO, José. Comunión Eclesial: Don y Tarea. En: Diakonía. Managua, No. 77. 1996. p. 5.

“La presencia de la Trinidad en el tiempo y del tiempo en la Trinidad”, irreductible a una comprensión puramente humana, y sin embargo, Iglesia de hombres que viven plenamente en la historia.

Sin dejar de lado la concepción que se tiene de la Trinidad, que se presenta a sí misma como misterio vital, es necesario acentuar, que se experimenta en la Historia. Esto permite afirmar la posibilidad de acceso a esta Comunión Trinitaria o comunión originaria, es decir, acceso al mismo Dios Uno y Trino o al comportamiento Trinitario de Dios en nosotros.

## **2. La naturaleza de la unidad divina, revelada de modo trinitario, creadora de comunión**

Se afirma la presencia de la Trinidad en el tiempo y del tiempo en la Trinidad, como una reciprocidad necesaria que permite experimentar la presencia Trinitaria en la Historia“. Esto es lo que nos hace ver a la Iglesia, como una Iglesia que vive plenamente la Historia, porque experimenta el comportamiento Trinitario de Dios, en el tiempo y en cada hombre. Porque verdaderamente “Dios se comporta con nosotros de manera Trinitaria, y ese mismo comportamiento Trinitario para con nosotros es no sólo una imagen o una analogía de la Trinidad eterna, sino que es ésta misma, comunicada de manera libre y graciosa”<sup>13</sup>.

Pues cada una de las tres divinas personas se comunica al hombre ella misma en su carácter propio personal y en su diversidad por una gracia libre; y esta comunicación Trinitaria es el fundamento ontológico-real de la vida de la gracia en el hombre y de la contemplación inmediata de las personas divinas. Es evidente que esta comunicación de las personas divinas tiene lugar gracias a la relación que se da entre ellas.

\* Expresión utilizada por el teólogo FORTE, Bruno al emitir una definición de Iglesia. (Ecclesia inter Tempora). En: La Iglesia Icono de la Trinidad. Op. Cit., p. 23.

\*\* Razón teológica por la cual FORTE, Bruno dedica una obra titulada precisamente: La Trinidad como Historia. Salamanca: Sigueme, 1988. p. 9.

<sup>13</sup> RAHNER, Karl. El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la Salvación. En: FEINER Johannes y LOHRER, Magnus. Misterium Salutis. Madrid: Cristiandad, 1969. V.2-1, p. 380.



Igualmente, esto nos hace pensar que estas tres comunicaciones lo son del Dios único en la forma relativa triple en la que subsisten. Por eso, es necesario acentuar, que lo que se comunica o se revela es precisamente el Dios personal Trinitario. Igualmente, la comunicación que se hace a la criatura por pura gracia, tiene lugar y encuentra su razón en las relaciones o comunicaciones de las personas y en la forma intradivina de las dos comunicaciones de la esencia divina del Padre al Hijo y al Espíritu.

Ahora bien, ese Dios personal que se revela de modo Trinitario se comunica al hombre y a los hombres, como expresión total de sí mismo: Dios se comunica como expresión absoluta de sí mismo y como don absoluto del amor. Y esta comunicación suya es verdaderamente comunicación de sí mismo, esto es, Dios no sólo hace participar a su criatura *de sí* al crear y donar mediante su causalidad eficiente todopoderosa realidades creadas y finitas, sino que en una causalidad cuasi formal se da realmente y en el sentido más estricto de la palabra a sí mismo<sup>14</sup>.

Lo anterior hace patente que la comunicación de Dios al hombre es una comunicación libre y graciosa, pues al darse a sí mismo contemplamos la donación de la gracia total del Dios Trino. Esto hace definir y expresar de modo más claro que esta comunicación e interrelación de personas en el Dios personal Trinitario, hace, crea y celebra desde ya, y desde su propia naturaleza, la verdadera comunión.

La verdadera unidad está dada por una relación dinámica de comunicación. Esta eterna comunicación o interrelación, en las personas divinas, la conocemos como *perijôrésis*. La *perijôrésis* tiene una doble significación. La primera, en sentido pasivo, que indica que cada persona divina contiene a las otras. En el sentido activo, indica que cada persona divina interpreta a las otras, y recíprocamente. Se comunican desde su ser personal dándose plenamente<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> RAHNER, Karl. El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación. Op. Cit. p. 381.

<sup>15</sup> BOFF, Leonardo. La Trinidad, la sociedad y la liberación. Madrid: Paulinas, 1987. P. 167-170.



Es la misma comunicación y reciprocidad donativa la que hace, desde una experiencia dinámica, la comunión, pues se descubre progresivamente el actuar del Dios personal Trinitario, creando consecuentemente distintas y siempre nuevas situaciones que demuestra la unidad en sí.

Aún más, en esta misma interrelación o comunicación de personas, cada persona se vuelca a la otra, no guardan nada para sí. Esta característica hace que conserven su propiedad personal, pero a la vez que se encuentren en total referencia al otro<sup>15</sup>. Esta experiencia comunal de la *perijôrésis* o mutua compenetración sólo puede ser comprendida desde el ámbito del amor compartido.

Esta relación de personas se da con tal intensidad que comparten una misma esencia o sustancia<sup>16</sup>. Ninguna persona es inferior a otra, distintas de sí pero no desemejantes<sup>17</sup> en su ser relacional<sup>18</sup>. Tanto así

\* "La comunión es algo más, es comunicación profunda del ser personal que se revela a otro, se muestra como es y quiere encontrar a los otros como son... La comunión es el encuentro de personas que se dan unas a las otras, pero desde la íntima realidad de un punto que es irrepetible y que diferencia a las personas mismas. La comunión no "disuelve" las personas como el azúcar se disuelve en el café; la comunión no anula las diferencias de las personas entre sí; el Padre no es el Hijo, ni éste, el Espíritu, ni éste, ni el Padre ni el Hijo. Pero precisamente porque desde ese núcleo del ser personal –por lo tanto distinto de otras personas– brota la donación y la entrega; el deseo de querer ser totalmente para el otro constituye la hermosa realidad de la comunión. La comunión Trinitaria expresa el misterio de vivir cada persona en las otras por la presencia que el amor hace posible que el amado y el amante estén uno dentro del otro". ANTONCICH, Ricardo. Las proyecciones de la comunión. Bogotá: Celam, 1999. p. 13-15.

\* "Las personas de la Trinidad comparten la misma divinidad o esencia divina. San Basilio hizo énfasis en la distinción, un Dios de una Ousia y tres hipóstasis. Entendía por Ousia, la esencia divina y por hipóstasis la forma particular de cada persona. Ousia dice a hipóstasis la misma relación que lo común a lo particular. Cada uno de nosotros tiene parte en la existencia por el término común de Ousia y es tal o cual por sus propiedades particulares. De la misma manera, en la cuestión que tratamos, el término común es Ousia, como bondad o divinidad o cualquier atributo parecido, mientras que hipóstasis la contemplamos en la propiedad especial de Paternidad, Filiación o el poder de Santificar". BASILIO, San. Carta 214, citado por QUASTEN, Johannes. Patrología. Madrid: BAC, 1968. V.2, p. 240.

"...es imprescindible mantener el Dios único y profesar las tres hipóstasis, cada una de ellas con sus propiedades". Fuga n 38. En: GREGORIO NACIANCENO, San. Fuga y Autobiografía. Madrid: Ciudad Nueva, 1997. p.65.

\*\* "...hay una sola naturaleza divina y una única potencia, que se halla unitariamente en las tres personas y las abarca en forma separada. No hay desigualdad en cuanto a sus esencias o naturalezas... Es una naturaleza unida e infinita para tres seres

que la comunicación que nos hace el Dios relacional y Trinitario, viene siendo autocomunicación en la que está ahí el Dios que se nos abre como verdad que se expresa a sí misma y como una capacidad de disponer que obra libremente en la historia; y es autocomunicación en la que el Dios que se comunica está produciendo en el que lo recibe la aceptación amorosa de su comunicación. En otras palabras, la autocomunicación como disposición personal del Dios relacional, es la comunión en sí, la verdadera unidad, de donde se descubre la fuente originante de la unidad de la Iglesia.

“La afirmación quizás más trascendental del cristianismo sea ésta: en el principio no está la soledad del uno, sino la comunión de tres personas eternas, Padre, Hijo y Espíritu Santo; en el principio rige la comunión. Esta comunión constituye la esencia de Dios y a la vez la dinámica concreta de cada ser de la creación”<sup>17</sup>.

Y evidentemente es así, prima la comunión, entendida como la esencia de Dios. Comunión que está en el corazón de Dios personal Trinitario. Unidad divina que como hemos dicho anteriormente: “acontece en y por las tres personas, o mejor dicho, aquello que es realizado en y por las tres personas en común, cada una de manera distinta”<sup>18</sup>. Realizando en comunidad algo unitario que por su naturaleza es Comunión, aunque intervenga la acción pluralista de las personas. Ciertamente esto, hace afirmar que: “...Si la unidad de Dios es la más perfecta, esto significa que la misma, en cuanto unidad, implica necesariamente de manera perfecta la pluralidad”<sup>19</sup>.

Pues cada una de las partes, -referido este término a las personas-, con su naturaleza propia o propiedad, forman el todo y único orden comunal, acentuándose la presencia tripersonal o pluralidad en la

---

infinitos. Considerados separadamente, como Padre e Hijo, como Hijo y Espíritu Santo, en cuanto que en cada uno se mantiene su peculiaridad, cada uno de ellos es Dios... Son tres por la igualdad en la sustancia, son Dios por su única soberanía...”. Hom. 40, n.41 En: GREGORIO NACIANCENO, San. Homilías sobre la Natividad. Madrid: Ciudad Nueva, 1992. P. 142-143.

<sup>16</sup> BOFF, Leonardo. La Trinidad, la sociedad y la liberación. Op. Cit., p. 167-170.

<sup>17</sup> BOFF, Leonardo. Trinidad. En: ELLACURIA, Ignacio y SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis*. Madrid:Trotta, 1990. V. 1, p.513.

<sup>18</sup> GRESHAKE, Gisbert. El Dios Uno y Trino. Barcelona: Herder, 2001. p. 229.

<sup>19</sup> Ibid., p. 246.

unidad perfecta, por cuanto el comportamiento de Dios es Trinitario y ese “Dios tripersonal sale al encuentro en la historia de la salvación como Padre, Hijo y Espíritu”<sup>20</sup>.

Identificamos así una experiencia de pluralidad, cada persona desde su forma particular o hipóstasis, desde su propiedad especial demuestra su acción fecunda que construye la comunión misma. Es, pues, una participación Trinitaria: “El Padre su condición paternal, el Hijo su filiación y el Espíritu Santo su condición de amor”<sup>21</sup>. Demostrando de esta manera y haciendo visible que “la Trinidad está abierta hasta al punto de que toda creación puede unificarse en ella”<sup>22</sup>.

Ahí precisamente está el sentido de toda experiencia comunal, en el descubrimiento de una plena consciencia que a partir de la Santísima Trinidad toda la creación puede unificarse en ella\*. “Con el Padre, origen fontal de la salvación, con Jesucristo, viéndose ministro suyo, y con el Espíritu, como instrumento”<sup>23</sup>.

Solo así, desde una experiencia Trinitaria inserta en el mismo corazón del Dios Trino, vivimos la comunión. Así lo ha descubierto, estudiado, reflexionado, profesado y evidenciado la Iglesia de todos los tiempos y del tiempo en la Trinidad, y en ella encuentra su razón y fundamento al concretar nuevos modelos eclesiológicos que crean y expresan la comunión divina en los distintos acontecimientos eclesiales y en los distintos espacios y escenarios de la comunión.

“No adoramos y confesamos a un solo Dios como solitario; ni que el mismo que sea para si mismo Padre, ese mismo sea también Hijo”. “Si alguno no confiesa al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo como tres personas de una sola sustancia, virtud y potestad, como enseña la Iglesia católica y apostólica, sino que dice no haber más que una sola y

<sup>20</sup> SCHEFFCZYK, Leo. Trinidad. En: Secretariado Trinitario, 1979. p. 29.

<sup>21</sup> SILANES, Nereo. El Don de Dios. Salamanca: Secretariado Trinitario. 1976. p.294.

<sup>22</sup> MOLTMANN, Jurgen. Trinidad y reino de Dios. Salamanca: Sígueme, 1986. p. 111.

\* “Dispuso Dios en su sabiduría revelarse así mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres por medio de Cristo tienen acceso al padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. ( DV 2)”.

<sup>23</sup> GAMARRA, Saturnino. El ministerio Sacerdotal en el reciente Magisterio de la Iglesia. En: AA.VV. Ministerio Sacerdotal y Trinidad. Op. Cit., p. 171.



solitaria persona, de modo que el Padre sea el mismo que el Hijo, y el mismo sea también el Espíritu Santo, como dijeron Sabelio y Prisciliano, sea anatema”<sup>24</sup>.

Así lo ha expresado la Iglesia peregrina, *-Ecclesia inter tempora* reconociendo su nexo espiritual y real con la Trinidad. Una Iglesia en camino hacia una unidad más amplia, y por ende, con una espiritualidad propia que le lleva a discernir e identificar al mismo tiempo, los elementos co-creadores de la comunión, así como todo aquello que atenta contra la comunión viva de la Iglesia; todo lo que divide, separa, niega y presenta un rostro afeaciente de la Iglesia, negando el rostro resplandeciente del verdadero amor intradivino que crea la unidad visible. “Nuestro Dios, en su misterio más íntimo, no es una soledad, sino una familia. Pues lleva en si mismo la paternidad (Padre), la filiación (Hijo) y la esencia de la familia que es el amor; este amor en la familia divina, es el Espíritu Santo”<sup>25</sup>.

En la literatura Joanea, el autor sagrado nos dice que Dios es amor. Él, es el amor mismo. Así el amor de la familia Trinitaria es el Espíritu Santo y este amor es el que hace y da lugar a la unidad. ¿Qué es lo que en la suma y bienaventurada Trinidad conserva aquella unidad, sino la caridad?. Ley es caridad, y la ley del Señor, pues contiene y enlaza en algún modo la Trinidad en la unidad con el vínculo de la paz”<sup>26</sup>. Esta unidad que se traduce como comunión, es fruto precisamente del amor o caridad como lo expresan y lo han evidenciado precisamente los Santos de la Iglesia, testimonio preclaro del amor sin medida de Dios en ellos y por ende de ellos hacia Dios, dando primacía al amor primero de Dios.

Este nexos del hombre de todos los tiempos, viene dado precisamente por el misterio de amor que comunica la familia Trinitaria. Han descubierto que es un amor volcado, sin medida y sin reservas. Es el

<sup>24</sup> Cfr. Fórmula de Dámaso, Dz 15. 150 y 321.

<sup>25</sup> CELAM. Discurso del Papa Juan Pablo II dirigido a los Obispos Latinoamericanos reunidos en la ciudad de Puebla, México, el 28 de Enero de 1979. En: Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. Conferencias generales del Episcopado Latinoamericano. Bogotá: Celam, 2001. p. 276.

<sup>26</sup> Libro del Amor de Dios. n.35. En: BERNARDO, San. Obras completas. Madrid: BAC, 1955. V.2, p.771.



amor total, a Dios total, que se dona de modo total. Lo que nos hace percibir a ciencia cierta, que el todo está en la Trinidad. Ella es la totalidad del amor y esa dimensión englobante del amor, se percibe en la misma unidad y relacionalidad de personas. “El Padre está todo en el Hijo y todo en el Espíritu Santo. El Hijo está todo en el Padre y en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo está todo en el Padre y en el Hijo. Nadie precede al otro en eternidad o excede en grandeza o sobrepasa en poder”<sup>27</sup>. Son, desde luego, expresiones personales de amor total intradivino, pero que se hace explícito, real, exteriorizante, que se comunica, y crea siempre nuevas expresiones de amor, que apuntan y alimentan constantemente la relacionalidad, interrelacionalidad, la unidad, comunicación, autocomunicación o comunión.

Desde la primera palabra creadora, comunicada en el soplo viviente del Padre, fue el amor el que penetró<sup>\*</sup>, con toda su energía en el corazón del hombre. Lo que nos hace interpretar claramente que las proyecciones de comunión parten del Dios Trinitario, fuente y llegada de todo amor; y las que surgen del corazón humano, son respuestas a las iniciativas permanentes de Dios.

Ahora bien, es necesario acentuar que, además de conocerse, la donación intradivina de las personas y el amor preeminente se manifiesta como una capacidad amante total entre ellas; con tal fuerza de amor, ese mismo amor es comunicado a nosotros en el tiempo o historia. “Porque el Padre se nos da también a nosotros como Padre; es decir, por el hecho de ser esencialmente en sí, se expresa a sí mismo, y de esta forma nos comunica al Hijo como apertura propia y personal de sí mismo, y el Padre y el Hijo (éste, recibiendo del Padre), en cuanto que se afirman en el amor, inclinándose hacia si mismos y encontrándose en si mismos, precisamente así, como aceptados con amor, se comunican, esto es, como Espíritu Santo”<sup>28</sup>. Tal es la afirmación y aceptación de amor de la familia Trinitaria, que se ha dicho: El Hijo y el

<sup>27</sup> BERDUGO C., Ana de Dios. La Santísima Trinidad, fuente de comunión. En: vínculo. Bogotá. Vol.32, No. 138 (ene - mar 2000); p.15.

<sup>\*</sup> San Pablo observa la preeminencia del amor, cuando dice: El amor lo invade todo, lo penetra todo... (1 Cor 13).

<sup>28</sup> RAHNER, Karl. El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación. Op. Cit., p.380.

Espíritu Santo son las dos manos del Padre, por las que nos toca, nos abraza y nos modela a su imagen y semejanza<sup>29</sup>.

Somos comunión porque somos imagen y semejanza de Dios. Y estamos llamados a entrar en comunión porque no tenemos mejor alimento que hacer la voluntad de Dios. Por eso, este mundo de avances vertiginosos no llegará a realizarse plenamente, mientras no reconozca en lo más profundo de su ser, el sello de la comunión con el que Dios Padre marca a todas sus creaturas. El individualismo reinante no tiene futuro: el futuro de la historia solo se llama comunión.

## 2.1. *El Padre que se dona y comunica, crea la Comunión*

En las tradiciones bíblicas se llama *Padre* a Dios tanto en sentido metafórico, para expresar la benevolencia y solicitud de su señorío, como en sentido propio, para indicar su relación con su Hijo *unigénito* y *primogénito*. El Símbolo Apostólico da a Dios dos veces el título de *Padre*: la primera refiriéndose al *Todopoderoso, creador del cielo y la tierra*; la segunda al hablar de la exaltación de Jesucristo, el Hijo entregado por nosotros, *a la derecha de Dios, Padre Todopoderoso*. El Antiguo Testamento aplica pocas veces a Dios el título de *Padre*. Cuando lo hace, emplea el término como sinónimo de *Señor* y expresa con él la relación de Israel con su Dios, al que confiesa como creador del mundo, Señor de la historia y Dios de la alianza que ha elegido a Israel (Dt 32,6; Is 63,16; Jr 31,9). En cuanto Señor, Dios actúa *paternal* y *maternalmente*, sobre todo en Israel, su *hijo primogénito* (Ex 4,22)<sup>30</sup>.

Ahora bien, el Padre ha realizado en nosotros una aproximación a través de Cristo, para que por medio de su filiación, e incorporados a ella por el don de vivir nuestra propia filiación, lleguemos al Padre de Jesús y nuestro Padre. Filiación que nos hace también profundamente hermanos de todos los miembros de la humanidad. Pues no hay fraternidad sin un Padre común; y es precisamente la paternidad de Dios la

<sup>29</sup> IRINEO DE LION. Libros Quinque Adversus Haereses. Contra los herejes. IV,20, 1, 15-23; IV, 63,1. En: GROSSI, Vittorino Et al. La Trinidad en la Tradición Pretrinitaria. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1963. p. 125.

<sup>30</sup> MOLTSMANN, Jürgen. El Padre maternal, Patricipacionismo Trinitario. En: Concilium. Madrid. Vol. 17, No. 163, 1981. p. 381,383.

que nos lanza a la fraternidad o comunión con todos los que han recibido de Dios el don de la vida.

Jesús, segunda persona de la Santísima Trinidad, es el camino. El es camino. Sin embargo, no se pone a sí mismo como meta. Él, quiere revelarnos al Padre de las misericordias. Por tanto, la concepción Trinitaria del Padre tiene su expresión en estas palabras: “Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar” (Mt 11,27).

De igual manera, la teología joánica acentúa la unidad exclusiva del Padre y el Hijo: “Quien me ve a mí está viendo al Padre” (14,9), pues “Yo y el Padre somos uno” (10,30). Por eso, la virtud teologal que hemos considerado ha sido la caridad. El Padre, entonces, es el origen del amor y el término del amor, a quien tenemos acceso por medio de Jesucristo. “Solo en referencia al Hijo, es ‘Padre Nuestro’, se le podrá llamar también, con la libertad del espíritu de filiación, ‘Abba’, Padre querido”<sup>31</sup>.

La condición filial es la que nos hace clamar: Padre Nuestro, Padre del amor, reconociendo la capacidad total de amar en su condición paternal: “Si Dios se hace *Padre Nuestro* a través del Hijo y por amor a él, sólo podremos llamarle *Abba, querido Padre*, en el Espíritu de la filiación, es decir, en el espíritu de la libertad (Rom 8,15; 2Cor 3,17)”<sup>32</sup>. Esta condición filial es la que nos hace sentir, desde lo más recóndito de la experiencia espiritual, unitaria, hijos en el Hijo. Pero al mismo tiempo esta condición filial, es la que nos hace reconocer el amor volcado, expresado, comunicado y desmedido de un Padre, que como lo hemos dicho, ama con amor total a la humanidad total en su condición filial. El es y será para nosotros un Padre y nosotros, somos y seremos sus hijos. En este sentido, volvemos en nuestro tiempo y en nuestra historia al nexo de Israel con su Dios. Yo seré para ustedes un Padre y ustedes serán mis Hijos.

460

\* “Por Jesucristo tenemos acceso a la realidad tripersonal del único Dios verdadero”. ANTONCICH, Ricardo. Las proyecciones de la comunión. Op. Cit., p.14,15.

<sup>31</sup> MOLTSMANN, Trinidad y Reino de Dios. Op. Cit., p. 180.

<sup>32</sup> MOLTSMANN, Jurgén. El Padre maternal, Patripacionismo Trinitario. Op. Cit., p.384.

El Padre, por su paternidad<sup>\*</sup> quiere ser eso “Padre” para el Hijo. Un Padre que comunica su infinita perfección al Hijo. Y un amor tan perfecto y pleno que es Amor en persona o persona<sup>\*\*</sup> de amor<sup>33</sup>. Desde luego, las proyecciones de la comunión nacen primero en Dios, desde su paternidad para con el Hijo. “Debe, por lo tanto, reservarse al Padre la dignidad de principio, como quien es Padre y progenitor”<sup>34</sup>. Así como se evidencian los estados del Hijo y del Espíritu, uno en cuanto Hijo y Verbo; otro en cuanto Espíritu que procede y permanece, en este mismo sentido, se acentúa pues, el estado del Padre como principio.

“El Padre es mayor<sup>\*\*\*</sup> en cuanto de El procede el ser igual y el existir de los seres iguales a El...”<sup>35</sup>. El es el que crea, el progenitor, el principio. De El nace la comunión. Pero esta donación de sí y este gran don se nos da a nosotros –hijos en el Hijo- como tarea, llamados a proyectar desde nosotros una comunión que nos envuelve en un movimiento con los hermanos, hacia Dios nuestro Padre y nuestra meta. Realidad tan certera, que está puesta de manifiesto en los espacios eclesiales de la comunión: Uno de ellos es la experiencia celebrativa, la liturgia como lugar teológico de la comunión, específicamente la liturgia eucarística o comunión, que está del todo consagrada y dedicada al Padre. Esto lo ponemos en evidencia cuando recitamos en distintos momentos de la experiencia comunal-celebrativa, palabras

\* “Su paternidad se define exclusivamente por su relación con el Hijo. De ahí que tal paternidad sólo se manifieste en la historia del Hijo y no se experimente sino en la comunión con el Hijo mediante el Espíritu, que es el Espíritu de la filiación”. MOLTSMANN, Jürgen. El Padre maternal, Patriciónismo Trinitario. Op. Cit., p. 384.

\*\* “Decimos que las personas se aman. En este caso, el Padre y el Hijo se aman. En Dios no hay “actos” de, sino “persona” de amor, porque nada que no sea personal habita en el misterio de la vida divina. Nuestros “actos humanos de amor” son actos en el tiempo; ninguno de ellos nos expresa totalmente como personas. El Padre y el Hijo pueden expresarse en el amor mutuo totalmente como personas distintas y al mismo tiempo unidas. Este mutuo amor es pues, personal, y se llama el Espíritu”. ANTONCICH, Ricardo. Las proyecciones de la Comunión. Op. Cit., p. 16.

<sup>33</sup> SILANES Nereo. El Don de Dios. Op. Cit., p. 99.

<sup>34</sup> Fuga n.38 En: GREGORIO NACIANCENO, Fuga y Autobiografía. Op. Cit., p. 64.

<sup>\*\*\*</sup> “Considerado como <<Dios Señor>>, el Padre no puede sufrir, pues todos dependen de él, mientras que él no depende de nadie. Sin embargo, considerado como <<Padre del Hijo>>, el Padre comparte apasionadamente el destino del Hijo: cuando sufre el Hijo, sufre con él el Padre. El Hijo procede de él, pero también él depende del Hijo, ya que los dos son uno en su amor. Por consiguiente, ninguno puede existir sin el otro”. MOLTSMANN, Jürgen. Op.cit. p. 382.

<sup>35</sup> Hom 40, n.43. En: GREGORIO NACIANCENO. Homilias sobre la Navidad. Op. Cit., p.145.

tan dicientes que constituyen el espíritu y cuerpo unitario de la Celebración: Santo eres en verdad Padre...; Santifica, Oh Padre estas ofrendas... ; Así pues Padre al celebrar este sacrificio...; Te pedimos Padre que esta víctima de reconciliación..., reconociendo allí y en cada espacio de la comunión, la unión espiritual y física que refleja la comunión que abarca el movimiento de hermanos que tiene su punto de referencia en Dios nuestro Padre y fin último.

Ahora bien, el Padre eterno que nos amó hasta el extremo y nos ama con amor total, reveló el extremo de su amor en el sacrificio de Cristo. Misterio que revela además la sensibilidad del Padre y su imagen paternal que responde al sufrimiento de su Hijo Jesús. En este misterio se exalta el amor sin medida, expresado en el dolor por amor o amor por el dolor sufrido. Es un amor que duele o un dolor que ama. En otras palabras, es un amor que llega hasta las últimas consecuencias. "El ser eterno de Dios se revela en el Gólgota... Es Dios, sí; pero no el Todopoderoso, sino el Dios Padre, con la congoja de un Padre y la impotencia de un Padre, en las que late la fuerza del amor: un Dios admirable, doliente, crucificado"<sup>36</sup>.

De esta manera se puede deducir que la agonía de Cristo, representa la angustia mortal de Cristo, pero al mismo tiempo refleja en ella, el dolor infinito de su Padre. Dios, así, se revela como doliente. Cobija todo dolor con el dolor de su inmensidad. "El dolor del Padre no se identifica con el sufrimiento del Hijo, pero responde a ese sufrimiento. Nuestra liberación del dolor y nuestra redención del sufrimiento surgen del sufrimiento de toda la Trinidad: de la agonía del Hijo, de la congoja del Padre y de la paciencia del Espíritu"<sup>37</sup>. Dios desde su eternidad por amor a nosotros responde a nuestros dolores temporales como a sus hijos que somos, y nuestra redención es fruto de su amor volcado a nosotros, desde su congoja amorosa. Lo que es divino y excelente es ese amor, no el poder, la superioridad, la omnipotencia, sino el amor evidenciado<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> MOLTSMANN, Jürgen. El Padre maternal, Patripacionismo Trinitario. Op. Cit., p.387. Similar es la concepción paulina cuando habla de la diversidad de miembros, pero un solo cuerpo: "Si un miembro sufre, todos los miembros sufren por él. Si un miembro recibe honores, todos los miembros comparten su alegría". (1 Cor12, 26).

<sup>37</sup> MOLTSMANN, Jürgen. El Padre Maternal y Patripacionismo Trinitario. Op. Cit., p. 388.

<sup>38</sup> Ibid.

Esta dimensión permite al hombre vivir inclusive en una continua relación filial. No es tampoco vivir bajo Dios, sino con él y en él. Es decir, compartir al mismo tiempo la congoja y el gozo de Dios. La revelación del Padre doliente, permite a los hombres de todos los tiempos, entender sus sufrimientos en Dios y compartir con el mundo el dolor de Dios. Lo que nos hace contemplar una experiencia de unidad recíproca, es asociar nuestros sufrimientos en Dios y acercarnos al dolor del prójimo, manifestando el dolor o congoja de Dios como Padre nuestro. Esta es una verdadera experiencia de unidad, de comunión propiamente dicha.

## **2.2. *El Hijo de Dios y su resurrección, fundamento de la unidad***

La persona de Jesucristo, en medio de la historia es como un punto de convergencias de lo divino y lo humano. Por Cristo, con El y en El se dan unidos lo divino y lo humano, como una anticipación de la vocación de toda la humanidad. La vocación a la unidad, como realización del sueño del Padre: Para que todos sean uno...; y naturaleza de todo hombre que no está llamado a vivir aisladamente sino en sociedad o comunión, y a su vez, con la conciencia de estar haciendo su camino hacia la Trinidad eterna, como destino escatológico de la Iglesia peregrina.

Ahora bien, todo lo que nosotros hagamos como proyección de la comunión, tiene en Cristo la certeza de la llegada a su fin. Él ha hecho posible para nosotros la verdadera comunión de lo humano y lo divino; y en consecuencia, es el camino, como hemos dicho, por donde nos llega todo el amor del Padre y por donde nuestro amor de hijos llegará a su término. Esta comunión verdadera que nos hace Jesús de lo humano y lo divino es la donación total de sí, su muerte y su resurrección. Cuando el Hijo de Dios, desde su sufrimiento, desde su agonía en la cruz, "...comparte la congoja y el gozo de Dios. Ha llegado a ser 'uno' con Dios"<sup>39</sup>.

Solo así, podemos comprender que la fuente de la unidad es el mismo sacrificio de Cristo que une a la congoja divina del Padre, su

<sup>39</sup> MOLTSMANN, Jürgen. El Padre maternal, Patripacionismo Trinitario. Op. Cit., p. 389.

sufrimiento humano\*. Así también, todos los hombres unen su experiencia dolorosa al Dios paternal y se unen entre sí, por el dolor. El dolor y el sufrimiento unen desde el plano humano hacia la divinidad. He aquí la fuente de la verdadera unidad: El sufrimiento de Cristo en Dios; de los hombres en Cristo; y la congoja del Padre que responde a todo sufrimiento humano. “La ‘ vida en Dios’ comienza con el reconocimiento del crucificado y el seguimiento, en el que cada cual carga con su cruz”<sup>40</sup>.

La unidad viene determinada precisamente por el sacrificio de Cristo en la cruz. La cruz se convierte y ha sido desde la hora de la redención la fuente de la unidad. La cruz que pocas veces queremos abrazar y que quisiéramos concebir muchas veces aisladamente de la naturaleza propia de una verdadera Espiritualidad de Comunión. De donde llegamos a concluir, que no es posible esclarecer la dinámica de una Espiritualidad de Comunión, sin hacer presente el valor del sacrificio de Cristo en la cruz. “El escándalo de la cruz sólo se hace superable para el creyente como acción del Dios Trino”<sup>41</sup>.

Se trata evidentemente de un único movimiento que surge en el centro de la Trinidad y que se manifiesta en el Gólgota. Por esta razón, el teólogo Moltmann habla “del sufrimiento de toda la Trinidad: de la agonía del Hijo, de la congoja del Padre y de la paciencia del Espíritu”<sup>42</sup>. Pues es aceptable el misterio de la cruz y superable para todo cristiano, desde esta óptica Trinitaria, por estar en el centro y corazón de la Trinidad. Por eso, “Es esencial a la visión cristiana\* de la comunión reconocerla ante todo como don de Dios, como fruto de la iniciativa divina cumplida en el misterio pascual”<sup>43</sup>.

\* Una apreciación acertada del misterio del dolor encontramos en la Carta encíclica Salvifici doloris del Papa JUAN PABLO II.

<sup>40</sup> MOLTSMANN, Jürgen. Ibid.

<sup>41</sup> BALTHASAR, Hans Urs Von. El misterio pascual. En: FEINER Johannes y LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*. Madrid. Cristiandad, 1969. V. 3-2. p.233.

<sup>42</sup> MOLTSMANN, Jürgen. El Padre maternal, Patripacionismo Trinitario. Op. Cit., p.388.  
\* “...la identidad cristiana, tiene su fuente en la Santísima Trinidad, que se revela y se autocomunica a los hombres en Cristo, constituyendo en El y por medio del espíritu la Iglesia como el germen y el principio de ese reino”. (PDV 12).

<sup>43</sup> CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE. Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión. En: *L'Osservatore Romano*, Vaticano (19, Jun., 1992); p.7.

Evidentemente, la comunión es don del Dios personal Trinitario, así lo hemos afirmado en este apartado sin obviar que es garantía de esta comunión, el sacrificio redentor y unitario de Jesucristo. De hecho, “la índole comunitaria se perfecciona y se consume en la obra de Jesucristo”<sup>44</sup>. Él, el Hijo de Dios, vivió y murió después de su sacrificio en la cruz para que la humanidad entera se hiciera familia” de Dios, comunión, vida en Dios, en la que la plenitud de la ley sea el amor, naturaleza de la verdadera comunión. De hecho, “La confesión Trinitaria, que es el contenido absolutamente propio y original de esta fe, no es más que la explicitación de lo que se nos ha dado en el misterio pascual; el acontecimiento de la muerte y resurrección del Señor es el lugar de la fe Trinitaria”<sup>45</sup>. Esto por cuanto, no sólo el sacrificio redentor de Cristo, su muerte, es fuente de la unidad Trinitaria, sino que también su resurrección, es un acontecimiento revelador de la Trinidad que de antemano señala el destino escatológico de la Iglesia peregrina, como vida perenne en el amor y de amor.

Así pues, la Espiritualidad de Comunión entendida como vida en la Trinidad, exige una comunión de amor que se transforma en comunión con los demás, abrazando y contemplando en todo momento: la congoja del Padre, el valor del sacrificio redentor de Cristo y las mociones del espíritu Santo.

### **2.3. El espíritu santo manifiesto, crea la unidad**

La manifestación de Dios en la historia, en el tiempo, incluye una tercera realidad personal. Es decir, una tercera persona. Los seguidores de Jesús apreciaron esta realidad y confesaron que existe una realidad divina en consonancia con el Padre y el Hijo. Tal realidad fue la que les hizo comprender, recordar y mantener el encuentro perenne con Jesús post-pascual’.

<sup>44</sup> KASPER, Walter. La Iglesia como comunión: un hilo conductor en la eclesiología del Vaticano II. En: *Communio*. Madrid. Vol 13 (ene-feb. 1991); p.53.

“La unión de la familia humana mucho se robustece y complementa con la unidad de los hijos de Dios fundada en Cristo” (GS 42,43).

<sup>45</sup> FORTE, Bruno. La Trinidad como historia. Op. Cit., p.29.

“El acontecimiento de pascua revela la historia del Espíritu; en él el Hijo se ofreció al Padre en la hora de la cruz (cfr. Heb 9,14), cuando <<entregó el Espíritu>> (Jn 19,30) como supremo cumplimiento del amor; en él el Padre le dio al crucificado la plenitud de vida, resucitándolo y reconciliando consigo al mundo en el Resuci-

Así como Jesús sale al encuentro de las muchedumbres para manifestar que Dios es Padre e Hijo, sale también el Espíritu –tercera persona-, al encuentro de todos los hombres y mujeres del tiempo. De esta manera, podemos concretar que esta manifestación personal de Dios, es un Dios muy cercano a nosotros por su Espíritu.

“Por lo mismo que el Espíritu Santo es, en el interior de la Trinidad, una persona en dos personas, se manifiesta en la economía de la salvación como ¡Una persona en muchas personas! Su propiedad personal es unir personas, tanto en la vida Trinitaria como en la economía de la salvación”<sup>46</sup>. Su manifestación es personal y lo propio de su ser personal es la unidad. Unir ad-intra y ad-extra las personas.

“Así pues, el Espíritu es aquel que abre el mundo de Dios al mundo de los hombres y la historia humana a la historia Trinitaria, y al mismo tiempo Aquel que une a los dos mundos y consigue la unidad de los hombres en el amor del Padre y del Hijo”<sup>47</sup>. Por eso, la unidad de todos los que forman la comunidad, querida por Cristo, no es solo fruto de la conexión interna de sus miembros, sino también de la presencia actual del Espíritu Santo, que difunde la caridad divina en todos, en el tiempo.

El Espíritu es la visibilización del amor de Dios entre los hombres. No solo como un hecho pretérito; sino sobre todo como una realidad que se reitera vitalmente y sin interrupción, y que en todos los tiempos

---

tado (cfr., por ejemplo, Rom 1,4). Estas dos funciones del Espíritu, abrir el mundo de Dios al mundo de los hombres hasta hacer posible la entrada del Hijo en el destierro de los pecadores, y unificar lo dividido, como sucedió en la hora de la reconciliación pascual, vuelven a encontrarse en toda la historia de la salvación. El Espíritu (ruah) es ya en el AT principio de vida, que abre a lo nuevo y forma la unidad del proceso vital, en cuanto que viene del Dios vivo. (cfr. Gén 1,2; Sal 33,6;104,29s; Sab 1,7; 7,22) FORTE, Bruno. La Trinidad como historia. Op. Cit., p.115.

\* “El Espíritu se manifiesta de modo particular en la Iglesia y en sus miembros; sin embargo, su presencia y su acción son universales, sin límite alguno ni de espacio ni de tiempo... La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones. En efecto, el Espíritu se halla en el origen de los nobles ideales y de las iniciativas del bien de la humanidad en camino...” (RM No.28).

<sup>46</sup> MÜLHEN, Heribert. El Espíritu Santo en la Iglesia. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1974. p.255.

<sup>47</sup> FORTE Bruno, La Trinidad como historia. Op. Cit., p. 117.



y en cada momento está creando vitalidad, comunidad de vida, unidad de vida, porque “El Espíritu no solo crea una Iglesia comunitaria, sino una humanidad en comunión”<sup>48</sup>.

Este Espíritu es capaz de suscitar la unión de todos las personas en el mundo y en un mismo espíritu fraterno que humaniza al hombre y le hace vivir en comunión; le hace consciente de su humanidad; que necesita, comunicación, interrelación, comunión. Una humanidad que siente desde su ser humano, la moción interior del Espíritu que inhabita en el hombre y que le mueve a actuar en comunión con los demás y con la familia Trinitaria como la verdadera comunidad. “Como comunidad que posee al Espíritu, es decir, como comunidad que se constituye como tal justamente por estar sus miembros inhabitados por el mismo Espíritu”<sup>49</sup>.

De hecho la comunidad constituida como tal, es un fruto del gran pentecostés, de la efusión del Espíritu. La experiencia de los íntimos de Jesús, es una experiencia de plenitud. Todos quedaron llenos de Espíritu Santo. Esto es, llenos del amor de Dios. Llenos del mismísimo Dios.

“Al traducir la presencia del Espíritu Santo en el hombre, en términos de inhabitación, indica él la intimidad a que Dios se digna invitar al hombre desplegando toda su capacidad de amar”<sup>50</sup>. Ahora bien, cuando este Espíritu se da al hombre, le inflama en amor de Dios y del prójimo, pues El es el amor. Inhabitar en el hombre significa amarle y por ende, proporcionarle en la línea del amor.

Así pues, nos damos cuenta que el Espíritu que inhabita en el corazón del hombre, no solo inhabita, sino que esta inhabitación es presencia real. Es decir, que “habita verdaderamente en la Iglesia y en los corazones de los fieles como un templo (1Cor 3,16;6,19) y en ellos ora y da testimonio de la adopción de hijos (Cfr. Gál 4,6; Rom 8,15 y 26)” (LG 4).

<sup>48</sup> COMBLIN, José. Espíritu santo. En: ELLACURIA; Op. Cit., V.1. p. 629.

<sup>49</sup> ZECCA, Alfredo. Espíritu, Iglesia y Evangelización. En: FERRARA, Ricardo y GALLI, Carlos. El Soplo de Dios. Buenos Aires: Paulinas, 1998. p.152.

<sup>50</sup> VERGES, Salvador. Imagen del espíritu de Jesús. Salamanca. Secretariado Trinitario. 1977. p. 194.



“Porque allí donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, allí está también la Iglesia y toda la gracia”<sup>51</sup>.

De esta manera podemos concluir afirmando que no se puede concebir la Iglesia sin el dinamismo del Espíritu Santo, santificador y unificador de la Iglesia misma. Artífice de la unidad. Pues es evidente que así como hemos afirmado que la Iglesia viene de la Trinidad y está estructurada a imagen de la Trinidad, es necesario afirmar al mismo tiempo, que es la Iglesia que vive el dinamismo del Espíritu Santo.

En este sentido podemos decir que la Espiritualidad, el Espíritu de la vida cristiana, tiene pues dimensión Trinitaria y por lo tanto, teológica, salvífica, cristológica, pneumatológica, pero es también un caminar de humanos que forman una sola familia o comunidad convocada y comprometida en las distintas situaciones humanas concretas de la historia.

### 3. El destino trinitario de la Iglesia

Ya hemos dicho en momentos anteriores que la comunión y ese espíritu comunal de la Iglesia surge de lo alto, <<oriens ex alto>>, viene de arriba, de la Trinidad. Que está constituida en su unidad y en su diversidad por dones y servicios, a imagen de la comunión Trinitaria y que desde luego tiende hacia el origen del cual procede.

En otras palabras, esto nos hace esclarecer una nota esencial en la eclesiología: La Iglesia es peregrina hacia la patria de la Trinidad.

El Vaticano II ha recuperado también el destino Trinitario de la Iglesia (LG 3; 48-50), su índole escatológica: como el pueblo de los peregrinos ( *Ecclesia viatorum, in via et non in patria*), que tiende hacia la gloria de la Jerusalén celestial<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Adv. Haer. III, 24,1. En: IRENEO, San. *Contra las Herejías*. Libro III. Sevilla: Apostolado Mariano, p.142.

<sup>52</sup> FORTE, Bruno. *La Iglesia Icono de la Trinidad*. Op. Cit., p.83.

Este llamado de la meta Trinitaria, enseña a la Iglesia de todos los tiempos a ser relativa ya que descubre no ser absoluta sino instrumento, no un fin sino un medio, pobre y sierva, santa y pecadora, llamada a vivir en constante conversión y reforma. Iglesia que está siempre en camino de renovación y purificación.

Esto nos revela en nuestro tiempo, de cierta manera, la provisionalidad de todas las realizaciones eclesiales, como una Iglesia que nunca está realizada totalmente. La Iglesia así, no es el reino de la gloria, sino solo el reino iniciado. Mas aún, en espera de la Gloria.

Es la Iglesia que contempla y abraza el don ya recibido y la promesa todavía no cumplida del todo, porque va creciendo hacia la manifestación final del reino de Dios, ayudada en su peregrinación temporal por la comunión con la Iglesia celestial.

“En el Espíritu, por Cristo, la Iglesia, camina hacia el Padre; se proyecta continuamente hacia arriba, hacia la gloria del Señor del cielo y de la tierra, que es también la realización plena de la criatura”<sup>53</sup>.

Evidentemente es la Iglesia en camino, pueblo de Dios en éxodo hacia la tierra prometida, tensa hacia un cumplimiento que no se conseguirá más que en la gloria del cielo, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas y cuando, junto con todo el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin\*, se verá perfectamente renovada en Cristo.

<sup>53</sup> Ibid., p. 85.

En el acontecimiento Trinitario del amor, narrado en el acontecimiento pascual, se unen el comienzo y el fin, la patología y la escatología; la Trinidad es el origen y la patria, lo primero y lo último. Por eso precisamente en el testimonio de los comienzos del cristianismo el tiempo del final se narra como historia Trinitaria: <<Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicia de los que murieron; y como todos mueren en Adán, también todos recibirán la vida en Cristo. Pero cada uno a su tiempo: primero Cristo, que es la primicia; luego, cuando él llegue, aquellos que son de Cristo; después será el fin, cuando él entregue el reino a Dios Padre, después de haber destruido a todo principado, a todo poder y potestad...Y cuando se le haya sometido todo, también él, el Hijo se someterá a Aquel que se le sometió todo, para que Dios sea todo en todos>> (1Cor 15, 20.22-24.28) . Con el Padre y con el Hijo estará también presente en aquella hora el Espíritu: <<En los últimos días, dice el Señor, derramaré mi Espíritu sobre toda carne...>> (Hech 2, 17; cfr. Gál 3,1 s). FORTE Bruno. Trinidad como historia. Op. Cit., p. 205-206.

Por lo tanto, podemos entender la vida espiritual en nuestro tiempo, en nuestra historia, tal como lo recuerda el libro de Job: “La vida del hombre sobre la tierra es como un servicio militar, y sus días, como los de un jornalero; como esclavo, suspira por la sombra, como jornalero espera su salario...” (Job 7,1 s.). Milicia es la vida del hombre sobre la tierra, lucha, batalla. Razón y fundamento han tenido pues los santos que experimentando esta dinámica de espiritualidad, han sabido leer lo que ha pasado por el alma, la historia misma del alma.

Desde esta óptica se ha podido apreciar en el mundo de la espiritualidad, la riqueza de algunas obras de grandes expertos en espiritualidad que ponen de relieve este estadio o etapa de la vida del hombre, que aspira; y en espera de un adherimiento total con su principio u origen, peregrina luchando gozoso hacia la plenitud de la gloria.

Entonces se contemplará el verdadero descanso, al mismo tiempo la verdadera unidad, la verdadera comunión de la Iglesia. Se contemplará la acogida unitaria del amor único del Padre y de la familia Trinitaria, como la experiencia totalizante del amor. Entonces acontecerá la verdadera unidad porque: “Dios será todo en todos (1Cor 15,28); ese mundo es la patria de la Trinidad”<sup>54</sup>.

Cuando todos y todo ha encontrado en la patria Trinitaria su culmen o su cima. Se experimenta así como el eterno retorno del hombre.

Este llamado a la patria Trinitaria llena la Iglesia de gozo, ésta ya exulta inclusive en la esperanza que la promesa ha encendido en ella. Esta sabe que es la anticipación militante de lo que fue prometido en la Resurrección de Cristo, el icono de la Trinidad en el tiempo, para que el tiempo camine hacia el encuentro pleno con la Trinidad, cuando Dios será todo en todos y el mundo entero será la patria de Dios.

\* Entre ellas, podemos mencionar por ejemplo: La Guerra Invisible: Discernimiento espiritual como experiencia y como doctrina en Santa Teresa de Jesús; La lucha espiritual en John Henry Newman; El paso del Señor: Confesiones de Agustín a través del discernimiento de espíritus; Un sentido de Vida en Thomas Merton. El discernimiento de Espíritus en la Interioridad de Carlos de Foucauld.

<sup>54</sup> MOLTSMANN, J. Trinidad y reino de Dios. Op. Cit., p. 120.



La gloria entonces será la victoria final y el señorío del amor sin fin. Lo que comenzó en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, se cumplirá entonces como gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu. Es decir, de amor en amor, de eternidad en eternidad, a través del camino del tiempo, el universo vendrá a reposar en la patria Trinitaria de Dios. “Todo lo que ha venido del Padre por el Hijo en el Espíritu en la unidad y en la libertad del mismo Espíritu, a través de la acogida del Hijo, volverá al Padre...”<sup>55</sup>.

#### 4. Síntesis conclusiva

Evidentemente al adentrarnos en el estudio de la profundidad Trinitaria de la Iglesia, se puede revalorar la conciencia eclesiológica del Concilio Vaticano II. Realmente ha sido este el Concilio de la Iglesia, por cuanto ha recuperado esta concepción de la comunión Trinitaria, como el modelo inmediato de la Iglesia en el tiempo, en la historia, y de la Iglesia peregrina llamada a ser reflejo de la familiaridad, comunicación y relacionalidad Trinitaria. Realidad que supera toda concepción individualista de la espiritualidad.

Esto hace afirmar una vez más, que la Iglesia es “oriens ex alto”; su origen no es de este mundo, en una convergencia de intereses humanos individuales o en la intrepidez de algún corazón generoso, sino que viene de lo alto, desde donde ha venido el Hijo en la carne y en el Espíritu.

De este esclarecimiento del origen Trinitario, deriva que la Iglesia es Misterio de Comunión, gloria escondida y revelada bajo los signos de la historia; que es el don, que no se inventa ni se produce sino que se recibe. Este don, sin embargo, se cumple en la historia: como el verbo se ha hecho carne, entrando en las profundidades de las contradicciones de la existencia humana. De esta manera la Iglesia deberá hacerse presente hasta lo más profundo de todas las situaciones humanas, para contagiar en éstas, la fuerza y la paz del Redentor del hombre. En este sentido, es el presbítero como mediador de la Comunión en el tiempo, presencializador y visibilizador de la comunión ante los

<sup>55</sup> FORTE, Bruno. Op.Cit. p. 207.



distintos destinatarios del reino y ante los diferentes escenarios eclesiales..

Así pues, la Iglesia que viene de la Trinidad es, antes que nada, la Iglesia que vive el primado de la caridad, del amor comunal. Realidad que se pone de manifiesto de igual modo como acontece en el misterio intra-trinitario; es donación, comunicación, autocomunicación y relacionalidad de personas, pues la Iglesia originada en el tiempo de la Trinidad, es en la historia de nuestro tiempo, icono de la Trinidad, es decir, comunión a imagen de la comunión divina, donde todos los miembros bautizados están enriquecidos por las variedades de sus dones, orientados todos a la utilidad común, constituyendo la verdadera comunión eclesial e integrando las experiencias individualistas.

Ahora bien, esta comunión eclesial que surge de lo alto, del Padre por Cristo en el Espíritu, tiende hacia el origen del cual procede, es peregrina hacia la patria de la Trinidad.

Este llamado de la meta Trinitaria, enseña a la Iglesia a ser relativa ya que descubre no ser absoluta sino instrumento, no un fin sino un medio, pobre y sierva; santa y pecadora, llamada a vivir en constante camino de conversión y renovación y unitariedad. Este llamado a la patria Trinitaria llena la Iglesia de gozo, ésta ya exulta en la esperanza que la promesa ha encendido en ella. Esta sabe que es la anticipación militante de lo que fue prometido en la resurrección del crucificado, el icono de la Trinidad en el tiempo, para que el tiempo camine hacia el encuentro pleno con la Trinidad, cuando Dios será todo en todos y el mundo entero será la patria de Dios.

Al adentrarnos al estudio del misterio Trinitario, hemos podido descubrir que dichos fundamentos teológicos son el alma y la columna vertebral de una espiritualidad comunal. Así como también, hemos podido comprobar el fundamento mismo de la espiritualidad de comunión que supera toda concepción individualista de la espiritualidad en el tiempo. He aquí, entonces, uno de los fundamentos del ser relacional del presbítero como mediador de la Comunión. Su ministerio puede describirse como una complejidad de relaciones en el interior de la Iglesia y en su relación con el mundo a semejanza de la relacionalidad de las personas divinas.

### Sumario

*A partir de la categoría teológica conciliar de una Iglesia-Comunión, el autor plantea, desde una aproximación bíblica y patristica, la urgencia de un nuevo modelo de presbítero, caracterizado por la fraternidad, el servicio, la dimensión misionera y la cercanía a los pobres y pequeños, lo cual exige una vida en comunión en el presbiterio, una corresponsabilidad desde la diversidad de carismas y ministerios, y una formación permanente para el pastoreo. En otras palabras, si se es coherente con el modelo teológico de una Iglesia – comunión, es necesario formar presbíteros y presbiterios que vivan en comunión.*

## De una Iglesia -comunión a un presbiterio -comunión

Pbro. José Aníbal Rojas Bedoya  
(Colombia)

*Licenciado en Teología con énfasis en Formación  
Sacerdotal*

*Universidad Pontificia Bolivariana-UPB*

*Instituto Teológico Pastoral para América Latina-  
ITEPAL/CELAM*

## Introducción

**P**ensar en éste modelo en el aquí y el ahora de la reflexión teológica, para muchos se convertiría en un completo y complicado caso, pero no es así; ya con buena razón el Concilio Vaticano II, recuerda: “Los presbíteros, a semejanza del orden de los Obispos, cuya corona espiritual forman participando de la gracia del oficio de ellos por Cristo, eterno y único Mediador, crezcan en el amor de Dios y del prójimo por el ejercicio cotidiano de su deber; conserven el vínculo de la comunión sacerdotal...”<sup>1</sup>. Así que formar pastores para que apacienten la comunidad cristiana –pueblo de Dios<sup>2</sup>– seguirá siendo válido. Pastores que sean capaces de convocar, presidir y acompañar al pueblo que se les encomienda, que congreguen y no que disgreguen es el objetivo de la formación que se imparte en todos y cada uno de los seminarios del mundo entero.

Es así como surge –en medio del temor que sacude al mundo– una inquietud válida para ahondar en éste campo difícil de la formación presbiteral: el problema de la comunión (koinwniva) dentro del mismo presbiterio y la manera de llevar a cabo dicha práctica. Pastores que trabajen en y por la comunión. No pretendo agotar todos y cada uno de los recursos que existen referente al tema en estas reflexiones; simplemente es un aporte desde tres puntos de vista: 1) la aproximación bíblica, 2) el Magisterio de los Padres, 3) y el desarrollo de un nuevo perfil presbiteral para el siglo XXI.

<sup>1</sup> Cfr. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia, 41. En adelante se citará LG.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Cap II.

## 1. Desde la Palabra de Dios y la reflexión teológica a la eclesiología de la comunión

Se trata de una sencilla presentación desde los campos bíblico y teológico de algunos de los elementos que aparecen como el fundamento de la comunión (*koinwniva*).

Resultará interesante dentro de ésta primera comprensión el poder aproximarnos a algunos momentos en los cuales la expresión *koinonía* toma su fuerza, para denotar elementos tales como la comunión, el compartir de los bienes (Hch 2,42) y la solidaridad de la primera comunidad cristiana frente algunos momentos decisivos de la misma. Es de notar que la comunidad primitiva seguirá manteniendo lazos fuertes de identificación con la estructura judía, hasta que llegara el momento determinante de su “rompimiento” e incorporación a los que viven la experiencia del resucitado.

### 1.1 Elementos bíblicos de la comunión

Comencemos haciendo una aproximación a la misma expresión dentro de la terminología griega, pues será necesario ahondar en ella para poder observar su evolución dentro del campo bíblico.

Gracias a los escritos del Primer y Segundo Testamento<sup>3</sup>, -pues ha sido la expresión más utilizada hasta el momento por diversos biblistas, con el fin de realizar la conexión de ambos, dando importancia a una historia cíclica de la divina revelación- podemos acercarnos a otros contextos donde la misma expresión *koinonía* cobra también suprema importancia, es decir, en los contextos de los escritos de los Hechos de los Apóstoles y algunas Cartas paulinas.

### 1.2 Terminología (*koinwniva*)<sup>4</sup>

En la terminología latina corresponde a “*communio*” y el término castellano es “*comunión*”.

<sup>3</sup> En este escrito se utilizarán las expresiones Primer y Segundo Testamento para designar consecutivamente: Antiguo y Nuevo Testamento.

<sup>4</sup> GRANDE LESSICO DEL NUOVO TESTAMENTO, v V, Paideia, Brescia 1969. En adelante se citará GLNT Para la misma palabra *koinonía*; Cf. BOVER, JOSÉ MARÍA, Ed. Nuevo Testamento Trilingue. BAC, Madrid MCMLXXVII. En adelante se citará NTT

- koinóovs<sup>5</sup> (koinós) común, colectivo.
- koinóovw<sup>6</sup> (koinoo) profanar
- koinwnevw (kiononéo) participar, comunicar
- koinwniva (koinonia) solidaridad, participación.
- koinwnikovs (koinonikós) comunicativo, de interés público. Que comparte, que hace bien a la comunidad<sup>7</sup>.
- koinwnovs, ou, ov (koinonós) compañero
- sugkoinnwovs (synkoinonós) socio
- sugkoinwnevw (synkoinonéo) ser copartícipe
- ecw (solidaridad) En algunos casos se equipara a “comunidad”.

El verbo ecw (ejo) (tener), y especialmente su compuesto metevcw<sup>8</sup> (metejo): participar, tener parte o participación, aluden más bien a los individuos que gozan de la posesión de su bien o al hecho de participar de él; los vocablos del grupo koinwniva (koinonia) centran más bien su atención en lo común; solamente en un segundo momento se refiere a los individuos que participan de ello.

### 1.3. En el contexto bíblico

Como término designante de la comunión, koinwniva (koinonia) está totalmente ausente de los escritos sinópticos y del evangelio de Juan; en cambio se encuentra 13 veces en Pablo y con ello se manifiesta como un concepto totalmente paulino. Algo parecido ocurre con koinonéo (koinwnevw) que es participar, comunicar.

Cf. BALZ, Horts, SCNEIDER - Gerhard. Diccionario Exegético del Nuevo Testamento, Sigueme v.I-II, Salamanca 1998. En adelante se citará DENT.

<sup>5</sup> “Koinós”, que aparece ya en el griego de la época micénica, se deriva etimológicamente de com-yos = el que va junto (lat.cum) y, referido a cosas, significa: común, colectivo, público, el estado. Referido a personas, koinós quiere decir allegado, copartícipe, de la misma mentalidad.

<sup>6</sup> Análogamente, koinóo significa dar parte, unir, comunicar, también profanar.

<sup>7</sup> En 1 Tim 6,18 en una exhortación a los ricos para que compartan de Buena gana. Cfr. DENT, Op. Cit , Vol I, p.2368.

<sup>8</sup> Cfr. PABON DE URBINA, J.M. Diccionario Manual Griego-Español. Barcelona: 1989, 17va edición, p 392. El verbo aparece 8 veces en el Segundo Testamento, únicamente en 1 Corintios (5 veces) y en Hebreos (3 veces), casi siempre (con excepción del 1 Cor 10, 17: ejk con objeto de la acción verbal en genitivo: 1 Cor 9,10: ejn ejlpivdi tou metevjcein, “con la esperanza de compartir (el futuro de arar o trillar)”); 10, 21. (trapevzhs kurivu metevcein, “participar de la mesa del Señor”). Cfr. DENT, Op. Cit Vol II, p.262.

Koinonós (koinwnovs) que significa compañero, camarada, aparece en Lc 5,10; 2 Cor 8,23; Flm 17, pero en la mayoría de los pasajes hay que traducirlo adjetivamente como participante, partícipe o con una paráfrasis verbal. Koinonikós (koinwnikovs) (comunicativo, que comparte), sólo aparece en 1 Timoteo 6,18, donde designa al que tiene sentido social con relación al otro. Finalmente, las expresiones Synkoinonós (sugkoinwnovs) y Synkoinonéo (sugkoinwnevw) solamente se encuentran en típicas expresiones paulinas y una anotación en Apocalipsis 1,9; 18,4 y significan respectivamente copartícipe y coparticipar<sup>9</sup>.

### 1.3.1 Primer Testamento

Aquí esta palabra dentro del contexto que se está trabajando es ausente y nunca designa una relación del ser humano con Dios. Únicamente la podemos encontrar en 3 momentos<sup>10</sup>: Lv 5,21; Sap 8,18 y Mac 4,6 (apócrifo).

Ordinariamente la versión de los Setenta (LXX) traduce del hebreo, sin embargo es más frecuente el término koinonós (koinwnovs), el cual, de la misma forma significa una relación entre los hombres, más no una relación de los hombres con Dios mismo<sup>11</sup>. Parece ser, que las palabras con raíces hebreas y las de raíz koinón en el contexto de la versión de los Setenta (LXX) no sirven nunca para indicar un vínculo de tipo religioso, más bien, describen situaciones profanas de unión de los hombres –o de los acontecimientos- entre sí.

Probablemente sólo en el judaísmo posterior y en los ambientes rabínicos se empieza a teñir de una dimensión religiosa, tanto el término hebreo como el correspondiente griego. En este sentido, podemos citar a Filón, quien usa koinonía (koinwniva) –junto con los adjetivos y el verbo correspondiente- para indicar la unión entre el devoto y Dios. De la misma manera Filón señala con koinonía (koinwniva) la relación

<sup>9</sup> Cfr. HANSE, H. art evcw, ThW II, 816ss; HAUCK, F art coivovz, ThW III, 789ss. *Unità della chiesa e unità del genere umano*, 1972.

<sup>10</sup> Cfr. GESTEIRA, Manuel. "Creo en la comunión de los santos", en *Communio*, Madrid, v 10, n.1 (enero-febrero 1988) 5.

<sup>11</sup> Cfr. HAUCK, Friedrich. Koinóovs / (koinós), koinwnovs (koinonós). En *GLNT. Op.Cit.*, 629.

entre personas que participan de una misma vida religiosa<sup>12</sup> Flavio Josefo además habla de *koinonía* (*koinwniva*) refiriéndose a la comunidad de vida y a las estrechas relaciones que unen a los judíos entre sí<sup>13</sup>.

A lo largo de los pasajes veterotestamentarios, encontramos una gran novedad en las relaciones entre Dios y los hombres, pues, él sale siempre al encuentro de éstos proponiéndoles un pacto (alianza); será este el momento de plenitud total. Por la alianza toma Dios a su cargo los intereses del pueblo de Israel y, todavía mas, quiere Dios que haya un encuentro (Cf. Ex 23,22; Am 3,2)<sup>14</sup>.

### 1.3.2 Segundo Testamento

La palabra *Koinonía* nunca evoca la “comunidad” en el sentido de sociedad, de asociación (*Genossenschaft*) escribe Seesemann<sup>15</sup>. “No es, pues, legítimo establecer un paralelo entre el concepto de *Koinonía* y el de *Ekklesía*. Este último término era familiar a los primeros cristianos<sup>16</sup>, sobre todo a los helenistas por el griego profano donde significaba la *asamblea del pueblo* en una ciudad, poniendo el énfasis en la acción concreta de reunir-se”. El término *koinonía* nada revela acerca de la concepción paulina de la Iglesia, a pesar de los múltiples ensayos

<sup>12</sup> Tal es para Filón la vida comunitaria realizada por los esenios dentro de las comunidades de vida y de bienes, que utiliza indistintivamente en este caso para hacer referencia a una plena y auténtica comunidad que comparten todo en medio de las necesidades primarias.

<sup>13</sup> Cfr. GLNT. Op. Cit., 701-709.

<sup>14</sup> Cfr. RAMÍREZ, Benito; RODRÍGUEZ, Jorge y RÍOS, Ortún. Elementos de comunión en la Iglesia, en *Theológica Xaveriana*, Bogotá, v.31 (1981) 36.

<sup>15</sup> H. SEESEMAN, *Der Begriff Koinonía in Neuen Testaament* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 14) (huyesen, 1993), p.99. Sobre *koinonía*, puede verse también A.. R. GEORGE, *Comunión with God in the New Testament* (Londres, 1953). S. MUÑOZ IGLESIAS, “Concepto bíblico de *koinonía*”, en la XIII Semana Bíblica Española, el movimiento ecumenista (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953). J. G. DAVIES, *Members of one another* (Londres, 1958).

<sup>16</sup> Parece que este uso específicamente cristiano de la palabra *Ekklesía* se produjo en el entorno de la comunidad de Jerusalén durante la actividad persecutoria de Pablo (Hch 8, 1-3). Lo cierto es que Pablo recurre ya a ella en 1Cor 15,9; Gál 1,13, Flp 3,6. Este significado originario de Jerusalén, *Ekklesía* designa –el modo análogo al significado judío – toda la comunidad de los que creen en Cristo; esa comunidad se considera generalmente como la reunión escatológica de los “santos” de Dios.



en este sentido. El empleo de *koinonía* en el resto del Segundo Testamento no se autoriza tampoco para establecer alguna relación entre este concepto y el de la comunidad de la Iglesia en el sentido estricto de la palabra.

Pero resulta que la utilización de la expresión *Koinonía*, no pertenece estrictamente al vocabulario de la obra lucana; como expresión técnica es tomada del lenguaje paulino y de la tradición anterior a Pablo (1Cor 1,9; 10, 16; 2; Cor 8,4; 9,13; etc.). Significa una comunión basada en la participación común en alguna cosa, como por ejemplo, entre los socios que comparten una determinada propiedad; esa participación es la que crea comunión de vida. Los miembros de esa comunidad se transmiten unos a otros lo que han recibido del Señor y, en esa transmisión, la salvación recibida queda históricamente configurada como comunidad de vida. Por eso, en última instancia, lo que significa *Koinonía* es Cristo que sigue viviendo en la comunidad y creando comunión de vida mediante el don continuo de la salvación.

### 1.3.3 La *Koinonía* para San Juan

San Juan empleará el término *koinonía* preferiblemente en su primera carta, para indicar la comunión religiosa en la cual debe vivir quien ha conocido el mensaje cristiano y lo ha puesto en su corazón. Para San Juan, el ser cristiano es sinónimo de la comunión plena con Dios (1 Jn 1,3). Pero también es comunión con el Padre y con el Hijo.

Esta comunión debe entenderse siempre bajo la perspectiva de la comunión íntima con el Padre y con su Hijo (1 Jn 1,3.7), pero más aún, debe manifestarse en la vida fraterna de los fieles<sup>17</sup>. La condición para que la plena y perfecta comunión se dé, es permanecer el uno en el otro, como lo propone él mismo en 1Jn 3,24; 4,13.

En la teología se nos presenta una nota bien importante dentro del sentido escatológico que le da a la comunión, ya que esta comunión del fiel con Dios tiene su origen en la misma vida terrena, pero ella está en perfecto desarrollo hasta la plena realización en el más

<sup>17</sup> Cfr. HAUCK, *koinwniva.*, Op. Cit., p. 721.



allá<sup>18</sup> tal como lo propone en 1Jn 3,2. Sin embargo, no bastaría tener esto como un presupuesto de vida cristiana, ya que debe llegar hasta las consecuencias del mismo pan como alimento en la Eucaristía (Jn 6, 56); así también para mantener la comunión es necesario que el cristiano llegue a observar fielmente los mandamientos que Dios ha puesto para que Él sea amado, honrado y respetado; de igual modo es necesaria la fidelidad a su Palabra en la vida del cristiano, para que de ella se alimente y pueda dar testimonio de la verdad encontrada y celosamente conserva en el corazón (Jn 14,20-21; 15, 4-7)<sup>19</sup>.

En la teología de San Juan, la idea de comunión remite a la comunión de relación la cual existe entre el Padre y el Hijo por el cual el Espíritu Santo se hace visible a los discípulos (Jn 17,21). Para Juan es un hecho indiscutible que la comunión es un don de Dios (1Jn 1,1-4); ésta sólo tiene su realización en la persona de Cristo, pues el que ha conocido al Hijo de Dios, se hace uno (Jn 17,20) con el Padre de la misma manera lo hace el Hijo con el Padre.

### 1.3.4 La Koinonía en Hechos 2,42

La traducción al latín del texto griego de Hechos 2,42 y refundir de manera gramaticalmente incorrecta, los dos términos *koinonía* (*koinwníva*) y fracción del pan, en una única expresión: “*communicatio fractionis panis*”, dejó traslucir la dificultad de interpretación y, con ella, la duda sobre la historicidad de la koinonía. La corrección de la Vulgata salta a la vista comparando ésta con una versión latina fiel al original de Hch 2,42<sup>20</sup>. Una comparación bien interesante resulta de poder visualizar a dos columnas las diferentes versiones, de las cuales se está hablando: Versión Latina<sup>21</sup> y la versión de la Vulgata.

<sup>18</sup> Ibid. p 721.

<sup>19</sup> Cfr. LEÓN DUFOUR, *Comunión*. VTB, Op. Cit., p.175.

<sup>20</sup> El texto griego recogido por los códices Vaticano y Sinaitico está bien asegurado, pudiendo explicarse las variantes a esa lección en otros códices menos importantes por razones admitidas en la crítica textual. Cfr. H. ZIMMERMANN. *Los métodos histórico-críticos en el N.T.* BAC 295, Madrid 269.

<sup>21</sup> Cfr. SCIO DE SAN MIGUEL, Felipe, Obispo de Segovia. *La Sagrada Biblia. Traducción al Español de la Vulgata Latina y anotaciones conforme al sentido de los Santos Padres y Expositores Católicos*. Barcelona: SEIX, 1900. 6 Vol.

**Versión latina correcta**

“Erant autem perseverantes  
in doctrina apostolorum  
et in communione (*koinonía*)  
in fractione panis  
et in orationibus »

**Vulgata**

“Erant autem perseverantes  
in doctrina apostolorum  
et communicatione  
fractionis panis  
et orationibus »

Es así como la Vulgata ha trastocado los términos de forma gramaticalmente incorrecta en la interpretación de *koinonía* con la aposición incorrecta, de la fracción del pan a dicho término<sup>22</sup>. De aquí que la *koinonía* toma matiz de comunión eucarístico-sacramental, revelándose simultáneamente la pérdida de ese sentido original que ha sufrido dicho término, y que se puede constatar en la naciente Iglesia de Jerusalén<sup>23</sup>.

La tarea de resolver el problema de interpretación exegética e histórica, no es por otra parte fácil para el estudio de la propia expresión. Se debe tener en cuenta que existen dificultades a nivel de la exégesis bíblica; por eso han de observarse los factores psicosociológicos de los análisis exegéticos. En recientes estudios de la exégesis bíblica sobre la palabra *koinonía*, se llega a la constatación de opciones teológicas preliminares las cuales condicionan en mayor o en menor grado el quehacer del exegeta:

*“Examinando los artículos sobre el tema koinonía en el Nuevo Testamento hemos constatado de hecho cómo la lexicografía teológica se mueve en general bajo el impulso de opciones teológicas*

<sup>22</sup> Cfr. J.H. ROPES, The Text of Acts, En: F.J.F JACKSON – K. LAKE, The Beginning of Christianity, p. 1, The Acts of Apostles, Vol 3, Londres 1926, p.22.

<sup>23</sup> La dificultad interpretativa de la *koinonía* está hoy en día, a pesar de los avances de la exégesis científica, todavía muy lejos de estar resuelta satisfactoriamente. Cfr. J.DUPONT.L´union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres : NRth 91 (1969), p.897-915. Un breve resumen de este trabajo puede verse, junto con otros temas complementarios sobre la *koinonía* En: H.J SIEVEN – J.M Mc DERMOTT – M. MANZANERA – H.BACHT – J.M TILLARD, *koinonía – Communauté* (D.S.3) París 1975 (Koinonía: Dictionnaire de Spiritualité) T. 8, París 1974, p. 1743-1769. los intérpretes y comentaristas de los Hechos de los Apóstoles no han logrado ponerse de acuerdo sobre este problema, a cuyas soluciones mueve no sólo el interés científico de un conocimiento histórico más profundo de la vida de los primeros cristianos de Jerusalén, sino al deseo de contribuir, de manera inspiradora, a la necesaria renovación de las actuales comunidades cristianas.

*preliminares, que tienden a verificarse, frecuentemente de manera indebida, incluso a nivel de las unidades mínimas del discurso, esto es, a nivel de los vocablos singulares del texto en cuestión y en todos los casos en que éstos aparecen. Por ello sucede a menudo que la koinonía neotestamentaria viene trasformada en un concepto teológico”<sup>24</sup>.*

#### **1.4 La doctrina paulina de la koinonía**

El término koinonía (koinoniva) y los que guardan conexión con él, tienen una importancia central. Un análisis detallado de su concepto de *comunidad* nos muestra que en él la *koinonía* no tiene nunca un sentido profano, sino únicamente religioso. Esta palabra *koinonía* aparece 14 veces en la literatura paulina, sobre un total de 19 veces en todo el Segundo Testamento. La citada palabra tiene tres sentidos, 1) la acción de dar un aporte o de contribuir; 2) la de tener parte o de participar; 3) la comunidad<sup>25</sup>. Hacemos algunas aplicaciones de las diferentes formas de citar la palabra *koinonía* para observar desde la misma realidad de los textos paulinos:

- *La acción de dar un aporte o de contribuir*: Sobre los beneficios que resultarán de la colecta, Pablo escribe a los Corintios: “*Experimentando este servicio, glorificad a Dios por vuestra obediencia en la profesión del Evangelio de Cristo y por la generosidad de vuestra comunión con ellos y con todos*”(2 Cor 9,13). En el mismo sentido, el epílogo de la Carta a los Romanos: “*pues Macedonia y Acaya tuvieron a bien hacer una colecta (koinonía) en favor de los pobres de entre los santos de Jerusalén*”(Rom 15,26). También conviene clasificar dentro de este género una recomendación de la epístola a los Hebreos: “*No os olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente; éstos son los sacrificios que agradan a Dios*” (Heb 13,16).
- *La de tener parte o de participar*: A esta acción corresponde un grupo más numeroso de textos; en primer lugar, el pasaje sobre

<sup>24</sup> Cfr. P.C. Bori, *Koinonía. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente en el N.T.*, Brescia 1972, p.82.

<sup>25</sup> *Ibid.*, H. SEESEMAN.

la Eucaristía: “*La copa de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el Cuerpo de Cristo?*” (1 Cor 10,16). Hay que entender: “*Pues fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la comunión con su hijo Jesucristo, Señor nuestro*” (1 Cor 1,9). La “*comunicación del Espíritu*” (Flp 2,1) y la “*comunicación del Espíritu Santo*” (2 Cor 13,13) deben entenderse en el sentido de la participación; escribiendo de la misma forma a las Iglesias de Macedonia: “*No es una orden; sólo quiero, mediante el interés por los demás, probar la sinceridad de vuestra caridad*” (2 Cor 8,4). “*Siempre me acuerdo de vosotros (...) a causa de vuestra comunión en el Evangelio*”, escribirá Pablo a esta comunidad cristiana primitiva que no sólo ha contribuido para la comunidad con sus aportes, sino también con su apoyo (sufrimiento) (Flp 1,5).

#### 1.4.1 La Comunidad

En la Carta a los Gálatas, Pablo recuerda que son los mismos apóstoles del Señor – Santiago, Cefas y Juan – quienes le han apoyado, pues allí se demuestra la vivencia plena de la comunión. “*(...) y reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos tendieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé: nosotros nos iríamos a los gentiles y ellos a los circuncisos; sólo que nosotros debíamos tener presente a los pobres, cosa que he procurado cumplir con todo esmero*” (Gál 2,9-10). El término *koinonía* (koinwniva) empleado en este fragmento, debe entenderse en el contexto de la ayuda mutua y de la solidaridad. Por otra parte, en la continuación del texto, la *koinonía* evoca la repartición de las tareas apostólicas y de la ayuda a los pobres de Jerusalén.

En Pablo la *Koinonía* (koinwniva) no se identifica con la “*societas*”; la sociedad, la comunidad o la colectividad; no es un concepto paralelo a *Ekklesia* (ejkklesiiva), ni tiene que ver con la comunidad religiosa. Por eso tampoco corresponde a la “*haburah*” de los judíos. Ni tampoco es una asociación de personalidades individuales a quienes une una idea común, como es el caso de la “*stoa*”. Por lo tanto hay que señalar las fronteras de *koinonía* (koinwniva), tanto con relación al ámbito griego como respecto de la mentalidad judía.

Pablo no parte de un concepto de comunidad basado en la esencia del hombre considerado desde un punto de vista intramundano. Para él la *koinonía* (*koinwniva*) se relaciona estrechamente con la referencia a Cristo establecida en la fe: la participación en el “Hijo” (1 Cor 1,9), en el “Espíritu Santo” (2 Cor 13,13), en el “Evangelio” (Flp 1,5), la solidaridad en los “sufrimientos de Cristo” (Flp 3,10), en la “fe” (Flm 6); en todos estos casos *koinonía* (*koinwniva*) va siempre acompañada de un genitivo objetivo.

En Gál 2,9 la *koinonía* (*koinwniva*) no significa un acuerdo subjetivo corroborado por un apretón de manos, sino el conocimiento recíproco del “ser en Cristo”. De la misma manera 1 Cor 10,16. la *koinonía* (*koinwniva*) significa la participación en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, y con ello el hacerse uno con Cristo glorificado. Esta comunión con Cristo se realiza por medio de una intervención creadora de Dios; es una transformación del ser humano que alcanza hasta las raíces de su ser y, por consiguiente, un nacimiento a una nueva existencia, que sólo puede ser expresado a partir de la oposición entre vida y muerte.

Pablo al escribirle a la comunidad de Corinto (1 Cor 10,18), le recuerda la costumbre que se tenía de comer la carne sacrificada a los ídolos, lo que significa (si se acepta el valor de los sacrificios a los ídolos) la participación en el sacrificio de los gentiles y tener parte con los demonios, los cuales excluyen de la comunión eucarística cristiana de la comunión con Cristo.

En 2 Cor 1,7, al igual que en 1 Pe 5,1, se trata de la participación del apóstol y de la comunidad en el sufrimiento del Señor y en la gloria de su Resurrección. El que experimenta dificultades y sufre<sup>26</sup>. En idéntico contexto habla Heb 10,33 de la solidaridad con los que padecen persecución y los exhorta a la paciencia<sup>27</sup>.

Por otra parte en 1 Juan 1,3.6.7 también aparece *Koinonía*; no se habla de una fusión con Cristo y con Dios, sino de la comunión de la

<sup>26</sup> Ese sufrimiento lo experimenta aquel que sigue a Cristo con todo el corazón, de tal manera que el discípulo esta asociado a él. *Avkolougev w* (*akolouthéo*), *mimévomai* (*miméomai*), puede tener la confianza puesta su Señor; alcanzará la vida eterna a través de la tribulación y la muerte.

<sup>27</sup> Según 2 Pe 1,4, a través del conocimiento de la gloria de Dios.

fe, confesada y conservada intacta por la predicación apostólica, de tal manera que necesita continuamente del perdón de Cristo. De este modo queda excluida toda arrogancia sectaria.

En los restantes escritos del Segundo Testamento, esta palabra – *koinonía* – es empleada solamente en el sentido de comunidad, tanto en Hechos: “*Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones*” (Hch 2,42); así mismo Juan en su primera carta, nos recordará: “*lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo (...) Si decimos que estamos en comunión con él, y caminamos en tinieblas, mentimos y no obramos la verdad. Pero si caminamos en la luz, como él mismo está en la luz, estamos en comunión unos con otros, y la sangre de su Hijo Jesús nos purifica de todo pecado*” (1 Jn 1, 3,6-7).

En el empleo neotestamentario de las palabras, debe evitarse el hecho de reducir *koinonía* a simples relaciones de amistad de persona a persona. Se hace la distinción en dos formas: 1) la dimensión vertical de la *koinonía* está fundada por entero en Cristo y en el Espíritu; participamos de la Sangre de Cristo, de su Cuerpo, del Hijo mismo, de sus sufrimientos, el Espíritu. 2) la dimensión horizontal de la *koinonía*, aparece como la resultante de una relación vertical, explicándose por ella misma.

## 2. La interpretación magisterial de la eclesiología de la comunión hasta el vaticano I

La visión de la Iglesia fue una verdadera vivencia del seguimiento de Cristo y la praxis de una fe provocada por el continuo crecimiento vivido en la comunidad antes que una reflexión teológica sobre el misterio de Cristo. Como quiera que la Iglesia sea una realidad siempre viva y sujeta a nuevos cambios dentro de su permanencia e identidad, se puede hablar con toda propiedad de una historia de la teología de la Iglesia. La Iglesia, en efecto, aparece a lo largo de toda su existencia, como una realidad paradójicamente idéntica a sí misma, dentro de unas apariencias siempre dinámicas, sujeta a los avatares de la misma historia.

Por otra parte, si la Iglesia apareció en el transcurso de la historia como una realidad vivida antes que una realidad reflexionada, resulta mucho más fácil llegar a descubrir lo que es la Iglesia en sí misma, de definir o por lo menos intentar describir su misma esencia, pues “la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres”<sup>28</sup>.

Durante siglos, la Iglesia no fue tanto objeto de reflexión cuanto de vivencia misma: la Iglesia es una vida concreta, un ámbito vital en el que el bautizado desarrolla su vida cristiana, antes que una simple idea sistematizada. Y esto desde los primeros momentos. “Las primeras generaciones cristianas descubrieron y precisaron poco a poco las primeras grandes líneas de la teología cristiana”<sup>29</sup>.

Dos elementos fundamentales se descubren en la vivencia del misterio de la Iglesia a lo largo de su historia: primero, la constante presencia y acción del Espíritu Santo que va orientando a la Iglesia en su incesante caminar por la historia de la mano con el hombre, y va haciendo que se vivencie con plenitud la verdad misma de Cristo presente y operante en medio de ella; y en segundo lugar, el interés de la misma comunidad, la cual deja entrever su avance y experiencia en el misterio del Resucitado; ella –la Iglesia- va jugando su papel protagónico en medio de una sociedad que tiene preocupaciones de índole económico, social, político y religioso. Por eso se llegará a pensar en la Iglesia como una verdadera iluminadora del camino de los hombres.

### ***2.1. ¿Qué concepción de Iglesia tenían algunos Padres en los primeros siglos?***

La comunidad primitiva cree en el Señor Resucitado y exaltado a los cielos. Se le aplica el título de comunidad de Dios que aparece en el Primer Testamento; en ella se han cumplido las esperanzas del pasado y espera a su vez el retorno de Jesús de Nazaret que fue crucificado. Con la fe pascual llega una nueva comprensión de la muerte de Jesús y la cruz se sitúa en contexto de la historia de salvación; en este sentido se reinterpreta el Primer Testamento y la prueba escriturística se desa-

<sup>28</sup> Cfr. LG., p. 42.

<sup>29</sup> P. FAYNEL, P., *La Iglesia I*, Barcelona: 1982, p.143-222.

rolla poco a poco. La muerte de Jesús se entiende como una muerte expiatoria y, con el fin de subrayar el significado de su dignidad, se le aplican títulos que proceden de la tradición mesiánica judía: “Mesías”, “Hijo del hombre”.

La Iglesia primitiva –la cual va a ser liderada por los Santos Padres de los primeros siglos-, siguió vinculada al pueblo y a la sinagoga judía y reconocía los sacrificios, el culto del templo y la ley. Todavía no era un grupo aparte ni una secta, pues en su concepción, todo Israel estaba llamado a formar parte del Reino de Dios; la Iglesia tampoco se consideraba como un “resto”, como un núcleo de un rebaño escatológico en torno al cual debía unirse Israel. La comunidad primitiva quería estar abierta a todo Israel y no convertirse en una secta galilea. La permanencia en el templo y en la sinagoga demuestra pues, que la comunidad primera no es un partido revolucionario, sino que quiere seguir siendo Israel – de ahí su asentamiento en Jerusalén-. Ella se entiende como un nuevo Israel, el Israel de los últimos tiempos. Seguidamente la Iglesia es algo nuevo y distinto de su entorno judío e introduce el bautismo como signo de la conversión; la acción de Dios ha culminado en la muerte y Resurrección de Jesús, de tal modo que se rechaza el judaísmo oficial.

La interpretación cristiana de la ley veterotestamentaria, condujo sin duda a la separación definitiva. Sin duda que dentro de la misma comunidad se advierten dos tendencias: mientras que unos se abren al exterior, otros de aferran a la ley y al templo. Hasta los hombres del círculo de Esteban, que han debido pasar por revolucionarios se mantienen todavía en el terreno del Primer Testamento; es verdad que rechazan el templo, pero esto lo hacen únicamente porque saben que se encuentran en la única historia de salvación.

No se han desarrollado todavía por ahora las nuevas formas de organización; se siguen dando rabinos ancianos, lo que quiere decir que se mantiene la continuidad con la organización comunitaria judía. La dirección de la comunidad estaba en las manos de Pedro y de los doce; pero a su lado también desempeñan una función importante Santiago y un colegio de ancianos (Hch 12, 17; 21,18), se reúne la “totalidad de los discípulos”, y el decreto apostólico se promulga por los “apóstoles y ancianos en unión con toda la humanidad” (Hch 15,22). Estos son, a grande rasgos, las características generales.

Eclesiológicamente los Padres tendrán su papel protagónico en la organización y la dirección de la comunidad, pues ya se ha dado la ruptura sinagoga-comunidad; por eso es importante el hecho de que Jerusalén sea considerada en todas partes como el centro de toda la comunidad cristiana, pues hasta Pablo y sus cristianos procedentes del paganismo, que por nacimiento no tenía relación alguna con aquella ciudad, mantuvieron una conexión con la metrópoli judía.

La fracción del pan (*fractio panis*) en común y el bautismo, fueron los caminos que poco a poco llevaron a una separación del judaísmo. La aclamación litúrgica *Maranatha!* (1Cor 16,22), “nuestro Señor ha venido” (y está ahí) revela dónde tenía su centro la nueva confesión de fe: el Señor exaltado a los cielos es invitado al banquete e invocado con una plegaria escatológica. Es una iglesia naciente, que trata de entender profundamente su vinculación al misterio pascual de Cristo.

### 2.1.1 Clemente de Roma (+ 95-96)

De esta forma para los Padres de la Iglesia es mucho más un “misterio de crecimiento, que una simple transmisión o mera profundización de una doctrina”<sup>30</sup>. El misterio de la Iglesia se va viviendo. Y, en la medida que se ve amenazado desde fuera o también desde dentro, se va reflexionando sobre el mismo. Y así, cuando la comunidad cristiana de Corinto sufre una seria crisis interna rompiendo gravemente la unidad y con ella la paz llegando incluso a la destitución de sus presbíteros, el obispo de Roma, Clemente, escribe una autorizada Carta<sup>31</sup>, en la que les llama amable pero enérgica y autorizadamente a la paz y a la presidencia de la Eucaristía: los presbíteros. El mandato del Señor de ser “uno” como El y el Padre lo son, es el punto esencial; se puede afirmar que la comunidad cristiana (la Iglesia) es, en su esencia más profunda, un misterio de paz y de unidad<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> P. FAYNEL, P., Op.Cit., p.144.

<sup>31</sup> Cfr. RUIZ BUENO, D. Los Padres apostólicos. Madrid: BAC 1950, p.89-238, especialmente en 142-151. Este autor fija la fecha de la Carta entre los años 95 -96.

<sup>32</sup> Ibid, XIX-XX; XXXVII-XXXVIII; XLII; XLIV; XLVI; LIX; LXV.

### 2.1.2 *Ignacio de Antioquia (+ 107)*

Se mueve en esta misma línea, “el hombre siempre dispuesto a la unidad”<sup>33</sup>. Concibe a la Iglesia como un misterio profundo de unidad: entre lo visible y lo invisible, entre lo corporal y lo espiritual, entre lo divino y lo humano. En las categorías actuales se puede afirmar que Ignacio tiene ya, tanto de Cristo como de la Iglesia, una concepción esencialmente sacramental.

El misterio de Cristo, Verbo encarnado, se refleja de tal modo en el misterio de la Iglesia, que negar la autenticidad de la naturaleza humana de Cristo, es devaluar y hasta negar la verdadera realidad de lo visible en la Iglesia: la autenticidad de lo humano y estructural, reduciéndolo a simple apariencia<sup>34</sup>. Según Ignacio, el símbolo por excelencia y al mismo tiempo la pieza clave e imprescindible para la construcción de la Iglesia como misterio de unidad es precisamente el obispo, sacramento visible del Obispo invisible: Cristo (Ef. 5,3; 6,2; Rom 9,1).

### 2.1.3 *Ireneo de Lyon (+ 165)*

Completa esta visión primigenia sobre la Iglesia, la enseñanza del primer pensador sistemático dentro del cristianismo<sup>35</sup>. De la misma manera en Ireneo la cristología y la eclesiología van, tan unidas de la mano, que las herejías en el campo cristológico tienen una inevitable repercusión en el campo eclesiológico<sup>36</sup>. Es la Iglesia la que, teniendo siempre como Cabeza a Cristo (Col 1,18), y gracias a la presencia y a la acción constante del Espíritu enviado a la Iglesia por Cristo<sup>37</sup>, va realizando a lo largo de la historia el lento y laborioso proceso de

<sup>33</sup> Cfr. SAN IGNACIO, Carta a los Filadelfios 8,1. En: RUIS BUENO, D. Op. Cit., p.485.

<sup>34</sup> Cfr. GONZALES FAUS, J.I. La Humanidad Nueva, Santander: 1984, p. 354-357.

<sup>35</sup> Cfr. GONZALES FAUS, J.I., Op.Cit, p.372-382; Id., Carne de Dios, Barcelona: 1969; P. FAYNEL, P., La Iglesia I, Op. Cit., p151-155.

<sup>36</sup> Una de las categorías que se deben tener presentes al mirar la teología de Ireneo de Lyon, es lo que él llama la “recapitulación”, el cual es el proceso por el que – según el designio de Dios- Cristo ha asumido verdadera y realmente la naturaleza humana (y con ella, de alguna manera, toda la naturaleza cósmica) para restaurarla, es decir, para reconducirla objetivamente al primitivo proyecto de Dios. Es un proceso en el que lo humano de Jesús, su naturaleza humana auténtica, tiene un valor y una eficacia determinante. Es un proceso, además que, iniciado por Cristo, dura hasta el fin de la historia.

<sup>37</sup> Cfr. IRENEO, Adversus haereses V, 1: PG 7, 1121.

“recapitularlo todo en Cristo” (Ef 1, 9-10), es decir, de salvación de la humanidad devolviéndola al proyecto inicial de Dios al poner al hombre en el mundo.

Por último en el pensamiento de Ireneo, la Tradición<sup>38</sup> va a jugar un papel crucial en el desarrollo de la concepción de la Eclesiología. Desde el momento que concibe el misterio de la Iglesia como continuación del misterio de Cristo y éste es un misterio de encarnación, la Iglesia, tiene que tener, además de la presencia invisible del Espíritu Santo, la visibilidad histórica que garantiza precisamente la Tradición. La sucesión apostólica, -los obispos- es pues, para Ireneo, el criterio de la verdadera fe y la verdadera Iglesia. “La verdadera gnosis es la doctrina de los apóstoles, es el organismo antiguo de la Iglesia extendido por toda la tierra. Y el carácter distintivo del cuerpo de Cristo es la sucesión de los obispos a quienes los apóstoles confiaron cada Iglesia local”<sup>39</sup>.

#### 2.1.4 Quinto Septimio Florencio Tertuliano (+h.220)

Una de sus principales aportaciones en este campo es su presentación de la idea de la Tradición. La Iglesia es la *Domina Mater Ecclesia*<sup>40</sup>. En el *De poenitentia* (escrito hacia el año 203), al hablar del dolor que significa la penitencia pública para el pecador en la Iglesia, dice: “El cuerpo no puede encontrar placer en las heridas de uno de sus miembros. Es preciso, por el contrario, que todo él sufra con el miembro enfermo... Cuando dos cristianos permanecen unidos, ahí está la Iglesia. Pero la Iglesia es Cristo. Así, pues, cuando te abrazas a las rodillas de tus hermanos, estrechas a Cristo, y a Cristo ruegas. Y cuando ellos lloran sobre ti, Cristo es quien sufre y reza a su Padre por ti”<sup>41</sup>. O también esta atrevida fórmula: “La Iglesia es el cuerpo de los Tres”<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Cfr. P. FAYNEL, P., La Iglesia I, Op. Cit., p.154 nota 9.

<sup>39</sup> Cfr. IRENEO, Op. Cit., IV, 33,8; PG 7, 1077-1078.

<sup>40</sup> *Ad mart.* I, 1: CCSL I, p.3; *De orat* II, 6: CCSL I, p.258; *De praescr.* 42, 10: PL 2, 58; *De Bap.* 20: PL 1, 1224; *De anima* 43: PL 2, 723; *De monogamia* 7: PL 2, 939; *De pudic* 4: PL 2, 986-987. Según Quasten, “Tertuliano es el primero en aplicar el título de Madre a la Iglesia” (Cfr. QUASTEN, Johannes. Patrología I, Madrid: 1961, p.608). A partir de Tertuliano y hasta nuestros días, inmensidad de autores quienes han puesto de relieve la naturaleza y condición “maternal” de la Iglesia. Cfr. DE LUBAC, H. *Meditaciones sobre la Iglesia*, Madrid: 1980, p.189-219.

<sup>41</sup> Cfr. *De poenitentia*, X, 5-6; PL 1, 1245.

<sup>42</sup> Cfr. *De bautismo*, VI, 2; PL, I, 1206.



## 2.2. Dos representantes autorizados de la Edad Media

### 2.2.1 La Ekklesía de Tomás de Aquino

Por la especial representatividad que tiene en la tradición escolástica, porque recoge toda la tradición teológica anterior (desde los Santos Padres hasta sus antecesores más inmediatos) y por el enorme influjo que sigue ejerciendo en los planteamientos teológicos, nos ceñiremos en este punto a la doctrina eclesiológica de Santo Tomás (1225-1274)<sup>43</sup>. Resulta bastante extraño que el “Doctor Angélico”, no dedicara, en forma directa y expresa, en su obra cumbre – *Summa Theológica* – un aparte a la realidad de la Iglesia. Lo que no se puede dejar de afirmar es que, siendo Dios – *Veritas prima* – para Santo Tomás, el obligado punto de partida, el verdadero centro y el alma de toda teología, todas las realidades –incluida la misma Iglesia– adquieren y tienen consistencia en tanto en cuanto toda la obra de Dios – especialmente la obra de la Encarnación del Verbo–, está dirigida a que el hombre pueda llegar a la felicidad de la vida inmortal<sup>44</sup>. La Iglesia, como función mediadora intrínsecamente vinculada a Cristo cabeza, está necesariamente implicada en la obra de la divinización del hombre. Esta divinización depende de la comunicación que el hombre tenga con el misterio de Dios en su divinidad; resulta lógico pensar que “la Iglesia en su realidad más profunda, es también aquella por la cual alcanza su extensión más total y la que permanecerá eternamente, es comunión divinizante con Dios”<sup>45</sup>. La Iglesia, en su realidad histórica y concreta, llega a ser – sobre todo mediante los sacramentos–, mediación de gracia para la divinización de los hombres. Manteniéndose en esta perspectiva del misterio de la Encarnación, la Iglesia es para Tomás no solamente “la Congregación de todos los fieles”, el “*collegium christianorum*”, “la reunión de los hombres para hacer todos algo en común”<sup>46</sup> sino también una realidad social y hasta jurídica. Para Tomás

<sup>43</sup> Cfr. CONGAR, Y. Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia, Barcelona: 1959, p.47-69. USEROS, M. “Statuta Ecclesiae” y “Sacramenta Ecclesiae” en la eclesiología de Santo Tomás, Roma 1962.

<sup>44</sup> Cfr. TOMAS DE AQUINO, Santo. *Summa Theologicae*; Cura Fratrum Eiusdem Ordinis. Biblioteca de Autores Cristianos, BAC Cristianismo Medieval. Filosofía y Teología. Sección 1.3.A. Madrid: BAC, 1961/65. 5 Vol. De acá en adelante se citará STh.

<sup>45</sup> Cfr. CONGAR, Yves. Eclesiología, Biblioteca de Autores Cristianos, BAC. Madrid: 1976, p.141.

<sup>46</sup> Cfr. *Contra impugnantes Del cultum et religiones* (1256).



de Aquino, la Iglesia como institución y la Iglesia como comunidad de los fieles es una y la misma.

Las coordenadas eclesiológicas de Santo Tomás, se marcarán por la notable reafirmación de la jerarcología sacerdotal de la época; su eclesiología condiciona la visión teológica en general y la cristología en particular<sup>47</sup>; dicho de otro modo, la cristología tomista está calcada en el patrón de una eclesiología implícita de corte monárquico absolutista, reflejo de la sociedad feudal imperante. La noción de cabeza es clave del sistema, y Cristo como cabeza –eclesialmente se encontrará en un contexto de sacerdotalización– medianero dotado, como tal, de una potestad sagrada que es fuente y causa instrumental de la comunión del hombre con Dios: dadora por tanto de salvación.

La Iglesia institución –sociedad fiel jerarquizada– es para Santo Tomás la forma histórica de existir del cuerpo místico de Cristo; y como institución considera fundamental la instrumentalizada vicaria de Cristo Cabeza, que permanece circunscrita en la estructura de los ritos sacramentales y sobre todo en el sacerdocio ordenado, poseedor de la “*sacra potestas*”.

Se ha suscitado la cuestión de si Santo Tomás enseñó y defendió la realidad de una Iglesia teocrática. Existe, en efecto, un texto de 1254 que ha dado pie a esa interpretación: “*Potestas spiritualis et secularis utraque deducitur a potestate divina. Et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali in quantum a Deo supposita, sc. in his quae ad salutem animae pertinent. Et ideo in his magis est oboediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent est magis oboediendum potestati saeculari quam spirituali secundum illud Mt 22,21: Reddite quae sunt Caesaris Caesari, nisi forte potestati spirituali etiam saeculari potestas coiugatur, sicut in papa, qui utriusque potestatis apicem tenet... hoc illo disponente qui est Sacerdos et Rex*”<sup>48</sup>. Es conocido, por lo demás,

492

<sup>47</sup> Cfr. CONGAR, Y. La idea de la Iglesia según santo Tomás, En: Ensayos sobre el misterio de la Iglesia, Barcelona: 1959, 132p. (60-88).

<sup>48</sup> Cfr. Sent II d, 44. *La Traducción española*: “La potestad espiritual y secular, una y otra se deducen de la potestad divina. Aún más, la potestad secular depende tanto más de la espiritual cuanto ha sido sometida a ésta por el mismo Dios, es decir, en todo lo que pertenece a la salvación del alma. Y por lo mismo en estas cosas es

el cuidado con que Tomás ha evitado los temas teológicos-políticos, en que se complacían tantos autores de su tiempo.

Tomás sitúa hechos históricos y providenciales, a saber los casos en que las dos autoridades están reunidas en la misma persona: puede aludir, ya sea al dominio temporal de la Santa Sede; ya a las diferentes maneras en que un derecho público de cristiandad sometía al papa realidades temporales –arbitraje, soberanía, iniciativa de la cruzada, juicios, etc.- Persiste, sin embargo, alguna extrañeza de que algunos discípulos personales<sup>49</sup> de Tomás hayan mantenido posiciones teocráticas.

Mirando entonces a Tomás, podemos decir que la visión eclesiológica de la época en que le toca vivir, va mirando la Iglesia unida siempre a Cristo, pero que también tiene dos entidades que no puede desconocer: la jurídica y hasta social. Es de aclarar que no llega Tomás a manifestar una concepción teocrática de la Iglesia. Para tener otra percepción en la época escolástica, será necesario que de se aborde a otro representante de la escolástica: Guillermo de Ockam, de la escuela nominalista, quien de una u otra manera, desde la visión de la Iglesia, hará avanzar este campo.

### *2.2.2 Guillermo de Ockam*

Para Ockam la Iglesia, cuya cabeza es Cristo, no es el colegio del papa y de los cardenales, sino el conjunto de los fieles unidos en la celebración de los mismos sacramentos. Tiene de la Iglesia una idea multitudinaria de los hombres y mujeres, comprometidos en virtud del bautismo en promover el bien de la comunidad. Ockam concibe la Iglesia como una “multitud”: es “la totalidad de los fieles que viven al

---

preciso obedecer más a la potestad espiritual que a la secular. Ahora, en aquellas cosas que pertenecen al bien civil hay que obedecer más a la potestad secular que a la espiritual, según aquello de Mt 22,21 que dice Dad al Cesar lo que es del Cesar, a no ser que también la potestad secular esté unida a la potestad espiritual, como en el papa, que tiene la plenitud de ambas potestades. Como quiera que es Sacerdote y Rey”.

<sup>49</sup> Dentro del elenco de discípulos de Tomás, podemos nombrar algunos más representativos: Bartolomé de Lucca, Agostino Trionfo, Fray Reginaldo de Priverno.

mismo tiempo en esta existencia mortal”<sup>50</sup>. El elemento fundamental y determinante de la Iglesia es la fe, situada en la cual, la multitud de los creyentes puede acusar y juzgar al mismo papa de herejía. La inerrancia está prometida no al papa ni al mismo concilio, sino a la Iglesia universal de tal forma que podría subsistir, esa inerrancia, incluso en uno solo de los creyentes: sólo los *Ekklesia universales* es inefable. En cuanto a la eclesiología que ocupó gran parte del medioevo, la interpretación de la *plenitudo potestatis* del papa, Ockam rechaza la que podría llamarse la interpretación omnimoda y poco menos que caprichosa de esa potestad, pero admite –dada la coincidencia en la misma persona del creyente y del ciudadano –un poder de suplencia en los casos y asuntos en que la instancia competente falla.

Por otra parte, dadas las raíces humanas y espirituales, Ockam aboga y predica la libertad de la persona y la aceptación de la fe, constituyéndose de esta forma en “el iniciador de un mundo nuevo”, al augurar para el creyente, efectivamente, “en vez de un mundo de las personas, la libertad en la fe”<sup>51</sup>. Congar resume el esfuerzo de reflexión hecho por los teólogos escolásticos acerca del misterio de la Iglesia diciendo que la eclesiología de los escolásticos “es todavía muy teológica, sacramentaria y antropológica, aunque las aportaciones canónicas tiendan a conquistar en ella un puesto. Pero todavía no se ha dado lugar en ellos a un tratado separado. Cuando esto ocurra, semejantes tratados estarán esencialmente consagrados a estas cuestiones de concurrencia entre poderes. La eclesiología se orientará hacia una afirmación de autoridad y de *potestas* sacerdotal, en frente y por encima de la *potestas* real”<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Cfr. *Dialogus I, 1,4*. Este planteamiento dio pie a la llamada doctrina del “multitudinarismo” aplicada especialmente a los Concilios. Honrad von Gelnhausen decía que “el concilio general es la reunión en un lugar común de numerosas personas – o incluso del mayor número – convocadas regularmente y que representan los diversos estados, órdenes, sexos y personas de toda la Cristiandad, venidos o legados para tratar del bien común que pertenecen a la Iglesia universal” (*Epistola concordiae*).

<sup>51</sup> Cfr. CONGAR, Yves. Op. Cit p.180.

<sup>52</sup> Cfr. Ibid., Op. Cit, p. 158.

### 3. La concepción pre y posconciliar

#### 3.1. La Eclesiología del Concilio Vaticano I

Haciendo un salto en la historia, ahora la mirada la ponemos en la eclesiología del Concilio Vaticano I, que a partir de su forma de presentar la Iglesia en medio del mundo como “sociedad perfecta”, plantea una estructura centrada en el papado a partir de la Constitución Dogmática *Pastor Aeternus*. Pues en el siglo XIX tiene lugar esta importante reunión, celebrada el 8 de diciembre de 1869 al 18 de julio de 1870<sup>53</sup>, convocado por el papa Pío IX. El Vaticano I comenzó a celebrarse sin un planteamiento eclesiológico previo propiamente dicho: es decir, sin una base doctrinal fruto de una reflexión global y sistemática del misterio de la Iglesia<sup>54</sup>. Según las intuiciones de Faynel, se puede razonablemente afirmar que “el Concilio se inscribe, a un tiempo en la línea postridentina por la mentalidad de algunos de sus miembros, y en la línea de la renovación eclesiológica, por la nueva orientación presente incluso en la Constitución *Pastor Aeternus*”<sup>55</sup>.

Los trabajos conciliares del Vaticano I se centraron en la elaboración y aprobación de la Constitución Dogmática *Pastor Aeternus*, el primer texto de la Iglesia proclamado solemnemente en un Concilio con rango de Constitución. El 20 de octubre de 1869 se presentó un primer documento *De Ecclesia* que, reformado y ampliado, llevó a un esquema propiamente dicho de la Constitución Dogmática presentada a los Padres conciliares el 21 de enero de 1870<sup>56</sup>. Ante la extensión del mismo, el esquema fue dividido en dos partes cuyos títulos fueron *Pastor Aeternus* y *Tametsi Deus*. Esta segunda parte no fue discutida, y por consiguiente tampoco votada.

<sup>53</sup> Cfr. ALBERIGO, Giuseppe, ed. Historia de los Concilios Euménicos. Salamanca: 1993. Ediciones Sígueme p.315.

<sup>54</sup> Durante mucho tiempo había predominado en la Iglesia, lo que Congar llamará la “jerarcología”, es decir, un conjunto doctrinal de naturaleza eminentemente societaria y jerárquica, sustentada en una lectura e interpretación de los datos del Segundo Testamento desde las claves prevalentes históricas y sociológicas Cfr. CONGAR, Yves. Jalones para una teología del laicado. Barcelona: 1961, p.62.

<sup>55</sup> Cfr. DENZINGER, Heinrich y HÜNERMANN, Peter. El Magisterio de la Iglesia. Enchiridium Symbolorum Definitionum Et Declarationum De Rebus Fidei Et Morum. Barcelona : Herder, 1999, p.775.

<sup>56</sup> Este esquema tuvo como redactor principal al jesuita G. Schrader; contaba con 15 capítulos, 21 cánones y 70 notas explicativas. Cfr. DZ 3050-3075.

Dos críticas fundamentales se le hicieron a la *Pastor Aeternus* por parte de la mayoría de los Padres conciliares. En primer lugar, se le tachaba de ser excesivamente espiritualista; por otra parte, se criticaba que se tratase casi exclusivamente del papa, de su jurisdicción verdaderamente episcopal, inmediata, y ordinaria, y no del episcopado, introduciendo así un desequilibrio no pequeño al dar la impresión de que los obispos son simples delegados administrativos del papa en las diversas diócesis, siendo el papa el único y verdadero obispo de la Iglesia universal<sup>57</sup>.

Un tema de relieve y de gran dificultad en el Concilio Vaticano I fue el de la infalibilidad<sup>58</sup>. Se planteaba, ante todo, la cuestión de si la infalibilidad es una prerrogativa de toda la comunidad eclesial o al menos del episcopado en su totalidad, o si, por el contrario, es una prerrogativa propia y personal del obispo de Roma<sup>59</sup>. Se puede encontrar al respecto, que el papa gozaba de *ex se* y no por consentimiento de la Tradición de la Iglesia, “de aquella infalibilidad de la que Cristo quiso que gozara la Iglesia al definir la doctrina relativa a la fe o a las costumbres”<sup>60</sup>. Congar hará su comentario diciendo que no se pudo canonizar la idea de una “teología según la cual el cuerpo de los obispos o de la Iglesia no serán infalibles sino mediante una comunicación o derivación de la infalibilidad del papa”<sup>61</sup>.

### **3.2. El Vaticano II convoca a la Iglesia a ser Pueblo de Dios**

El Sínodo Extraordinario de Obispos de 1985, celebrado con motivo del veinte aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II,

<sup>57</sup> Cfr. DZ, Op. Cit 3074.

<sup>58</sup> Según Congar, el término *infallibilis* aplicado al papa se encuentra al parecer por primera vez en Pedro de Olivi en 1295, para rechazar una asimilación del papa a Cristo, que le haría infalible como era éste. Después de 1312, se encuentra en Hervaeus Natalis; más tarde, en 1320, en Agostino Trionfo; y finalmente, antes de 1328 en Guido Terrena.

<sup>59</sup> Cfr. Intervención de Mons Pie el 13 de mayo de 1870, en Mansi 52, cols 29-37. Según Congar abundan los testimonios “sobre la incertidumbre de numerosas inteligencias al principio del siglo XVI, referentes al primado del papa *iure divino*, y sobre todo, su infalibilidad. La Iglesia era infalible; pero ¿cuál era precisamente el sujeto de esta infalibilidad? Sobre este punto la incertidumbre, es decir, las negaciones se prolongarán hasta mediados del siglo XIX. Cfr. CONGAR, Yves. *Eclesiología*, Op. Cit, p. 239.

<sup>60</sup> Cfr. DZ 3074, Op. Cit.

<sup>61</sup> Cfr. CONGAR, Yves. *Eclesiología*, Op. Cit, p. 279.

nos ha exhortado a prolongar con decisión la letra y el espíritu del Concilio. Se afirma en el documento final: “la eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio. La *koinonía* (comunión), esta fundada en la Sagrada Escritura, son tenidas en gran honor en la Iglesia antigua y en las Iglesias orientales hasta nuestros días”<sup>62</sup>. Efectivamente, la comunión es el concepto clave que ha de informar el “orden de la Iglesia”, Y todas las dimensiones eclesiales. Por ello, “la eclesiología de comunión no puede reducirse sólo a cuestiones organizativas o a cuestiones referentes a las meras potestades”<sup>63</sup>. Necesitamos todavía recibirlo más extensa y hondamente; ahora bien, para llevar a cabo la percepción pendiente es imprescindible conocerlo, asimilarlo, integrarlo en la tradición multisecular de la Iglesia; será necesario traducirlo en actitudes, comportamientos e intuiciones para estar en sintonía con él.

En la Iglesia de Dios no hay nada que no sea comunión. La comunión con Dios nos da todo lo necesario para el mantenimiento y crecimiento de la Iglesia. Ahora bien, para eludir el riesgo de reducir la comunión a pura declaración de principios, hemos de pasar del contenido noético al plano operativo, del ser al actuar de la Iglesia “en todos su grados”. Esto debe encontrar aplicación también en la organización y gobierno de la Iglesia en las diversas esferas en que se ejerce, porque la responsabilidad deriva de la misma esencia comunal de la Iglesia, de la fe y de la misión. El sujeto responsable en la Iglesia – presbíteros y laicos – es un sujeto comunitario, es la comunidad eclesial en su ser de *koinonía*, y la fe y responsabilidad en el cuerpo entero. No hay nada en la revelación que sea extraño o simplemente paralelo al juego de solidaridad y de mutua dependencia que constituyen el alma de la comunión.

La categoría de Pueblo de Dios ha dejado tras de sí una historia atormentada. Mons. G. Philips, redactor de la *Lumen Gentium*, al comenzar el pasaje de LG 6 sobre las diversas imágenes de la Iglesia, llama la atención sobre la ausencia del tema Pueblo de Dios en esa enumeración y da razón de ello en estos términos: “No sería suficiente

<sup>62</sup> Cfr. Segunda asamblea extraordinaria del sínodo (SAE) 1985. La iglesia, a la luz de la Palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo. En: Documentos Sinodales y Exhortaciones Postsinodales. GIL, C y CASTAÑO, H. (com) Caracas: Ediciones Trípode 1994, p.283.

<sup>63</sup> Op. Cit, p.28.

responder que más adelante todo un capítulo será consagrado a este tema: en realidad, el término “Pueblo de Dios” no se puede aplicar a la Iglesia como comparación, sino como la expresión de su mismo ser. No se puede decir: “la Iglesia es semejante a un pueblo de Dios”, de la misma forma que diríamos: “el Reino es semejante a un grano de mostaza”. Hay que afirmar: “la Iglesia es el pueblo de Dios en la nueva y eterna Alianza”. Nada ya aquí de figuras, sino la plena y total realidad”<sup>64</sup>.

Sin embargo, ya en 1985, G. Colombo llamó la atención sobre el eclipse de la categoría Pueblo de Dios a expensas de las nociones de comunión y sacramento, convertidas en clave de lectura de los textos conciliares; denunciaba una incoherencia o, al menos, una inadecuación en la interpretación de la *Lumen Gentium*. Para Colombo la categoría fundamental de la Constitución es “Pueblo de Dios”<sup>65</sup>, que claramente se va comprometiendo con la Iglesia, no basándose en estructuras, sino promoviendo a plenitud y potenciando el sacerdocio común adquirido por el sacramento del bautismo. Es la actitud de los cristianos comprometidos del verdadero Pueblo de Dios que camina con la esperanza puesta en el Señor Resucitado.

### **3.3. Los presbíteros que hay que formar para una Iglesia - comunión y un Colegio Presbiteral en comunión**

A una Iglesia con los perfiles indicados, corresponde un modelo de cristiano y, por ende, de presbítero con, entre otras, estas características: hombre de comunión, consciente de haber sido agraciado por el Espíritu con unos dones y ministerios concretos –puestos al servicio del pueblo de Dios- y cualificados que ha de actuar corresponsablemente; misionero y cercano a todos desde una opción preferencial por los pobres y pequeños<sup>66</sup>. Este modelo de presbítero no se improvisa, hay

<sup>64</sup> La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Barcelona: 1968, p.132

<sup>65</sup> Cfr. COLOMBO, G. “Il Popolo di Dio” e il “mistero” della Chiesa nell’eccelesiology post-conciliare”: *Teología* 10 (1985), p 97-169. RATZINGER, J. Iglesia, ecumenismo y política. Madrid: 1987, p 5-33. DOMINGUEZ, J.A. “Las interpretaciones posconciliares”, En: P. Rodríguez (dir) *Eclesiología 30 años después de “Lumen Gentium”*. Madrid: 1994, p.39-87.

<sup>66</sup> Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla. En: RÍO DE JANEIRO, MEDELLÍN, PUEBLA, SANTO DOMINGO. Las 4 Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano. Bogotá: 5ta ed. 2004, Consejo Episcopal Latinoamericano. , 835p. Puebla, Cap I En adelante se citará: DP.

que hacerlo, prepararlo. Por eso voy a fijarme ahora en tres aspectos bien claros que nos ayudarán a vislumbrar ese perfil que buscamos: LA COMUNIÓN, LA CORRESPONSABILIDAD Y LA FORMACIÓN PARA EL PASTOREO.

### 3.3.1. En la comunión (*koinonía*)

La comunión viene exigida por la misión. “La fuerza de la evangelización quedará muy debilitada si los que anuncian el Evangelio están divididos entre sí por tantas clases de rupturas”<sup>67</sup>, y el presbítero, en cuanto cristiano por el bautismo y, de manera específica y peculiar, por el sacramento de la imposición de las manos, queda obligado a vivirla de manera pluriforme en la Iglesia universal, desde la iglesia particular, con Dios-Trinidad, con el obispo, con el presbítero, con la misma comunidad y con los hombres sus hermanos.

- *Con Dios:* Presencializa al Señor. Del Padre recibe, en el Hijo, por el Espíritu, a través del orden administrado por el obispo, el ministerio apostólico que lo une de tal manera con Cristo, Sacerdote, Cabeza y Pastor, que lo haga presente en el seno de la comunidad como Señor. Cristo está presente en el presbítero como un sacramento<sup>68</sup>.
- *Con el Obispo:* Comunión de consagración, de misión y familiar. El obispo, centro de la comunión en la Iglesia es, además, para los presbíteros, el “padre” de la familia presbiteral. El presbítero sólo puede hacer presente a Cristo en la comunidad, actuar desde la capitalidad del Señor, y ser signo específico de la propia identidad de la Iglesia, si está en comunión de consagración y de misión con su obispo, no sólo en comunión jerárquica y apostólica, sino también fraternal, amistosa y familiar<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Cfr. PABLO VI. *Evangelii Nuntiandi*, Bogotá: En: MARTÍNEZ PUCHE, José, Prol. Encíclicas de Pablo VI. Colección Documentos y Textos, N° 6. Madrid: Edibesa 1998, 509p. En adelante se citará EN.

<sup>68</sup> Cfr. Sacrosanctum Concilium 7. En: Concilio Vaticano II, BAC, Madrid 1974, Vigésima Sexta Edición, p.44. En adelante se citará: SC.

<sup>69</sup> Cfr. LG 28, Presbyterorum Ordinis 7, Op.Cit. En adelante se citará PO. Christus Dominus 28. Op.Cit., En adelante se citará CD.

- **Con el Presbiterio:** Fraternidad sacramental apostólica. Es imposible e impensable que un presbítero pueda realizar la misión a él encomendada, aisladamente, sin vivir unido con sus hermanos en el presbiterio, como una sola familia<sup>70</sup>. Es inconcebible que vaya solo porque “es miembro de una unidad de servicio, de un presbiterio”, si quiere evitar el síndrome de Caín: ¿dónde está tu hermano? (Gn 4,9). La comunión en la fraternidad presbiteral deviene de la comunión sacramental en el único ministerio apostólico diversificadamente realizado.
- **Con la comunidad:** Comunión fraternal y servicio de la comunión. Comunión fraternal por el bautismo. Por la imposición de las manos preside la comunidad como pastor, padre y maestro<sup>71</sup>, no desde el poder, el dominio o la represión, que no es ese el estilo de la Iglesia de Jesús (Mt 20, 25-28), sino, de ordinario, desde la comunión y la coordinación en el amor y en la verdad; aunque, en ocasiones, tenga que tomar decisiones propias de su especificidad ministerial<sup>72</sup>. Concebir el ministerio apostólico separado del servicio de la comunión, que es un ámbito vital, significaría la muerte por necesidad de quienes recibieron el don del presbiterado<sup>73</sup>.
- **Con los hombres:** Comunión secular. El día que se aborda con decisión y valentía la teología y el magisterio sobre la dimensión secular del presbítero, se hallará un filón de gran importancia a la hora de profundizar con mayor rigor en la espiritualidad y la misma identidad del presbítero. Hasta tanto esto se logre hay que decir con fuerza que el presbítero no puede estar separado ni del pueblo ni de los hombres que integran la sociedad. Ser secular implica vivir en el mundo, entre los hombres sus hermanos y, aunque no ha de dejarse contagiar del espíritu mundano, si ha de ser solidario con todos, por la bondad de su persona, la serenidad de su testimonio, la fuerza y constancia en su tarea y por el afán de justicia: así como conocer a sus contemporáneos en todos sus cuestionamientos<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> Cfr. PO 7 y CD 28.

<sup>71</sup> Cfr. PO 9.

<sup>72</sup> Ibid, 6.

<sup>73</sup> Véase en éste contexto el libro de: BLÁSQUEZ, R. Jesús, sí; la Iglesia, también. Salamanca: 1983.

<sup>74</sup> Cfr. PO 4.

### 3.3.2 *En la corresponsabilidad*

La Iglesia que es comunión de fe y de vida<sup>75</sup>, es también “comunidad de servicios o ministerios”<sup>76</sup>, que el Resucitado le encomendó. Todos los hermanos son útiles<sup>77</sup>. Todos responsables, aunque no de la misma forma, sino desde la diversidad de carismas y ministerios. Responsables solidariamente, o sea, corresponsables. El presbítero tiene, además, como propio y específico: ser responsable de todos en la comunidad.

- *Con la comunidad: corresponsabilidad eclesial.*

El ministerio apostólico del que participan los presbíteros es eclesial, no clerical, lo que significa que los presbíteros no pueden apropiarse de todos los servicios en la comunidad. La cabeza no puede pretender ser todo el cuerpo. “Así también el cuerpo no se compone de un solo miembro, sino de muchos. Si dijera el pie: «Puesto que no soy mano, yo no soy del cuerpo» ¿dejaría de ser parte del cuerpo por eso? Y si el oído dijera: «Puesto que no soy ojo, no soy del cuerpo» ¿dejaría de ser parte del cuerpo por eso? Si todo el cuerpo fuera ojo ¿dónde quedaría el oído? Y si fuera todo oído ¿donde el olfato? Ahora bien, Dios puso cada uno de los miembros en el cuerpo según su voluntad” (1Cor 12, 14-18). La pluralidad de ministerios en complementariedad es corresponsabilidad eclesial. El ejercicio de ésta exige al presbítero huir de la prepotencia clerical, del paternalismo esterilizante, evitar descalificaciones infundadas respecto a laicos y consagrados, hacer dejación de su propia responsabilidad, favorecer un cierto talante democrático en temas no relacionados con el dogma y las costumbres establecidas por la Iglesia, que pueden ser commensurados comunitariamente, respetando corrientes de opinión, promover una serena revisión crítica; respetar los ritmos de los demás, estando a la escucha de todos para mejor servirles en lo que necesitan; discernir, promover y armonizar la pluralidad carismática y ministerial. También, cuando ello sea necesario, el presbítero, tendrá que tomar decisiones que pueden no agradar a todos.

<sup>75</sup> Cfr. LG cap 1.

<sup>76</sup> Apostolicam Actuositatem 23-25. Op.Cit., En adelante se citará AA.

<sup>77</sup> Cfr. EN 14; AA 2.

- *Con el presbiterio, presidido por el Obispo: corresponsabilidad sacramental.*

Sin los presbíteros muy poco pueden hacer los obispos. Sin el obispo se viene abajo la unidad de acción y la vinculación a la Iglesia universal. Obispo y presbítero participan del sacerdocio de Cristo por el Orden, aunque en distinto grado, y reciben de Cristo, los presbíteros subordinados a los obispos en el ejercicio, la misión que el Señor confió a los apóstoles; pero uno y otros forman un solo presbiterio al servicio del Pueblo de Dios<sup>78</sup> que han ejercerlo corresponsable, solidaria y complementariamente.

El presbítero es colaborador necesario del obispo. La corresponsabilidad presbíteros-obispos no es una “cuestión jurídica o de táctica pastoral, sino sacramental y estructural, de la misma naturaleza del ministerio”<sup>79</sup>, es decir, necesaria<sup>80</sup>. La colaboración de los presbíteros con el obispo forma parte constitutiva de la razón de ser los mismos, ya que la diócesis le es confiada al obispo “para ser apacentada con la cooperación de sus sacerdotes”<sup>81</sup>, no como empleados, o algo similar, sino como colaboradores necesarios. El presbítero siempre es un co-presbítero.

El individualismo presbiteral no es evangélico ni eclesial. Un presbítero que se aísla en su vida y en su tarea de presbítero, es un franco-tirador, que en lugar de recoger, desparrama, ya que los presbíteros forman un solo presbiterio consagrado al servicio de la diócesis<sup>82</sup>.

La herencia secular de individualismo no resulta fácil superarla. La querencia hacia la insolidaridad de vida y de acción continúa siendo muy fuerte; pero hay que ir la rompiendo con enorme paciencia, así como hay que concientizar a quienes se preparan en los centros de formación al sacerdocio, que se es presbítero en el presbiterio y desde él, en corresponsabilidad ministerial, servir a la misión de la Iglesia, desde tareas programadas en el seno del colegio presbiteral, teniendo

<sup>78</sup> Cfr. LG 28.

<sup>79</sup> Cfr. DELICADO BAEZA, J. La relación del presbítero con el obispo, En: Simposio sobre la espiritualidad del presbítero diocesano secular. Madrid: 1987.

<sup>80</sup> Cfr. PO 7.

<sup>81</sup> Cfr. CD 11.

<sup>82</sup> Cfr. PO 8.

en cuenta más las necesidades de la diócesis que los gustos personales de los propios presbíteros.

### 3.3.3 *En el pastoreo*

“Toda la educación de los seminarios debe tender a la formación de verdaderos pastores”<sup>83</sup>, que al vivir y prestar sus servicios en la Iglesia y en el mundo, han de capacitarse eclesialmente e inculturarse en la sociedad, para ser fieles al ministerio recibido y a los hombres a quienes sirven, conociéndolos, estando atentos a las auténticas y profundas necesidades de la humanidad y de la Iglesia, y compartiendo con ellos vida, gozos y sufrimientos. La formación de los candidatos al presbiterado ha de recibir en los centros donde se preparan la capacidad para desarrollar su misión cualificadamente en el mundo y en la Iglesia, teniendo en cuenta las palabras del Señor: “Yo ya no estoy en el mundo, pero ellos sí están en el mundo, y yo voy a ti. Padre santo, cuida en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno como nosotros” (Jn 17,11).

Dentro de ésta, se pueden ubicar otras etapas, cuyo único interés es el de complementar aún mejor esta experiencia, y esta vivencia de anunciar el evangelio a todos, según el mandato del Señor: “Y les dijo: Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación.” (Mc 15,16).

### 3.3.4 *La formación secular*

Porque el presbítero vive en el mundo, aunque segregado para el Evangelio de Dios, no queda separado del pueblo ni del hombre, lo que exige “unas condiciones de vida que le permitan un amplio conocimiento de la sociedad concreta a la que tendrá que servir y una atención particular a los problemas actuales del mundo”<sup>84</sup>.

Algunas características de esta formación:

- *Encarnada:* Hay que formar presbíteros adaptados existencial y pastoralmente en orden a hacer que su servicio pueda ser inteli-

<sup>83</sup> Cfr. Optatam Totius 4. Op.Cit., En adelante se citará OT.

<sup>84</sup> Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Plan de Formación Sacerdotal para los Seminarios Mayores, Madrid: 1986, N° 45-47.

gible para el hombre y que responda a sus verdaderas necesidades. Presbíteros integrados, no absorbidos por el mundo; enraizados en la comunidad humana a imitación del Señor y unidos, como el Concilio pide a toda la Iglesia, a las condiciones sociales y culturales de los hombres<sup>85</sup>.

- *Segura*: En las formas de coexistir con la sociedad, y en los métodos y acciones pastorales más aptos para servir de apoyo y ayuda a sus contemporáneos, huyendo de la prefabricación y estandarización, pues en la pastoral hay que tener muy en cuenta al hombre concreto y real, así como a las circunstancias que lo rodean. El presbítero seguro de lo que es, de lo que piensa, de lo que vive y de lo que hace, en medio de las inseguridades en las que vive el hombre de hoy, desde un estilo servicial, humilde y sencillo, se convierte en testigo de acogida, escucha, confianza y sinceridad en sus opciones de vida.
- *Solidaria*: La educación en la solidaridad universal para con todos los hombres, sus hermanos, sobre todo y de manera especial con aquellos más pobres y débiles, es una de las coordenadas principales que hay que configurar en el ejercicio pastoral del ministerio ordenado<sup>86</sup>, como configuró el del Cristo, el Buen Pastor, que recorría todos los pueblos y ciudades de Israel curando toda enfermedad y dolor (Mt 9,35).
- *Cercana*: Ante la situación de tantos hombres, ciudadanos del mundo, abandonados por los dirigentes que gobiernan la sociedad, los presbíteros han de formarse para salir a las plazas del mundo “a los nuevos areópagos” a todas las horas del día, e invitar a aquellos de quienes nadie se acuerda y viven solos en su parada soledad, haciéndoles una oferta de trabajo en la viña del Señor. “Id también vosotros a mi viña, y os daré lo que sea justo” (Mt 20,4).

<sup>85</sup> Cfr. OT 19; Ad Gentes 10. Op.Cit., En adelante se citará AG.

<sup>86</sup> Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Op. Cit, Nº 40,74,111,114,115,146,188.



### 3.3.5 La formación eclesial

El Concilio Vaticano II pide a quienes se preparan al sacerdocio una formación pastoral teórica y práctica<sup>87</sup>, pero no sólo hay que pensar en ellos –los formandos-, sino en una actualización y formación permanente para los presbíteros, de manera que sigan sintiendo en su vida, aquello que San Pablo le recomendaba a su discípulo Timoteo: “Tú, en cambio, pórtate en todo con prudencia, soporta los sufrimientos, realiza la función de evangelizador, desempeña a la perfección tu ministerio” (2Tim 4,5).

- *Expertos en la creación de la comunidad, procurando la koinonía:* Teóricamente y, en general, los presbíteros actuales están convencidos de que la Iglesia es “comunión para la misión”; pero en la práctica no saben, porque nadie se los enseñó, cómo dar el paso de la cristiandad a la comunión (koinonía) de comunidades misioneras. Éste no saber hacer, queriéndolo hacer, es una de las causas, tal vez la primera, de la frustración, el desánimo y la desilusión de muchos sacerdotes.
- *Maestros de la doctrina:* La formación en el primer anuncio (kerigma) es imprescindible para quienes tienen como tarea la recreación de la comunidad en la comunión de la Iglesia, dado que es el instrumento empleado por la Iglesia en sus mejores tiempos, en los que aparecía como una verdadera “comunión de comunidades”, fue el catecumenado, sin el cual “la actividad pastoral de la Iglesia – y por consiguiente del presbítero – no tendría raíces y sería superficial y confusa”<sup>88</sup> Por eso el Magisterio exige, de manera especial, esta formación<sup>89</sup>; sin ella la comunidad no se capacita para entender, celebrar y vivir las exigencias del Evangelio<sup>90</sup>.
- *Promotores de la corresponsabilidad:* En la Iglesia comunión, creada comunitariamente, a través del proceso catecumenal integral,

<sup>87</sup> Cfr. OT 21.

<sup>88</sup> Cfr. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Catecismo de la Iglesia Católica. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo. 1992, 700 p. No. 35. En adelante se citará CC.

<sup>89</sup> Cfr. OT 19.

<sup>90</sup> Cfr. CC 34.



resuenan todos los carismas que la comunidad necesita para realizarse y edificarse y ser fiel a la misión. “Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios que obra en todos. A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común, Porque a uno se le da por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia según el mismo Espíritu; a otro, fe, en el mismo Espíritu; a otro, carismas de curaciones, en el único Espíritu; a otro, poder de milagros; a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, diversidad de lenguas; a otro, don de interpretarlas. Pero todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad. Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo” (1 Cor 12,4-12).

Los carismas en ejercicio se convierten en servicios y éstos en acciones, por los que todos los hermanos son activos, servidores, y responsables en la construcción de la Iglesia a la que “cada uno sirve como puede y es servido como necesita”<sup>91</sup>. Una de las formas de apacentar la Iglesia del Señor, como El quiere, es promoviendo la corresponsabilidad de todos los hermanos, sin marginar a ninguno, ni inutilizar a nadie, sino que desde el sano discernimiento carismático y ministerial –tarea propia y peculiar del pastor- motiva a todos en orden a la edificación de la Iglesia, misión en la que ningún carisma tiene el monopolio.

Es indispensable una adecuada formación de los presbíteros en este campo fundamental de la comunión; darse cuenta de un posible y grave error - en esta dirección- evitará en el futuro los abusos de hoy, de dominación, represión y autoritarismo. El presbítero que toma conciencia de este problema en su ministerio, contribuye a que la comunión eclesial se vaya haciendo posible en su comunidad propia o en el campo de acción que a él se le ha encomendado.

<sup>91</sup> Cfr. INIESTRA, A. Servicios y ministerios laicales ¿por qué?. Madrid: 1987, 350p.

- *Comunidades que vivencien el Resucitado:* El presbítero hace presente en medio de la comunidad a Cristo, el Buen Pastor, que ejerció su misión en la dialéctica existencial de la cruz y la Resurrección. Porque hace visible al Resucitado, el sacerdote, es testigo cualificado de esperanza en la victoria final sobre todas las dificultades de la vida. Porque visibiliza, igualmente, al Crucificado, evita los optimismos falsos, románticos y utópicos, no refugiándose en paraísos artificiales para huir de las exigencias que entraña una vida crucificada en la entrega y en el servicio a los demás.
- *Pobres y para los pobres:* “La Iglesia en todo el mundo quiere ser la Iglesia de los pobres”<sup>92</sup>. Si toda la comunidad del Señor ha de optar preferencialmente por los pobres, con la misma obligación y de manera peculiar, ha de hacerlo el presbítero, presencia del Señor en la comunidad, que “fue ungido” en su persona para anunciar la Buena Noticia a los pobres” (Lc 4,16-30) y “enviado”, en su misión, a ellos (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23).
- *Capacitados teológicamente:* Si se quiere hacer camino seguro en pastoral, hay que buscar tener muy claro el marco teológico, este debe ser amplio pero seguro, en orden a que en el quehacer pastoral no sea desbordado ese marco, ni por defecto ni por exceso. Muchos errores y desviaciones pastorales proceden de una defectuosa preparación teológica. La pastoral que viene a ser la sensibilidad del dogma, recibe de la teología la luz necesaria que ilumina el trabajo del pastor en la noche oscura de la andadura de la Iglesia por el camino entenebrecido del mundo. La pastoral sin la teología es ciega: la teología, sin la pastoral es estéril.
- *Expertos en humanidad:* Cuántos presbíteros, espiritualmente admirables y teológicamente bien preparados, humanamente dejan tanto que desear, que su quehacer se ve gravemente entorpecido. El sacerdote ha de cuidar, también las formas. La educación, la cordialidad, el respeto a los demás que son indispensables<sup>93</sup>. También, el conocimiento de métodos, técnicas y ciencias humanas son muy útiles –es la manera de entrar en comunión (koinonía) con el

<sup>92</sup> Cfr. JUAN PABLO II, En: Discurso a las favelas de Vidigal en Brasil 1980.

<sup>93</sup> Cfr. Exhortación Apostólica Postsinodal *Pastores Dabo Vobis*. 43.

**mundo- ya que no se puede confiar toda la eficacia de la acción pastoral en la sola aptitud del que la realiza.**

**Finalmente, pienso que los aportes que acá se han desarrollado, pueden ayudar a mirar y a perfilar el futuro presbítero que necesita la Iglesia de este siglo XXI. Son situaciones de carácter humano, y otras de tipo espiritual que pueden ayudar mejor si se asume con plena libertad y con conciencia el reto de “formar pastores según el corazón del Señor” (Jer 3,15). Pues, el mundo de hoy necesita testigos del Evangelio, hombres entregados, que vibren y sientan en su ministerio un servicio generoso y sencillo a las comunidades a donde se les envía para mostrar al Resucitado en medio de ellos. No, y mil veces no, a hombres que se anuncien a sí mismos, que se valen de su ministerio ordenado para realizar otras funciones que no sean las de pastorear y apacentar al pueblo fiel con amor y caridad.**

### Sumario

*En la caridad pastoral está la raíz de la identidad del presbítero como hombre de Dios al servicio de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Teniendo en cuenta este presupuesto, el autor sostiene la tesis de que la caridad pastoral debe ser el estilo de vida propio, no solo del presbítero como tal, sino del candidato al presbiterado desde su formación inicial. Para lograr su objetivo, establece la diferencia entre la caridad bautismal y la caridad pastoral, profundiza en la caridad pastoral como la virtud que configura con los sentimientos y las actitudes de Cristo, buen pastor; e identifica las implicaciones que esto tiene en el proceso de la vida del seminario.*

## La caridad pastoral en el seminario como elemento de formación presbiteral

Pbro. Raúl Islas Olvera (México)  
*Licenciado en Teología con énfasis en Formación  
Sacerdotal  
Universidad Pontificia Bolivariana-UPB  
Instituto Teológico Pastoral para América Latina-  
ITEPAL/CELAM*

## Introducción

**L**a vida del presbítero está encaminada a transparentar la vida misma de Cristo Buen Pastor, sus actitudes, sus sentimientos, sus criterios y su entrega. Para ello es importante que el presbítero viva su ministerio en una total donación de sí mismo. Y es por el sacramento del orden que el presbítero recibe la facultad de asemejarse a Cristo en su entrega de sí. Es revestido con el principio que movió la vida de Jesús, su criterio íntimo, su estilo de vida: la Caridad Pastoral. A partir de la ordenación, el presbítero no es un ser para sí, sino un ser para los demás, que en el ritmo diario de su vida debe entregar sus sentimientos, actitudes, carismas y criterios para ser servidor de Cristo y de la Iglesia en la concreción de la comunidad en la que ejerce su ministerio pastoral.

Sin embargo, el ser y quehacer de los presbíteros exige un camino de configuración, un proceso en el que paulatinamente el presbítero se va asemejando a Cristo. Nos encontramos ante un interrogante: la formación inicial, que se brinda hoy día en nuestros seminarios, ¿va encaminada a configurar al seminarista con el corazón de Jesucristo? No podemos aventurarnos a dar una respuesta positiva o negativa de manera general, sino que podemos mirar hasta dónde nuestros seminarios, los planes de formación y los agentes de la formación van orientando la vida del seminarista para configurarlo con el ser y actuar de Cristo. El elemento céntrico que nos sirve de parámetro para tal cometido es la Caridad Pastoral, elemento imprescindible e irremplazable, elemento formativo que va «formando el corazón» del candidato para configurarlo con el corazón de Cristo buen Pastor.

510

De aquí que la caridad pastoral sea el estilo de vida propio del presbítero desde su formación inicial. El proceso formativo es el tiempo oportuno para que el candidato adquiera los sentimientos del Buen

Pastor, se configure con Él y se identifique con Él en toda su persona. Por eso, en el presente artículo pretendo señalar algunos elementos de Vaticano II y la Pastores Dabo Vobis para sostener esta afirmación.

He estructurado esta reflexión en tres partes: En la primera, presento algunos elementos magisteriales que distinguen la caridad pastoral de la caridad bautismal. En la segunda, delinearé apenas, algunos fundamentos magisteriales de la caridad pastoral para identificarla como la virtud que configura con los sentimientos y actitudes de Cristo buen pastor. Para ello muestro el sentido que el Vaticano II y la Pastores Dabo Vobis dan a la expresión de que «la caridad pastoral configura con Cristo». Luego, con base en la teología presbiteral del concilio, se extraen las líneas magisteriales que señalan la caridad pastoral y sus implicaciones para vivir este estilo de vida específico de pastor al entregar su vida en imitación de Cristo. En la tercera parte esbozo apenas algunas implicaciones señaladas por la Pastores Dabo Vobis para abrazar la caridad pastoral desde la formación inicial. Para ello, fundamento magisterialmente que el seminario es la comunidad que configura con la caridad del buen pastor. Así mismo señalo las implicaciones de la caridad pastoral como configurativa con Cristo desde la formación inicial. Posteriormente presento los fundamentos para decir que el papel de los responsables directos de la formación es indispensable para asumir esta configuración desde la formación inicial.

## 1. Elementos esenciales de la caridad pastoral

### 1.1. *Naturaleza del tema*

Hasta antes del Vaticano II no se utiliza el término Caridad Pastoral sino el de Ascesis del Pastor de Almas. Es a partir del Vaticano II cuando se comienza a hablar de Caridad Pastoral, y la explica como expresión del pastoreo propio que hace el presbítero en imitación de Jesús Buen Pastor. El Vaticano II compila el ser y quehacer del presbítero en esta expresión. A lo largo del Concilio y fundamentalmente de *Presbyterorum Ordinis*, *Optatam Totius* y la Exhortación Apostólica Postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, se señala la caridad pastoral como el estilo de vida que configura al Ordenado con la persona de Jesús.

A la caridad pastoral le antecede, en el ordenando, la caridad dada por el Espíritu en el bautismo, caridad que es propia de todos los cristianos, la caridad bautismal. Esta caridad bautismal debe ser vivida en plenitud por todo cristiano y por ende por todo seminarista candidato al presbiterado por el hecho de ser cristiano. A medida que la desarrolle y potencie en su persona le servirá de base para identificar su vida con Cristo y para potenciar en él la vivencia de la caridad pastoral. Así, la caridad pastoral además de ser, por parte del Espíritu, un don dado en la ordenación sacerdotal, involucra, también, al candidato para asumirla paulatinamente como la virtud que trasciende su caridad bautismal llevándola a la concreción propia de su ministerio presbiteral como caridad pastoral. Veamos este proceso en el cristiano-seminarista.

## **1.2. La caridad bautismal**

### **1.2.1 La Caridad Bautismal es común a todo cristiano**

La caridad bautismal es el signo peculiar de la misión de Cristo, y Cristo la participa a todos los cristianos. Al estar en todos los cristianos como una virtud operante del Espíritu, los convierte en instrumentos aptos para la prosecución de la obra redentora de Cristo. Los bautizados tienen la tarea de hacer vivo el amor y la redención de Cristo en medio de su historia, no es cualquier don o virtud, es el estilo de vida por el que el cristiano se va adhiriendo a las personas divinas. Veamos las características que la definen y especifican.

### **1.2.2 Naturaleza Teológica**

El origen de toda caridad es la Trinidad. Es donde cobra todo su significado, sus implicaciones y su misión (AG 2). La caridad es una realidad Trinitaria que tiene una particularidad: la autodonación: El amor que emana del Padre, le lleva a encarnar al Hijo. La caridad en el creyente es primordial y es originada por el Espíritu Santo en los fieles. Él la comunica mediante el sacramento del bautismo para el bien de la Iglesia, para formar entre todos los bautizados un solo cuerpo y crear una conexión íntima con la cabeza que es Cristo (LG 7; cf. 1 Cor 12,1-13,26; Col 1,15-18). Imprime en los fieles el deseo de conformarse a Cristo (LG 7), configura en su ser, conforma con las virtudes del que es



la Cabeza del cuerpo, renueva, vivifica, une y mueve en el vivir prestando al otro los servicios para la salvación (LG 7).

### *1.2.3 Primacía de la Caridad Bautismal*

La caridad en la vida del cristiano tiene fundamental importancia: La característica de esta virtud es que no tiene límite, implica darlo todo, amar hasta el fin (Jn 13,1). La caridad en la vida del cristiano es la gloria y testimonio de la Iglesia de Cristo (GS 88). Su primacía le lleva a convertirse en elemento fundamental del ser cristiano. Es su motor, el centro de su vida por el que vive su fe, y debiera ser el estilo de vida que rigiese todas sus decisiones y sentimientos. Es su identidad «En esto conocerán que son mis discípulos, en que se aman los unos a los otros» (Jn 13,35). Ya lo exponía el Apóstol: «Ya puedo dar en limosnas todo lo que tengo, ya puedo dejarme quemar vivo, que, si no tengo caridad, de nada me sirve» (1 Cor 13,1).

Además, al ser centro de la vida del cristiano, se vuelve criterio de vida. Torres Queiruga señala que si toda religión tiene un centro dinámico, desde el que se orienta su ser y quehacer, no puede haber duda, para el cristiano ese centro es el amor, es la característica inconfundible y propia del cristiano, es la fuerza configuradora con su creador. O como lo diría Alfaro, «Amar a Dios significa identificarse con el Dios del amor, con el Dios que existe para nosotros como amor a todos los hombres en su Hijo». Marca al cristiano en su opción fundamental, sus decisiones, sus sentimientos, su actuar, su pensar, su vivir en relación con los demás. Vivir la caridad cristiana es entregarse a ser como Cristo que vive en nosotros.

Toca tan profundamente la condición del cristiano que le identifica con la Trinidad. Es tan esencial en la vida del creyente que es parámetro del amor divino y del amor al prójimo. La caridad señala la continua intimidad, la penetración divina que va transformando al cristiano desde sus entrañas configurándolo paulatinamente con su Amor divino, capacitándolo para amar al otro sin distinción, sin límite y sin interés alguno (cf. LG 42; SC 59).



### *1.2.4 La Caridad Bautismal y la Misión*

Por naturaleza la caridad desborda a la persona misma, la mueve a donarse a los demás, es una realidad transformante de la persona, de la Iglesia y de la sociedad. El cristiano al vivir la experiencia del amor divino, sale de sí para comunicarlo a los demás. El Vat. II, señala también que la caridad bautismal es para el cristiano, la expresión activa del sacerdocio de Cristo (AG 2). La caridad cristiana le lleva al testimonio de vida, en virtud de su participación en la dimensión profética, sacerdotal y regia de Cristo. De aquí que los bautizados estén llamados a una misión específica del cristiano: testimoniar a Cristo de palabra y con sus obras. De esta manera hará de su existencia una ofrenda agradable a Dios, santificándose a sí mismo en el cumplimiento del mandato del amor.

La caridad bautismal tiene una dimensión social que es el compromiso del creyente ante las necesidades del marginado y del pobre, y de modo general es entendida como una acción ad extra del creyente. El hombre no puede amar al prójimo sino haciendo algo por él, es decir, mediante la vivencia de la caridad en la acción transformadora del mundo, que comprende y se integra a la vez en el amor y servicio a la humanidad en la dimensión trascendente del amor a Dios. Esta dimensión es consecuencia de la vivencia de la única caridad. Particularmente se vive desde cada vocación específica, sea en la vida conyugal o de célibes, así como en el ejercicio de las diversas actividades sociales, políticas, económicas, culturales, científicas, artísticas y educativas (GS 30).

Hasta aquí se ha especificado la naturaleza y la primacía de la caridad. Sin embargo, queda aún por señalar la fundamentación teológica de la caridad pastoral en la caridad bautismal. Esta es la intención del numeral siguiente que nos aportará los elementos para delimitar la caridad bautismal y la caridad pastoral para señalar esta última como propia del presbítero.

### *1.2.5 Distinción entre Caridad Bautismal - Caridad Ministerial*

Para distinguir la caridad pastoral de la caridad bautismal, es necesario hablar acerca del ministerio de los laicos como partícipes del



sacerdocio de Cristo y del ministerio presbiteral como facultado para actuar in persona Christi.

El ministerio bautismal es un sacerdocio único, pues ofrece su propia vida asumiendo una caridad que implica necesariamente un sacerdocio existencial, entregarse a los demás, una donación de amor para el servicio a los hermanos. El culto del ministerio bautismal consiste en transformar la existencia por medio del amor a Dios (1 Pe 2,5; Rm 12,1; 1 Cor 10,31). La caridad fraterna se hace posible en la vivencia de su sacerdocio como servicio solidario a los hermanos y ofrenda a Dios.

Por lo que toca al ministerio presbiteral, ejerce su sacerdocio en la celebración de la Eucaristía, en la administración y recepción de los sacramentos, en la oración y en el testimonio de vida. En la PDV encontramos elementos teológicos que ayudan a ubicar que el sacerdocio ministerial está al servicio del sacerdocio bautismal (nn. 14.17.37) y como representación sacramental de Jesucristo (nn. 15.16.22.27.70). De esta reflexión teológica se descubre que el sacerdocio ministerial es un sacerdocio sacramental, a diferencia del sacerdocio existencial de todos los bautizados. Esto indica que el sacerdocio ministerial conlleva al presbítero a una función específica: ser cauce sacramental. Esto es, que el sacerdocio ministerial es signo e instrumento de la presencia mediadora de Cristo en el Iglesia.

Agostino Favale, expone que en realidad se da una unidad de estos dos sacerdocios en la única persona del presbítero. El ministro ordenado, está llamado a vivir su ser cristiano, su sacerdocio común de una forma específica, cualificada por la vivencia de su sacerdocio ministerial. La peculiaridad del sacerdocio ministerial, está en el servicio, que Cristo escogió para sí mismo (Mc 9,35). La identidad del cristiano ordenado, es vista por el Vat. II y la exhortación PDV desde la perspectiva del servicio del Buen Pastor (cf. LG 18.28; PO 3; PDV 70). Así que lo propio del sacerdocio ministerial consiste en ser signo de Cristo glorificado, Cabeza, Pastor y Esposo de la Iglesia por medio de la entrega de sí mismo.

Sin embargo no pueden confundirse, pues se da una ministerialidad que corresponde a todos los bautizados y otra específica propia



de cada sacramento, son dos modalidades esencialmente diferenciadas de participación en el único sacerdocio de Cristo. Algunos autores contemporáneos como Esquerda Bifet, Ponce Cuellar, Walter Kasper, prosiguen esta reflexión, quienes dicen que quedan equiparados a Jesucristo y que constituye, a quien lo recibe, en su testigo público y oficial.

Por tanto, se trata de una diferencia por naturaleza, de dos formas de configuración con Cristo sacerdote en planos distintos no solo por operación, sino ontológicamente distintos. A ellos corresponden respectivamente poderes, funciones, y mediaciones específicamente diversas. Se distinguen por la llamada que Dios les ha hecho, por los carismas del Espíritu que los ha configurado a Cristo y preparado para sus funciones específicas en la Iglesia; unos como profetas de la Palabra, presidentes de la Eucaristía y pastores de la Iglesia; los otros como testigos del Evangelio insertos en una realidad concreta desde donde darán testimonio según la vida que elijan vivir como cristianos.

Teniendo clara esta diferencia «esencial» entre ambos sacerdocios, quedan puestas las bases de que la caridad pastoral es específicamente la caridad del sacerdocio ministerial como fruto de su configuración propia con Cristo Pastor, pues si la caridad bautismal parte del sacramento del bautismo (PO 2), la caridad pastoral parte del sacramento del orden. Veamos entonces, la particularidad de la caridad pastoral.

### **1.3. La caridad pastoral**

Presbyterorum Ordinis afirma que, por la ordenación, el presbítero queda configurado con Cristo, participa del principio interior que animó la vida de Jesús y que ahora animará toda su vida ministerial (cf. PO 14; PDV 23). Queda facultado para realizar todo su ministerio in persona Christi (cf. PO 2.12).

516

Específicamente es una sola virtud la que configura al ministro ordenado con Cristo Pastor: la Caridad Pastoral. La teología conciliar la perfila como la identidad del presbítero quien por la imposición de manos ha quedado configurado con Cristo Pastor para vivir sus actitudes y sentimientos. Por ser Vaticano II quien da origen a esta expresión veamos cuál es el sentido que le da y cuáles los aportes de la PDV para



enriquecerlo, así como el de los posteriores documentos latinoamericanos y cómo la ilustran los aportes de autores contemporáneos.

### *1.3.1 El Sentido de la Caridad Pastoral*

El Concilio Vaticano II, en el número 14 del Decreto *Presbyterorum Ordinis*, es el primero en utilizar la expresión: caridad pastoral. En vez de apuntalar una definición delimitada, expone la concepción que se tiene de esta nueva expresión. Es el principio interior que define y unifica el ser y quehacer del presbítero, es su identidad, es el principio interior que une su vida interior con sus labores pastorales (cf. PO 14). Vaticano II, incansablemente señala que el núcleo, el eje del presbítero es el ser Pastor e imitar, por la caridad pastoral, las virtudes y sentimientos de Cristo Pastor.

Pero ¿qué es la Caridad Pastoral? ¿Cuál es su importancia para que en ella Cristo compendie sus actitudes y sentimientos de Buen Pastor? Son preguntas que saltan ante la profundidad teológica de este planteamiento.

El Papa Juan Pablo II, en *Pastores Dabo Vobis*, nos da un primer elemento para interpretar la Caridad Pastoral. Parte de que Cristo es Cabeza y la Iglesia es su Cuerpo (n° 21.23). Su autoridad es ser «modelo» de actitudes y comportamientos que le llevan a la donación total de sí mismo. Aquí expresa la concepción de la caridad pastoral como el principio que anima al presbítero a la donación absoluta de sí mismo por el servicio a los hombres, por el ser para los demás.

El segundo elemento que nos presenta la PDV para interpretar la Caridad Pastoral es Jesús como Buen Pastor basado en Jn 10, 1-21 (n° 21). La Iglesia es su grey. Cristo se compadece de la gente porque estaban como ovejas sin pastor (cf. Mt 9,35-36); busca las dispersas y las descarriadas (cf. Mt 18,12-14); hace fiesta al encontrarlas, las acoge, las defiende, las conoce y las llama por su nombre (cf. Jn 10,3). Con este elemento enfatiza la óptica presbiteral de Vat. II, el presbítero es Pastor asumiendo las virtudes y sentimientos del Buen Pastor.

Un tercer elemento que nos proporciona es Cristo como Esposo de la Iglesia (n° 22). Cristo ama a la Iglesia hasta tal punto que la alimenta



con su propia vida. Es Cristo mismo quien por amor a la Iglesia entrega toda su persona, con entrega total acoge, sana, libera, perdona, porque se entrega con el mismo amor con el que el Padre ama al Hijo. El presbítero asumirá este mismo amor esponsal por la Iglesia hasta dar su vida.

Con estos tres elementos la PDV, consolida en el número 23 lo que es la Caridad Pastoral:

«Es aquella virtud con la que nosotros imitamos a Cristo en su entrega de sí mismo y en su servicio. No es sólo aquello que hacemos, sino la donación de nosotros mismos lo que muestra el amor de Cristo por su grey. La caridad pastoral determina nuestro modo de pensar y de actuar, nuestro modo de comportarnos con la gente».

La caridad pastoral cobra sentido y significado por la intimidad en el misterio Trinitario. El presbítero, en la medida que penetre en el «misterio de Dios» se verá facultado para vivir su «ministerio» como caridad pastoral. La intimidad con el misterio le llevará a comprender la cercanía y el amor de Dios al hombre y esto es lo que impulsa al presbítero a hacerlo «presente y operante en el misterio del hombre».

### *1.3.2 Naturaleza teológica de la Caridad Pastoral*

La teología conciliar trasluce que la caridad pastoral emana de la Trinidad, tiene su origen en la comunión Trinitaria (PDV 70). Es en la Trinidad donde el presbítero encuentra su razón de ser, ya que es a través del presbítero que Dios sigue ejercitando en la historia la actividad que sólo a él le pertenece de ser cabeza y Pastor (cf. Dir. 1.3).

La PDV, además de señalar que la caridad pastoral es otorgada por el sacramento del orden, expone que el ministerio presbiteral, por ser una participación del ministerio de Jesucristo Cabeza y Pastor, expresa y revive su caridad pastoral (PDV 24). De este modo, el presbítero queda inserto en el misterio Trinitario, queda facultado para vivir en su ministerio la caridad Trinitaria. El sacramento produce en el ordenado «un nuevo modo de ser y de obrar».

Otro sacramento primordial en la naturaleza de la caridad pastoral es la Eucaristía. La teología conciliar manifiesta que la caridad pas-

toral fluye sobre todo del sacrificio eucarístico (PO 14). Los padres conciliares sostienen que este sacramento es el núcleo y centro vital para que el actuar presbiteral sea un permanente signo del Pastor. La caridad del Buen Pastor es el punto de referencia y coherencia de toda la espiritualidad sacerdotal (cf. LG 41; PDV 23; Dir. 43; DSD 70.72.123.135.157.159).

### *1.3.3 El Centro de la Caridad Pastoral*

La primacía de la caridad pastoral se encuentra entrelazada por el núcleo que la constituye: Amar con el mismo amor de Cristo. Es el eje que mueve la vida de Jesús y del presbítero en su actuar y en su identidad. Por la donación de sí, como contenido esencial de la caridad pastoral, «queda definido nuestro modo de pensar y de actuar». Es así como la PDV especifica la particularidad en la que el presbítero ejercerá su ministerio, agrega, lo hará como «*amoris officium*» (PDV 23), asumiendo su entrega como el estilo de vida en todo lo que es y realiza como *alter Christus*.

Recapitulando, hasta aquí, hablar de la caridad bautismal nos ha servido de punto de partida para definir la noción de caridad y, luego, para señalarla como la virtud propia de todo cristiano, incluso del presbítero. Si bien, la caridad común a todo bautizado, en el empeño de la oración y comunión con Cristo, llega a transformar la persona del cristiano en un auténtico discípulo, la caridad pastoral configura al presbítero en un auténtico pastor, haciéndolo capaz de asumir la caridad Trinitaria-Cristocéntrica. La caridad pastoral se entiende a partir del ser y actuar de Jesús como criterio de vida que le llevó a concretar su ministerio en el ser para los demás en sus múltiples situaciones existenciales.

La caridad pastoral, por tanto, es virtud específica del presbítero, ya que es dada como don sólo por el sacramento del orden y es dada para obrar «*in persona Christi*», haciendo las veces de Cristo, Cabeza, Pastor y Esposo de la Iglesia. Esto es, entregando sacramentalmente sus sentimientos, actitudes e intencionalidades a los demás como reflejo del amor oblativo del Buen Pastor. Así la caridad pastoral llega al culmen de su esencia al llevar al presbítero a que se experimente amado hasta el extremo por Cristo y hacer manifiesta la caridad pastoral de aquel con quien se configuró.

## **2. La caridad pastoral, estilo de vida que configura con cristo**

En este apartado pretendo señalar que la caridad pastoral fue el criterio que marcó la vida de Jesús y que ahora ha de marcar la vida del presbítero siendo ésta su estilo de vida, su ser pastor al estilo de Jesús. Para tal cometido es indispensable averiguar en el Vaticano II y en la Pastores Dabo Vobis en profundidad qué se quiere decir con la expresión «configura».

### **2.1. El sentido que el vaticano II y la pastores dabo vobis dan a la expresión «configura»**

#### **2.1.1 El sentido que le da el Vaticano II**

El sentido que le da el Vaticano II subyace en los efectos que tiene la «configuración» en el ordenado:

- Queda asemejado a Cristo: para ser «colaborador del orden Episcopal». Se convierte, en «instrumento vivo» (PO 12).
- Queda consagrado a Dios, participa de una forma especial del sacerdocio de Cristo (PO 5).
- Le faculta para gozar de una disponibilidad interior, virtud característica del presbítero como expresión de la caridad pastoral (PO 15).
- Sólo al ser configurado con Cristo puede actuar in persona Christi (LG 21).
- Podrá representar a Cristo en la medida que se identifique con su ministerio humilde y despojado.
- Le hace parte del misterio del Sacerdocio de Cristo.
- Lo hace signo visible de Cristo a través del comportamiento de su propia vida.
- Dirigente y Pastor del Pueblo de Dios (cf. PO 13).
- Unifica su vida uniéndose a Cristo en el conocimiento de la voluntad de Dios y en la entrega de sí mismo (PO, 14).
- Hay entre Cristo y su instrumento una unión comparable a la misma unión hipostática (cf. LG 8).
- Tiene el deber de anunciar el Evangelio, formar y acrecentar el Pueblo de Dios, inducir a los demás mediante el buen comporta-

miento y su vida de oración, la explicación de la doctrina cristiana (cf. PO 4), administrar los sacramentos (cf. PO 5), educar en la fe y preocuparse de que todos conozcan y vivan la vida cristiana (cf. PO 6).

Es así como el Concilio abre una nueva perspectiva del ministerio presbiteral como fruto de su teología presbiteral, identificado a Cristo mediante la autoridad del servicio, mediante la ofrenda absoluta de sí mismo por el amor a la Iglesia. Con la teología presbiteral de Vaticano II el sentido de la «configuración con Cristo», es la nueva concepción del presbítero, que lejos de pertenecer a la cabeza de una sociedad perfecta está en el último puesto para ser cabeza y autoridad siendo modelo de servicio. El sentido más profundo que cobra esta expresión es que queda facultado para actuar in persona Christi, identificando sus sentimientos, actitudes, virtudes, decisiones y todo lo que él es, con la persona de Jesús, para hacer sus veces de Pastor del Pueblo, Cabeza de su Cuerpo, Esposo de su Iglesia.

### *2.1.2 El sentido que le da la Pastores Dabo Vobis*

Ahondando en la teología presbiteral del concilio, señala la naturaleza, el momento de la configuración diciendo: «Con la efusión sacramental del Espíritu Santo que consagra y envía, el presbítero queda configurado con Jesucristo Cabeza y Pastor de la Iglesia y es enviado a ejercer el ministerio pastoral» (nº 70; cf. nº 33).

Los elementos que expone la PDV para darle sentido a la expresión «configura» son:

- Recibe como don una 'potestad espiritual', que es participación de la autoridad por la cual Jesucristo, mediante su Espíritu, guía a la Iglesia» (nº 21).
- Lo capacita y compromete para actuar personificando a Cristo mismo.
- Lo configura con su vida entera (nº 20.15).
- Por la configuración, el presbítero «está llamado a ser 'imagen viva' de Jesucristo, Esposo de la Iglesia (nº 22).
- El ministerio del presbítero, precisamente porque es una participación del ministerio salvífico de Jesucristo Cabeza y Pastor, expresa y revive su caridad pastoral (nº 24).

Este es, pues, el aporte del Vat. II y la PDV para deducir que la configuración con Cristo marca la totalidad de la persona del presbítero, lo inviste de las actitudes y sentimientos del buen Pastor y le faculta con la caridad pastoral para identificarlo con el estilo de vida de Jesús y con su entrega existencial.

## **2.2. La caridad pastoral, criterio de vida en la misión de cristo buen pastor**

La caridad de Jesucristo, el buen Pastor, se manifestó no sólo con el don de la salvación a los hombres, sino también con la participación de su vida (cf. Jn 1, 14). Él ha querido conocer la alegría y el sufrimiento, experimentar la fatiga, compartir las emociones, consolar las penas. La más genuina expresión de su caridad por los hombres es que ha querido vivir entre ellos siendo hombre como nosotros (PDV 72). La caridad pastoral en Jesús, no es sólo una virtud que lo distingue, es su estilo de vida, es el criterio por el que hace la voluntad del Padre y cumple su misión; es su principio interior, es la moción que dirige sus actitudes interiores que surgen del fondo de su ser y que se manifiestan concretamente en su actuar.

La expresión de este estilo de vida es la donación de sí mismo, es el dar la vida como señal de amor de totalidad (Jn 10,11-18; 15,13). La autodonación de Jesús al Padre a favor de los hombres descansa en su relación filial, así lo encontramos en labios de Jesús (Mc 14,36) y en labios del Padre (Mc 1,11; Mt 17,5). Su autodonación constituye la respuesta al amor del Padre: «Ha de saber el mundo que amo al Padre» (Jn 14,31), es el modo de amar propio de Dios hecho hombre.

Esta caridad comporta muchas disposiciones íntimas fundamentales como la «sinceridad de entrega» por la que Jesús manifiesta el contraste entre su comportamiento de pastor y la conducta de los falsos profetas (Jn 10,8.10). Una segunda disposición interior que caracteriza su caridad pastoral es el «contacto humano» (Jn 10,14). Es una compasión-misericordia por las gentes en sus situaciones de cansancio, abatimiento, disgregación, dispersión (cf. PDV 22), que lleva a la cercanía, a conocer a cada uno por su nombre (cf. n° 13). Una tercera disposición interior es el «don de sí en el sacrificio», Jesús añade que el rasgo característico del buen pastor es el don de la vida «Yo soy el

buen pastor (Jn 10,11). Otra característica es la «pasión por la unidad», es la disposición interior de formar un solo rebaño (Jn 10,16; 17-22).

De esta manera, las disposiciones interiores o actitudes internas de Cristo buen Pastor arrancan de su ser y se expresan en su obrar, ambas confluyen en su caridad pastoral. Este es el modelo de la caridad del pastor, estas son sus disposiciones interiores que mueven su vida a ser una constante autodonación-para-los-demás. De aquí que la particularidad del ministro ordenado es, al igual que Jesús, la donación de sí mismo, vivir para-los-demás, pues libremente ha decidido consagrar su vida al servicio de Dios y de la Iglesia.

Esto, entonces, nos lleva a intuir que asemejar la persona del presbítero a la de Jesús, no es solo recibirlo como gracia; es necesario, pues, ir disponiendo la voluntad, los sentimientos, las actitudes, las virtudes, las cualidades, en una palabra toda la persona, a recibir este don que le transformará radicalmente la vida, haciendo del ministro ordenado un Pastor a imagen de Cristo. Veamos pues, cuál es esa particularidad a la que está llamado el presbítero bajo la vivencia de la caridad pastoral, para luego ver los elementos que deben trabajarse en la formación inicial para alcanzarla de manera plena y configurar al candidato con la persona de Jesús, haciéndolo apto para recibirla como don.

### ***2.3. La caridad pastoral, estilo de vida del presbítero***

La caridad pastoral es para el presbítero el principio interior desde el que cobra sentido su ser y su obrar. Gracias a la potestad recibida en el sacramento del orden, el presbítero queda configurado con Cristo Buen Pastor, de tal forma que su vida queda identificada, moldeada y caracterizada por las actitudes y comportamientos que son propios de Jesucristo.

De esta manera el presbítero vive un estilo de vida peculiar. Del hecho de participar en el ser (la consagración) y en el obrar (la misión de Cristo Sacerdote) deriva la exigencia y la posibilidad de imitar la espiritualidad o estilo de vida del buen pastor. Esta es la razón de su existencia, esta es la perfección ministerial (PO 13). Si el ejercicio del ministerio presbiteral se redujera sólo al ejercicio de unos poderes, olvidando las exigencias de sintonía con los sentimientos, actitudes,

disposiciones internas, criterio de vida de Cristo, se correría el riesgo de convertirse el presbítero en un simple profesional.

No obstante, la vivencia de la caridad pastoral supone que en la formación inicial al presbiterado se ha configurando al candidato para asumir estas disposiciones interiores como su propio estilo de vida. La caridad pastoral en el presbítero tiene una fisonomía particular que se define con estos rasgos:

### *2.3.1 Perspectiva universal*

Es para todos los hombres y para todo el hombre. El don recibido en la ordenación tiene siempre esta perspectiva misionera universal (PO 10); por esto la responsabilidad apostólica del ministro abarca toda la diócesis y toda la Iglesia (LG 28).

### *2.3.2 Corresponsabilidad y diálogo*

Corresponsabilidad y diálogo con los demás ministros y con los laicos. Al mismo tiempo la relación del presbítero con el obispo, con los demás presbíteros y con los fieles es una relación dialogal básica que no entorpece la actitud de obediencia o de dirección (PO 7-9.15).

### *2.3.3 Autodonación*

Autodonación, hasta la crucifixión. Para el presbítero, vivir la caridad pastoral, se vuelve una llamada a la misión, una vocación concreta de conformar su vida a la de Cristo Pastor (PDV 13). La donación de sí mismo es la raíz y síntesis de la caridad pastoral.

### *2.3.4 Cercanía al hombre concreto*

El presbítero se acerca a todos, ayuda a todos, denuncia cualquier injusticia y puede, incluso, ser crucificado por todos.

Esta cercanía implica, a su vez, sensibilidad para captar las necesidades y problemas: implica adaptarse, hacer llegar el mensaje a las circunstancias concretas, también comporta una cultura humana, teológica, espiritual, conocer a fondo la realidad del hombre y el contenido de la Palabra de Dios.



Además de estos rasgos fundamentales que presenta la vivencia de la caridad pastoral, ella debe concretarse en las virtudes de humildad, obediencia, castidad y pobreza (PO 15-17).

### *2.3.5 Obediencia y humildad ministerial como signo de caridad pastoral*

Se expresa por una disposición interior de arriesgar los propios criterios y someter la propia voluntad ante las señales de la voluntad divina que no siempre corresponde a lo que nosotros queremos o pensamos (PO 14).

### *2.3.6 Castidad como signo de Caridad Pastoral*

El Vaticano II estima la castidad de manera laudable: «La perfecta continencia por amor del reino de los cielos... es, en efecto, signo y estímulo de la caridad pastoral y fuente particular de fecundidad espiritual en el mundo» (PO 16; cf LG 42; PDV 29; DP 692). De esta manera, una dedicación plena a la caridad pastoral y al pleno ejercicio del sacerdocio ministerial comporta la misma línea de la virginidad de Cristo buen pastor por la que ejerció su ministerio. Aunque es claro que el sacerdocio, de suyo, no incluye el carisma de la virginidad.

### *2.3.7 Pobreza Presbiteral como signo de Caridad Pastoral*

Cristo, ante todo, predica una actitud nueva ante la vida, una visión distinta de la existencia, una inversión de los valores (Mt 4,17). La pobreza evangélica, significa para el presbítero, desprenderse de todo para poder darse a sí mismo. Es una de las condiciones de seguimiento sacerdotal de Cristo y una de las características de quien es su seguidor (PO 17). El ejemplo de pobreza dado por Cristo no contradice en nada el aprecio natural por las criaturas como creación de Dios, pero presenta una escala de valores que depende de la caridad pastoral. La pobreza no es un valor en sí misma, sino una manera de vivir la caridad y por ella, el ministro puede descubrir mejor los signos de los tiempos y seguirlos sin obstáculos. El Vaticano II nos recuerda que el presbítero vive de su ministerio como señal de confianza en la providencia (PO 17). La pobreza evangélica del presbítero es una expresión necesaria de la caridad pastoral: darse como Cristo.



### *2.3.8 Intimidad con Cristo para correr su suerte*

La vocación al presbiterado es una llamada a la intimidad y amistad con Cristo (Jn 15,15; 17,10). De esta manera, predicar la Palabra supone haberla asimilado por la contemplación (PO 13). También la oración es un elemento esencial de intimidad con Cristo. Esta intimidad, apunta a que el presbítero vaya adentrándose en la configuración con Cristo, hasta llegar a la plenitud de la vida en él. La caridad pastoral se plasma también en hacer de la oración su estilo de vida a semejanza de Jesús (Lc 16,12; 22,42; 23,46; Mt 11,25-26; Jn 17,1-26; Hb 7,25; 10,5-7).

Recapitulando, en este apartado he señalado el sentido que le dan el Vaticano II y la PDV a la expresión «configura», la cual se sintetiza en que los presbíteros quedan asemejados a Cristo en cuanto consagrados a Dios por su disponibilidad interior de representarlo actuando in persona Christi, como resultado de su ordenación e intimidad en el misterio del Sacerdocio de Cristo.

Ahora bien, si el sacramento del orden lo configura con Cristo, ¿es responsabilidad únicamente del Espíritu conservar en él las actitudes del buen Pastor? Es obvio que por la gracia recibida en el sacramento, el Espíritu seguirá actuando en él, pero se hace necesario, también, que el ministro abra su voluntad, actuar, querer y sentir a la caridad misma del buen Pastor. Esto no puede darse mágicamente a partir de la imposición de manos, sino que debe ir disponiendo su persona para abrazar dicho estilo de vida.

En el apartado siguiente presentaré los elementos que la caridad pastoral aporta en la persona del formador como signo de la presencia misma del buen Pastor, que conduce, guía y llama a ser sus imitadores, para ir disponiendo al seminarista a apropiarse dicho estilo de vida y, más aún, quiero señalar los elementos de la caridad pastoral que involucran al candidato a ir asumiendo de manera consciente y paulatina el papel de agente de su propia configuración con Cristo desde la formación inicial.



### **3. Algunos elementos señalados por la pastores dabo vobis para asumir la caridad pastoral desde la formación inicial**

Esta etapa de configuración paulatina del candidato con la caridad del buen pastor es tan indispensable que según la viva concienzudamente es como vivirá identificado y configurado con las actitudes y sentimientos de Cristo para el resto de su vida ministerial. Su configuración depende de la formación inicial. Así, la intención de este apartado es poner de relieve algunos de los criterios que de una manera u otra están presentes en la PDV, sosteniendo que la configuración con Cristo, el estilo de vida que implica la caridad pastoral, se conforma desde la formación inicial (PDV 42).

#### ***3.1. El seminario, comunidad que configura con la caridad del buen pastor***

El Vaticano II manifiesta que toda la formación de los seminaristas debe conformar verdaderos pastores con la persona de Cristo Maestro, Sacerdote y Pastor (OT 4). La caridad pastoral enhebra toda la persona del seminarista, futuro pastor (PO 14). Por eso, la Pastores Dabo Vobis mira al seminario como el medio englobante, la comunidad educativa en la que todos sus componentes formativos coinciden según su propio don, con el crecimiento en la fe y en la caridad para preparar al candidato a prolongar en la Iglesia la presencia del buen Pastor (n° 60).

El criterio para lograr una configuración con el buen Pastor desde la formación inicial es que el seminario, todo él, «sea un seminario auténticamente 'pastoral': donde el programa educativo se caracterice por su sintonía o correspondencia con el fin del seminario, al servicio de la finalidad: la formación de presbíteros, pastores de la Iglesia» (n° 61.42). De ahí que toda su formación debe estar enraizada en la caridad pastoral (Dir. 34).

#### ***3.2. Implicaciones de la caridad pastoral como configurativa con cristo desde la formación inicial***

La PDV señala la necesidad de encaminar la formación inicial con una visión prospectiva, es decir, tener presente en el proceso



configurativo no sólo cómo es y cómo está la Iglesia y la sociedad (los posibles formandos) en el momento presente, sino, dice la exhortación, es necesario tomar en consideración, en la elaboración de cualquier plan formativo para el presbiterado, cómo será la Iglesia y la sociedad del futuro, para encausar la formación con miras a formar actitudes y capacidades que transparentando la caridad del Pastor sean coherentes con la época en la que se ejercerá el ministerio.

Las Dimensiones de la Formación inicial forman para abrazar la Caridad Pastoral

La Pastores Dabo Vobis en el capítulo V, habla de la formación sacerdotal bajo la visión de unas dimensiones: humana, espiritual, intelectual y pastoral.

La formación humana del futuro presbítero tiene su fundamento en la naturaleza misma del ministerio: identificarse con Cristo. De aquí que la tarea elemental de la formación humana es configurar al seminarista con la persona de Jesús. Su personalidad humana servirá de puente a los demás hacia el encuentro con Jesucristo al ser transparencia del Pastor. El seminarista va adquiriendo la caridad pastoral en la medida que adquiere y recibe los elementos que le hagan tener personalidad equilibrada, sólida y libre, capaz de llevar el peso de las responsabilidades pastorales (cf. *Ibid.*; OT 11).

La formación espiritual tiene notoria importancia en el proceso configurativo, sin ella la formación pastoral estaría privada de fundamento (PDV 45), pues el seminarista tiene como meta su «consagración», la cual es la raíz de su identidad presbiteral y fuente de su espiritualidad en cuanto que le une con la Trinidad (nº 46). El futuro pastor sabe que su vida espiritual ha de distinguirse por la intimidad y la comunión con Dios y, al mismo tiempo sabe que el encuentro con Dios lleva inevitablemente al encuentro con el prójimo (nº 47). Al mismo tiempo la formación espiritual debe orientar al candidato para abrazar los consejos evangélicos como la expresión concreta de su donación de sí al servicio de Cristo y de la Iglesia.

La formación espiritual tiene una triple dimensión: Cristológica: si el seminarista se encamina a servir y representar a Cristo, desde la

formación inicial debe configurarse con Él existencialmente para luego poseer la gracia de actuar en su nombre por la sagrada ordenación. Eclesial: pues la caridad pastoral implica tener una visión de Iglesia, para disponerse a su servicio. La formación inicial brindará elementos que sumerjan a los candidatos en el misterio de la Iglesia (OT 9). Esta dimensión abre la perspectiva de ser con los otros y ser para los otros, «para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano», como lo enseñó san Agustín. Existencial-apostólica: ésta se deriva de las dos anteriores pues el estilo de vida del presbítero, sus sentimientos, actitudes, decisiones y cualidades, han de reflejar el estilo de vida y las actitudes pastorales de Cristo esposo de la Iglesia, de otro modo no sería un verdadero signo pastoral.

La formación intelectual ayuda a que los conocimientos, investigaciones, aportes, inquietudes y respuestas vayan encausadas a responder a los signos de los tiempos desde las actitudes, disposiciones y criterios de Jesús de manera actuante en el hoy del futuro ministro. La formación intelectual desde la caridad pastoral está orientada para que el candidato perfeccione su fe, su cristianismo, su teología por una profundización en la Sagrada Escritura, en las ciencias humanas y en las distintas disciplinas científicas (OT 16; (PDV 51).

Esta es la razón por la cual la caridad pastoral se convierte en el elemento de formación esencial para la vida del seminarista. La caridad pastoral es el valor, la exigencia, la actitud central, el parámetro configurativo y el objetivo último de formación para lograr la auténtica representatividad de Cristo el buen Pastor plasmado en la vida del futuro presbítero.

La formación pastoral. De la PDV se desprenden ciertas exigencias que la formación inicial debe tener en cuenta para configurar al candidato con la caridad pastoral del buen Pastor. La primera exigencia o actitud responde a la «compasión misericordiosa» de Cristo Pastor; se trata de formar en la sensibilidad del pastor, la adquisición de un corazón pastoral, que le permita al formando comprender las necesidades, acoger los ruegos, intuir las preguntas no expresadas, compartir las esperanzas y expectativas, las alegrías y los trabajos de la vida ordinaria de la gente (PDV 72). La segunda exigencia es formar en la donación de sí (n° 23), en la entrega sacrificial (n° 23). La tercera actitud es la de

servidor, es decir, la conciencia y vivencia de abrazar el presbiterado como un ministerio. Como representación de Jesucristo que ejerce su función y su autoridad de Cabeza y Pastor de la Iglesia no como «señor y dueño» al que hay que servir, sino como el «siervo» que pone todo su ser, sus energías y su misma vida en beneficio de la vida de todos (cf. Mt 20,24-28; Mc 10,45) en obediencia al Padre (cf. n° 21). El cuarto punto señalado por la PDV expresa y concreta la entrega que supone la caridad pastoral: el radicalismo evangélico (cf. nn. 27-30). Es la exigencia de llevar a su máxima expresión la vida según el evangelio que involucra a los presbíteros como «christifideles» (cf. n° 20) y como «representantes» de Cristo. Formar en esta exigencia capacita a los futuros presbíteros a comprometerse a vivir existencialmente su ministerio vivificados por la caridad pastoral (n° 27).

Otras exigencias señaladas por la PDV implícitas en todas las dimensiones de la formación son: La «capacidad de relacionarse con los demás», elemento verdaderamente esencial para quien está llamado a ser responsable de una comunidad (n° 43). El «buscar a Cristo en los hombres» (n° 49), o lo que es lo mismo, «el servicio de la caridad a los más pequeños» (n° 46). El diálogo, dentro de la Iglesia, será «el hombre de la comunión» (n° 18), por ello el candidato debe irse configurando en su relación con todos los hombres, enraizando su actitud en la caridad de Cristo, y animado por el deseo y el mandato de anunciar a todos la salvación, fomentando en su persona las relaciones de fraternidad, de servicio, de búsqueda común de la verdad, de promoción de justicia y de paz (n° 18). De esta última se desprenden las actitudes de la comunitariedad y la colaboración. Siendo presbítero será «animador y guía de la comunidad eclesial» (n° 26); se trata ante todo de «comunión y colaboración responsable y necesaria con el ministerio del obispo» (n° 17). La caridad pastoral cultivada en el seminarista le pedirá en su ministerio «una relación personal con el presbiterio unido en y con el obispo» (n° 23). Al mismo tiempo su ministerio le exigirá el estilo de vida en comunión con los laicos, ya que estará para promover «el sacerdocio de todo el pueblo de Dios conduciéndolo a su plena realización eclesial» (n° 17).

La formación pastoral implica formarse para el pastoreo en las tres funciones clásicas: El Ministerio de la Palabra, hacerse «oyente humilde y asiduo de la Palabra» (cf. PDV 15.26.43.46-47.51-56); cele-

bración de los sacramentos; que la eucaristía ocupe en su vida y ministerio el lugar central; redescubra la belleza y la alegría del sacramento de la reconciliación; fomente las actitudes íntimas que la eucaristía fomenta: gratitud, donación, caridad, deseo de contemplación y adoración (cf. PDV 15.25-26.46.48); servicio-guía con la caridad pastoral, capacidad de coordinar todos los dones y carismas que el Espíritu suscita en la comunidad, comprensión y el ejercicio de su ministerio como «servicio», asumir de manera consciente y madura sus responsabilidades (cf. PDV 21.26.57.58.74.75).

Estos son los elementos encontrados en la Pastores Dabo Vobis que fundamentan la caridad pastoral como elemento formativo que debiera subyacer en toda la formación inicial para hacer del proceso de formación un camino continuo de conformación de la persona del aspirante con la persona de Jesús. Ahora veamos a quienes les corresponde llevar a cabo esta tarea desde el seminario.

### ***3.3. Los responsables directos de la formación***

Llegar a la configuración con Cristo en su caridad pastoral no se consigue por el simple hecho de ingresar al proceso formativo, requiere, además de las exigencias marcadas en el proceso en sí, de personas concretas que acompañan a los seminaristas para que asuman paulatinamente la caridad pastoral como su propio estilo de vida. La PDV señala que los responsables directos de conformar al seminarista con Cristo son:

#### ***3.3.1 El Obispo***

Señala el «estar», «en cierto modo», del obispo con los aspirantes, que los «visite con frecuencia», creando en los seminaristas la posibilidad real de que se «acerquen a él». La tarea delicada y exigente de formar debe realizarse en un espíritu de cooperación confiada con el obispo, primer responsable de la formación de sus sacerdotes (n° 65).

#### ***3.3.2 La comunidad de formadores***

La «unión profunda» de los formadores con el equipo y, la «comunidad y colaboración convencida y cordial entre ellos» (n° 66). Los

formadores, con su espíritu eclesial, el testimonio de alegría de su ministerio y mediante su propio compromiso como pastores, han de ser los primeros en plasmar la caridad pastoral.

### *3.3.3 Los profesores*

«Enseñar es un auténtico ministerio eclesial» y el papel de los profesores dentro del proceso configurativo, le da un «sentido pastoral» a toda su labor de enseñanza, viviendo y enseñando a fusionar lo aprendido en un único estilo de vida, la caridad pastoral (n° 67; cf. OT 5; RIS 231).

### *3.3.4 La vida comunitaria del seminario*

Señala también como agente de formación, y más aún, señalado como medio privilegiado, la vida comunitaria del seminario tanto en orden a una «madura libertad responsable» (n° 44) como a la «entrega generosa y gratuita» de sí mismo (n° 49). Señala además, que no sólo la comunidad del seminario (n° 66), sino también las etapas de formación y ambientes en los que participa como son la facultad de teología (n° 67), la parroquia, la familia, las asociaciones, los movimientos o grupos juveniles (n° 68), el presbiterio, y en general toda la Iglesia particular (nn. 65.78). De aquí que en el proceso formativo se ha intensificado el vivir, además de las cuatro dimensiones clásicas de la formación, la dimensión comunitaria como una de las dimensiones imprescindibles para la formación del futuro presbítero (RIS 125-148).

Sin embargo, de manera específica existen dos responsables directos de la formación del futuro pastor: por un lado, la comunidad de formadores y, por otro lado está, el propio candidato como protagonista de su formación (n° 69).

### *3.3.5 El Formador: Formador de Pastores*

La insistencia más fuerte e incluso la mayor novedad de fondo de la Pastores Dabo Vobis ha sido el acento en que la tarea del formador es formar pastores. La PDV señala la responsabilidad de los formadores no detallando la especificidad de las tareas de cada uno, sino la insistencia de vivir su pastoral de formador con un espíritu que conduzca a acrecentar la vivencia de su propia caridad pastoral a la vez que



acompaña al seminarista para asumir su papel protagónico en camino a su propia configuración.

El papel del formador exige radicalmente: ser más que hacer. Para avalar esto, la PDV parte de la afirmación de que el formador ejerce su misión mucho más siendo que haciendo. De aquí que la verdadera fuente de todo lo que tiene de específica la espiritualidad sacerdotal es su ser de pastor y por ende, la formación de pastores enseña no un practicante «modo de actuar», sino un «modo de ser y de vivir». Tal estilo de vida debe encarnarse en la existencia de cada candidato durante el proceso configurativo (Dir. 39).

La actitud fundamental del formador para vivir y transmitir la vivencia de la caridad pastoral es el acompañamiento. Para lograr involucrar al candidato a asumir su papel de agente de su propia configuración de manera libre y eficaz no hay otro camino que el acompañamiento personal y éste medirá su eficacia mediante la confianza. La confianza le exige, al formador, sinceridad. Sólo así se entiende esta relación formativa, que resalta que es el seminarista quien va caminando, él personalmente, hacia su configuración plena con Cristo en la ordenación (cf. PO 6), a la vez, el acompañamiento de los formadores, hará de los seminaristas, hombres capaces de asumir con su vida el estilo de vida del ministerio pastoral (OT 4). Se ha estudiado mucho el tema del acompañamiento personalizado que suele ser visto como la prueba de fuego para juzgar la calidad de un formador.

La vivencia auténtica de la caridad pastoral exigirá para el formador testimonio de vida en la tarea formativa (PO 6). La PDV habla de «la selección cuidadosa de los formadores», «la eficacia formativa depende de la personalidad madura y recia de los formadores», «dar testimonio de una vida verdaderamente evangélica», «para este ministerio deben elegirse sacerdotes de vida ejemplar», «ser testigos de la fe», «la transparencia viva de la caridad de Cristo», fraternidad sacerdotal, diálogo, corrección fraterna, verdadera amistad sacerdotal (PDV 66-68).

El formador dentro del ejercicio de su ministerio en la caridad pastoral de Cristo debe procurar acrecentar su caridad pastoral como su propia especificidad para identificarse con Cristo (PDV 72). En la raíz de este estilo de vida del formador es imprescindible que sea un hom-



bre de experiencia profunda de Dios pues sólo así vivirá su caridad de pastor como una donación constante de sí mismo. Actitudes concretas de los formadores se desprenden al vivir su tarea ministerial como la expresión de su caridad pastoral, que los formadores vean su encomienda como una vocación específica dentro del ejercicio de su ministerio. En efecto, el formador está llamado a revivir, en la forma más radical posible, la caridad pastoral de Jesús que «da su vida por las ovejas» (n° 40).

El formador, al mismo tiempo que se dona y se ofrece para ser servidor de los seminaristas, tiene por tarea promover la donación de los candidatos, que el seminarista vaya caminando a dar la vida por todos los hombres y de manera particular por los pobres y los más débiles con quienes Cristo pastor se siente unido (PO 6). Al mismo tiempo los formadores de pastores son transmisores de entrega (PDV 39.49) y transmisores del encuentro con Cristo (PDV 47). La unidad, la comunión y la fraternidad entre los mismos presbíteros, sea cual sea el nivel de encuentros (presbiterio, comunidad sacerdotal, equipo formador, casa sacerdotal, vicaría, parroquia, familia) son signos palpables de su caridad de pastor, puesto que el mandato divino del amor de unos a otros, implica desde sí a los mismos pastores en todas las dimensiones de su vida.

Los formadores han de ser sacerdotes con suficiente madurez humana y cristiana, con experiencia en el ministerio pastoral, identificados con su sacerdocio, que vivan en comunión con el obispo y el presbiterio (NBFM 51). El formador debe caracterizarse por ser una persona que esté definida en sus criterios, actitudes y principios. La madurez del formador le llevará a no quedar atrapado afectivamente por sus formandos.

Otro elemento esencial, para el formador, en la vivencia de la caridad pastoral, es la exigencia de la presencia. Y es que el deber de la formación reclama una presencia constante de los formadores. Ellos tienen que ‘estar’ con los candidatos y ‘en medio’ de ellos. La PDV exhorta a los formadores a ser los primeros en dedicar «tiempo y energías a esta labor de educación y de ayuda espiritual personal (PDV 40).

De igual importancia es que el formador refleje su caridad pastoral en una óptima visión de Iglesia, que reconozca los valores de la



Iglesia, asume las luces y sombras que han jalonado su historia, pero siempre desde un profundo amor, visión y sentido de pertenencia eclesial. Al mismo tiempo, esta visión de Iglesia le exige una participación laical (nº 66).

Con todo esto transmite para su formando una conciencia de que el mismo seminarista es agente de su propia configuración, que él mismo habrá de asimilar existencialmente y transparentar en su vida la «caridad pastoral de Jesús» con todos sus contenidos.

### *3.3.6 El Formando: Agente de su propia Configuración*

El papel del propio candidato es irremplazable, pues el primero que constata su configuración personal con Cristo es él mismo. El seminarista, al ser agente de su propia auto-conformación, logra configurarse plenamente con las actitudes, sentimientos y disposiciones interiores a imitación de la caridad de Cristo Pastor.

Los elementos de formación brindados por el seminario son sólo una ayuda prestada al aspirante al presbiterado para que asuma su propia configuración como ineludible tarea personal que le requiere total entrega de sí en su proceso auto-configurativo, siendo consciente de que la autenticidad de su configuración depende sólo de su propio compromiso. El futuro presbítero ha de sentirse responsable y protagonista de su formación al presbiterado, ofreciendo «su colaboración personal, convencida y cordial» (PDV 69).

Al asumir su papel protagónico, el candidato, consciente y responsablemente reconoce lo que el proceso formativo le brinda y ha de asumir que:

- El 'aprovechamiento' en su formación depende en gran medida de la capacidad que él mismo manifieste de establecer relaciones personales adecuadas que le incentiven para abrazar la caridad pastoral del supremo pastor (cf. PDV 43).
- Su permanencia en el seminario y todo el proceso formativo es para configurarse a Cristo que le llama a «estar con él» (PDV 42.69.82). El seminarista ha de dar respuesta personal y constan-



te de querer ser discípulo de Cristo que dice «vengan y lo verán» (n° 34).

- Ha de ser capaz de autodonarse mediante sus propias decisiones y convicciones. Ha de mostrar pleno dominio de sí y ser un hombre firme y comprometido en todo lo que hace.
- Está llamado a madurar su entrega para responder a los desafíos actuales desde la caridad del pastor (PDV 37), en situaciones de zonas marginadas y familias necesitadas en medio de la pobreza y de limitaciones socioculturales (PDV 9).
- Diálogo con el mundo y una cercanía a la Iglesia diocesana, a la que el mismo Seminario pertenece, y una inserción pastoral y social entre los hombres.
- Buscar y encontrar a Cristo por el triple camino de la «meditación de la palabra de Dios, la participación activa de los sagrados misterios de la Iglesia, el servicio de la caridad a los más pequeños» (PDV 46.49.78).
- Desde las distintas dimensiones de la formación se auto-configura con el pastoreo de Jesús (PDV 43; OT 11; PO 3): Mediante su Madurez humana (PDV 44; GS 24), «está llamado a hacerse epifanía y transparencia del buen Pastor que da la vida» (cf. Jn 10,11-15; PDV 49). Por la Formación espiritual se auto-configura con Cristo Pastor (PDV 21.45.46.47.48.49; OT 8; SC 14). Vive su auto-configuración desde la Formación intelectual (PDV 51.52.56), no sólo le capacita científicamente, sino que descubre al candidato la trascendencia de su caridad pastoral en toda su vida, le configura con Cristo para dar razón de su fe y de su autodonación. Se auto-configura desde su Formación pastoral (PDV 57.58.59; OT 4), desarrolla en su persona las actitudes pastorales de Jesús, toma conciencia experiencial de que el ministerio es una obra de comunión (PDV 17); consciente de la universalidad de su ministerio (PDV 16) para servir en el amor (n° 40).

La Exhortación PDV, señala también algunos elementos que el seminarista debe procurarse para fomentar en sí mismo el estilo de vida que le configura con Cristo:

- Establecer relaciones de fraternidad, de servicio, de búsqueda común de la verdad, de promoción de la justicia y la paz (n° 18).
- El ejercicio de la obediencia (n° 28).
- La educación a la verdadera amistad como ayuda para la maduración afectiva y por lo mismo, a la vivencia del celibato (n° 44.50).
- La experiencia de la intimidad con Jesús, el encuentro y la convivencia con él (n° 46), mediante la lectura meditada y orante de la palabra de Dios (n° 26), dejarse conquistar por su palabra (n° 47).
- La participación diaria «plena, consciente y activa» en la celebración eucarística como el momento esencial de la jornada y la fuente principal de su entrega absoluta (n° 48).
- La participación en las celebraciones de la penitencia (n° 48.26).
- El contacto y encuentro con los hombres como lugar de encuentro con Cristo, que a la vez le forma en la caridad (n° 49; EIA 12).
- Acrecentar y profundizar la responsabilidad humana del pastor, haciendo propia la experiencia humana del dolor en sus múltiples manifestaciones, desde la indigencia a la enfermedad, de la marginación a la ignorancia, a la soledad, a las pobreza materiales y morales, -el seminarista- enriquece su propia humanidad y la hace más auténtica y transparente en un creciente y apasionado amor al hombre (n° 72).

De esta manera, la caridad pastoral no sólo es la gracia recibida por el candidato en el momento de su ordenación, sino que es el estilo de vida propio de Jesús Pastor y con la que el seminarista quiere identificar su vida, haciendo para él, desde el seminario, su propio estilo de vida.

En síntesis, todo esto confluye en que son vastas y detalladas las implicaciones de la caridad pastoral en la formación inicial que la PDV presenta para sostener que la caridad pastoral es elemento indispensable en el proceso formativo y que subyace en toda la tarea de formación, que está implícita en el objeto, proceso y vida del seminario, los formadores y formandos, y que hay que acrecentar desde el proceso de la formación inicial.

## Conclusión

Es así como, con la expresión Caridad Pastoral, queda señalado el nuevo estilo de vida que el futuro ministro asume para estar con Cristo y configurarse con él, con toda su persona, con su ser y quehacer.

Si bien la caridad bautismal es el estilo de vida por el que el cristiano se va adhiriendo a las personas divinas en la entrega total, así mismo, el presbítero, mediante el sacramento del Orden, queda configurado con Cristo Pastor para representarlo viviendo su caridad pastoral como el estilo de vida que rige todas sus decisiones y sentimientos.

Si bien la caridad pastoral es fruto del Espíritu al recibir el sacramento del orden, el ministro no es sólo receptor, sino que según Pastores Dabo Vobis, debe ser agente de su configuración, transformando su mentalidad y actitudes de vida asemejándolas a Jesús. Esta es la razón por la que la caridad pastoral se convierte en el elemento esencial de la formación, ella es el valor, la exigencia, el parámetro, la actitud central y el objetivo último de la formación para lograr su configuración con Cristo hasta la íntima donación de sí. Por tanto, la preparación al presbiterado tiene que incluir una seria formación de la caridad pastoral (cf. PDV 49), es necesario que el candidato mismo asuma su responsabilidad de ser él quien abraza consciente y libremente la caridad pastoral como su estilo de vida.

### Sumario

*La obra de la salvación, continuada por la Iglesia, se realiza en la celebración litúrgica. A partir de esta afirmación del Concilio Vaticano II en la Sacrosanctum concilium, el autor del artículo se aproxima a la dimensión comunicativa de la celebración eucarística desde una perspectiva teológica, con el fin de valorar como lugares teológicos tanto a la celebración como a la comunicación, ya que en ellas se revela el rostro de Dios y se hace realidad su proyecto salvífico. En el desarrollo del tema, trata temas fundamentales como la comunicación, dimensión esencial del ser humano; la dimensión comunicativa de la Eucaristía; la piedra angular la comunicación eucarística; y el medio como mensaje en la comunión. El autor concluye su reflexión demandando un serio esfuerzo eclesial por mejorar la calidad de la celebración eucarística en nuestras comunidades parroquiales.*

## La celebración de la comunicación litúrgica

Pbro. Javier Concepción Abanto, OP.  
(Perú)

*Licenciado en Teología con énfasis en Comunicación  
Universidad Pontificia Bolivariana-UPB  
Instituto Teológico Pastoral para América Latina-  
ITEPAL/CELAM*

**E**ste ensayo se acerca, en primer lugar, a la dimensión comunicativa de la celebración eucarística desde una perspectiva teológica; ya que la teología oscila entre el ámbito de la fe y del testimonio directo (ver Jn 21,24; Lc 1,1-4), en aquel proceso dialéctico en que la experiencia de la fe y la inteligencia de la fe se sostienen y fecundan mutuamente.

En segundo lugar, el enfoque comunicativo en la actualidad es un terreno abonado y privilegiado para llevar a “todos los fieles a aquella participación plena, conciente y activa en las celebraciones litúrgicas que exige la naturaleza de la liturgia misma” (S.C 14).

La teología es la reflexión crítica “sobre” y “desde” la fe del pueblo; la comunicación humana, entendida como lugar teológico y signo de los tiempos, tiene un lugar relevante en la acción de la Iglesia. Por ello, la teología ha de ocuparse de las teorías y procesos de esta comunicación.

Además, la celebración eucarística y la comunicación son lugares teológicos en los que se revela el rostro de Dios y el proyecto salvífico para la humanidad.

La comunicación humana celebra la revelación de la fuente trinitaria de la comunicación, especialmente en el gran mediador Jesucristo. En el Hijo, en Jesús de Nazareth, se puede decir que “el medio es el mensaje”. Él es el mediador por excelencia, es el salvador de la comunicación tanto corporal como interna. El es también, la piedra angular de la Eucaristía.

La comunidad celebrante tiene ministros o servidores que actúan “in persona Christi”, o sea, también son un medio y a la vez un mensaje de Cristo, de la dignidad y de la solidaridad eucarísticas.

En este sentido, se destaca la dimensión comunicativa del hombre. Éste, como participante de una comunidad celebrante, no puede comunicarse si no tiene como finalidad la comunión. Y para lograr la comunión se requieren ciertas condiciones, que son el aporte científico de la comunicación.

Es por eso que acentuamos, la fuerza evocadora de la Eucaristía que invita a sumergirse en una verdadera pasión comunicativa-eucarística-cristológica.

## 1. La comunicación, dimensión esencial del ser humano

Un maestro preguntó a sus discípulos por las maravillas del mundo; éstos contestaron refiriéndose a las siete que nos enseñan las enciclopedias; pero alguien mencionó que una gran maravilla del mundo es el hombre, y en éste el poder tocar, escuchar, sentir, amar, comunicarse...

La comunicación es tan natural en el hombre que éste casi ni piensa en ella y no puede dejar de comunicarse, pues es una *dimensión existencial humana* como la religión<sup>1</sup>. Ambas dimensiones, inherentes al hombre, develan valores fundamentales para la convivencia humana. Precisamente, estos valores humanos se desarrollan en la interacción humana, o sea, en la comunicación. Por eso, la comunicación es esencial para el desarrollo antropológico y social. En otras palabras, el desarrollo de la comunicación es el desarrollo de los pueblos<sup>2</sup>.

La comunicación supone personas conscientes, porque *es un acto humano*. Por lo cual, un acto de comunicación deberá ser consciente y pleno. En este sentido, el acto de comunicación abarca la totalidad del hombre y esta totalidad engloba la realidad y la trascendencia. Luego, para un hombre creyente, el acto de comunicación es

<sup>1</sup> Cfr. CASTRO, Carmen Luisa. Epistemología de la comunicación. Bogotá: Facultad de ciencias sociales y humanas, Universidad a Distancia, 1996. p. 6-11. DIEZ PRE-SA, Macario. La comunicación, dimensión existencial del ser humano. En: Vida religiosa. Madrid. Vol. 78, n° 3, (May. 1995); p. 164-172.

<sup>2</sup> Cfr. JUAN PABLO II. Mensaje para la XXXIX Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales. Vaticano, 24 de enero de 2005.

propio del hombre que se comunica con el hombre (realidad) y también con Dios (trascendencia).

La comunicación existencial ocurre entre dos iguales, comprometidos, que no son sustituibles por nadie: cada uno crea mutuamente al otro. Hay comunicación existencial si yo, libremente, soy yo mismo, y cuando el otro quiere ser él mismo. Es llegar a sí mismo con el otro. Es un riesgo trascendente que me vincula al otro en el ser y me amplía los límites del ser<sup>3</sup>.

En este sentido, la existencia contempla la comunicación con el otro ser. O sea, en la interrelación, la igualdad y la disponibilidad enriquecen y edifican a la persona. La personalidad, el talante no puede prescindir de la comunión, del amor, no como necesidad de ser amado, sino como mutua expresión sin reservas. Este encuentro entre el yo y el tú sale desde lo más íntimo del hombre, nace de una hondura esencial y se abre a la presencia, al encuentro y al conocimiento del otro y de Dios.

En consecuencia, la comunicación es natural en el hombre y le encamina al desarrollo. Comunicarse es un acto humano, que se produce en libertad e igualdad. Así, el hombre sale del “laberinto de su soledad” (Octavio Paz) y amplía los límites de su ser hasta el amor y la comunión con los otros y con Dios.

Hoy es fácil detectar las consecuencias de la incomunicación y del desamor. Estas consecuencias hacen que la persona se debilite en sus actividades humanas como el trabajo, la vida familiar, la educación, el deporte, entre otras. Es decir, la manera como se comunica la persona es la manera como vive<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. FERNÁNDEZ-MONTES, J. Comunicación. En: MORENO VILLA, Mariano. Diccionario del pensamiento contemporáneo. Madrid: San Pablo, 1997. p. 205.

<sup>4</sup> Cfr. SMITH, Alfred G (Comp.). Comunicación y cultura; la teoría de la comunicación humana. Buenos aires: Nueva Visión, 1976. p. 11.



## 2. La dimensión comunicativa de la eucaristía

La dimensión comunicativa de la Eucaristía es fundamental en la búsqueda de la comunión en la Iglesia. Se hace referencia a la celebración eucarística, a un acto litúrgico que sin la dimensión comunicativa sería una pantomima y carecería de significado, de vivencialidad, e incluso, de participación activa. Naturalmente, no se niega la fuerza transformadora de la gracia divina.

En la dimensión comunicativa los principales actores de la celebración son Dios y los hombres. Estos actores viven una historia de amor que sin una palabra, sin el encuentro, sin los signos significativos, no podría ser de salvación. Es decir, los actos comunicativos de Dios Trino con los hombres siempre han tenido como finalidad la salvación y como dinamizador al entrañable amor.

### 2.1. *El acto comunicativo es koinonía*

El acto comunicativo no supone, necesariamente, usar algún medio de comunicación. Es más, el mundo creado por los medios de comunicación social es distinto al mundo real de las personas y el problema se nota cuando se vive más en el mundo creado que en el real. Entonces se habla del acto comunicativo producido en una comunidad de personas bautizadas realmente, aquí y ahora.

En su sentido más profundo el acto de comunicación es el acto de comunión (Koinonía o comunidad). En la koinonía se comparten ideas y sentimientos en un clima de reciprocidad<sup>5</sup>. Por este motivo, es natural que al profundizar la comunicación, el hombre revele lo que tiene de más personal y más afectivo: un Dios que se comunica.

El corazón del acto comunicativo es el diálogo, el encuentro. En un encuentro, el Yo se siente tal frente a un Tú porque es el sentido de una vida verdadera. En este encuentro los sujetos son libres, conscientes del intercambio de mensajes, y de su "participación dialógica", creativa y crítica.

<sup>5</sup> Cfr. FERNÁNDEZ-MONTES, J. Comunicación. Diccionario del pensamiento contemporáneo. Op. Cit., p. 204.



Como se puede apreciar, todo acto comunicativo es un rito de encuentro y descubrimiento, un religar de personas, una experiencia religiosa. Aquí se unen y se compenetran dos dimensiones esenciales del hombre: la comunicativa y la religiosa. La comunicativa implica el obrar del hombre con los hombres, y la religiosa, la relación del hombre con Dios que, a la larga, será un *obrar* a favor de la comunidad en un sentido civil o religioso, o sea litúrgico (*leitourgía*). Es decir, la comunicación conlleva la obra del hombre y la de Dios a favor de una comunidad.

Entonces, la comunicación debe llevarnos hacia la comunión porque en este camino el hombre se descubre a sí mismo y a los otros, y descubre valores que dan sentido a su existencia. Dicho de otra manera, la comunicación es un acto litúrgico en el que se encuentra el hombre con el hombre y con Dios.

De lo dicho, es inevitable la ligación de la comunicación con la comunión. Ambas tienen el mismo origen etimológico (*koinonía*, *communicatio*, *communio*) y nos dejarán perplejos las profundas implicaciones religiosas, culturales y personales que tiene el término. Aquí, se remarca la dimensión eucarística.

## ***2.2. Elementos para la comunicación Eucarística***

La fuerza comunicadora de la Eucaristía tiene lugar en el contexto de la celebración litúrgica (ver SC 2; 10). En ella, hay tejidos invisibles de intercomunicación que necesitan de ciertos elementos útiles: la motivación, la codificación y descodificación, la interacción y la realidad<sup>6</sup>.

- **La motivación:** una comunidad celebrante motivada, que se conoce, coincide en los intereses reales. Esta motivación da un alto nivel de participación en el diálogo, en la problemática y en la búsqueda de las respuestas a tales problemas.

Sin embargo, la motivación no sólo se queda en la relación personal, sino que aborda la piedra angular de la celebración: comunicarse

<sup>6</sup> Cfr. LEVER, F. Comunicación en la Eucaristía. En: SARTORE, Domenico y TRIACCA, Achille M. Nuevo diccionario de liturgia. Madrid: Paulina, 1987. p. 392ss.

con Dios. Es decir, el encuentro con los otros es signo-sacramento del encuentro con Dios, con su Palabra.

Esto es importante para los ministros que tienen a su cargo la predicación litúrgica (la homilía). Predicar es un acto de comunicación que debería estar lleno de aquel: *“les anuncio una gran noticia”* (Lc 2,10), y ésta se comunica llena de fuego, de vida, de fe. En este acto, la novedad ardiente sale del corazón del predicador que, gracias a la asistencia del Espíritu Santo, se convierte en el comunicador de la fe y abre las ventanas para que entre aire fresco en el espacio de las dudas existenciales del creyente.

En la comunicación de esta Buena Nueva está el entusiasmo como elemento importante para la comunicación de lo realmente grande, pues el hombre entusiasmado es aquel que habla como si estuviera poseído por los dioses. En este punto, el “homileta” tiene una gran ventaja porque el entusiasmo es lo que fervientemente se quiere decir, o sea, que se tiene algo muy importante para comunicar en cada celebración eucarística.

La gran motivación es la revelación divina y se la comunica con entusiasmo. Los intereses reales en el culto, son vacíos si Dios no se revela (ver Ex 10,26); se podría estar construyendo altares al “*dios desconocido*” (Hc 17,23)<sup>7</sup>. Este sería un culto inventado por la comunidad incluso en el terreno de Dios, como Aarón y el becerro de oro. Y en la ausencia de Dios la gran motivación sólo puede ser el egoísmo.

- **La codificación y descodificación:** es el Pentecostés en la liturgia porque se trata de usar los códigos para que toda la comunidad entienda un solo mensaje, aunque sus idiomas sean felizmente diversos.

El gran desafío de la celebración eucarística es precisamente la comunión de vida para superar la pobreza de las palabras y descubrir la riqueza de los significados de las culturas de los escritores sagrados

<sup>7</sup> Cfr. VON BALTHASAR, Hans Urs. El cristianismo es un don. Madrid: Paulinas; Verbo Divino, 1973. p. 35-39.

y de la nuestra<sup>8</sup>. El riesgo frecuente se refleja en el torrente de mensajes emitidos por el hombre y, en conjunto, los emitidos por los signos y símbolos en la celebración litúrgica: palabras, espacios, silencios y sonoridad, íconos, utensilios litúrgicos, los vestidos litúrgicos, los códigos paralingüísticos, y otros códigos de comunicación<sup>9</sup>.

Estos códigos complejos, simultáneos y sujetos de muchas interpretaciones, lejos de ser un problema se convierten en la riqueza y en el manantial de significados. Ante la complejidad se puede proponer la catequesis sobre los símbolos litúrgicos con el fin de que quienes los identifiquen en la Eucaristía puedan descodificarlos y vivirlos en el sentido de la comunión.

Por tanto, la codificación y la descodificación en la comunicación eucarística penetran en el corazón de lo significativo, de lo simbólico, de lo sacramental. El reto seguirá siendo saber codificar, conocer el auditorio, usar el mismo lenguaje y también prepararse para descodificar cada acto comunicativo y, en este caso, litúrgico.

- **La interacción (Feed-back).** Es como el termómetro de la auténtica comunicación humana, controla la regularidad del proceso en la vuelta de la información. Es una condición *sine qua non* en la comunicación con Dios, pues es la fe, la respuesta.

Además, lo peculiar de interactuar es que el perceptor se convierte en emisor y viceversa. En esta dinámica se produce la igualdad, la mutua comprensión, la búsqueda de la verdad. Pero la celebración eucarística va más allá de los cálculos humanos, pues los efectos de la gracia no pueden ser medidos. Los ejemplos más destacados de este fenómeno son las respuestas establecidas por los libros litúrgicos, los cantos, la homilía y, en general, la participación que es netamente interacción.

- *El canto litúrgico* es una fiesta de la participación y de la interacción. No es un concierto ni un recital, aunque tiene momentos de sólo música y silencio.

<sup>8</sup> Cfr. LEVER, F. Comunicación en la Eucaristía. En: SARTORE, Domenico y TRIACCA, Achille M. Op. Cit., p. 394-395.

<sup>9</sup> Cfr. SIRBONI, Silvano. El lenguaje simbólico de la liturgia. Los signos que manifiestan la fe. Bogotá: San Pablo, 2001. p. 77-198.

- *La homilía* es el momento privilegiado para interactuar y actualizar el mensaje en la comunidad. Un predicador por sí solo no puede garantizar la comunicación con su público. Fundamentalmente, la homilía, es un espacio para la creatividad y para la comunicación de la fe y de la experiencia de comunicación con Dios.
- **La realidad:** en la celebración litúrgica, la dimensión comunicativa es una realidad. Es más, nos remite al misterio de la Encarnación en la que Cristo es verdaderamente hombre, el mismo que se ofreció en sacrificio en la cruz. Y en la celebración eucarística la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo es la piedra angular de la comunicación-comunión de Dios con el hombre. En su integridad, la celebración litúrgica, hace *presente* aquel pasado, no como un mero recuerdo y al *futuro* no como una simple posibilidad<sup>10</sup>.

El “aquí y ahora de la liturgia” es realmente un juego previo en el que nos hacemos como niños y anticipamos la vida verdadera a la que nos dirigimos: la contemplación cara a cara en la unidad trinitaria (ver Jn 17, 21-22). Además, en la comunicación, “las lecturas las oraciones y los cantos responden, ..., a las necesidades, a la preparación espiritual y a la índole de los participantes” (IGMR 352).

Las artes y la historia no han podido prescindir de la realidad y encuentro de Dios con los hombres, pues los templos expresan esta convicción. Sin embargo, la realidad divina no sólo se ve en los testimonios artísticos, se ve en el testimonio auténtico de los bautizados, de la comunidad celebrante. Por eso, se dice que la comunidad es un signo sacramental de la presencia real de Jesucristo<sup>11</sup>.

En consecuencia, la celebración litúrgica expresa la presencia real de Cristo en cada persona y en una comunidad que está aquí, pero que está también difundida por toda la tierra; comunidad viva y presente con una tradición y un objetivo claro: la comunión con Cristo<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. CORREA, Germán. La fuerza evocadora de una Eucaristía. Nueva lectura de los testimonios eucarísticos. Bogotá: San Pablo, 2004. P. 160-162.

<sup>11</sup> Cfr. CHAUVET, L.M. La vida como lenguaje simbólico. En: Vida Religiosa. Madrid. Vol. 68, nº 2 (Mar. 1990); p. 89-93.

<sup>12</sup> Cfr. TILLARD, Jean-Marie R. La iglesia local; eclesiología de comunión y catolicidad. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 433-444.

### 3. La piedra angular de la comunicación eucarística

#### 3.1 La fuente de la comunicación eucarística

La celebración eucarística se distingue por la actualización de la historia de la salvación. En esta historia la piedra angular es Dios Trino (*circuminsessio, Perijóresis*: cohabitación, compenetración). Por eso, se dice que la Santísima Trinidad es el modelo de comunidad; el misterio de la comunicación interna de la Trinidad<sup>13</sup> es columna vertebral, prototipo y luz que ilumina desde la fe todos los procesos comunicacionales de la humanidad<sup>14</sup>.

En la Trinidad todo es común y es comunicado entre sí, excepto lo que distingue a una persona de la otra. Se advierte que hablar de tres personas en un solo Dios “es algo que excede la razón humana”<sup>15</sup>, porque dicho misterio es como una *luz inaccesible* (Tim 6,16),

#### 3.2. Signos comunicativos de la trinidad

Ante el misterio trinitario no cabe conceptualización alguna, pues las palabras son balbucientes; sin embargo se le puede “conocer” por los signos salvíficos que ha manifestado a lo largo de la historia de la salvación. Es decir, la autocomunicación manifestada en la liberación y la creación, en la Alianza y el culto, en la fidelidad y en la Encarnación del Hijo.

- **La liberación y la creación:** El primer signo de comunicación en la revelación judeocristiana es la creación. Pero la creación no es signo de un mundo maravilloso, cósmico; es sobre todo, la toma de conciencia de una historia dramática de liberación, casi inexplicable, por el brazo poderoso de Yahvé. La doctrina de la creación aparece con el destierro a Babilonia (s. VI a.C.), semejante a la esclavitud en Egipto. Es decir, la fe en el Dios liberador conduce al pueblo de Israel hasta la fe en el Dios creador<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. BOFF, Leonardo. La trinidad, la sociedad y la liberación. Madrid: Paulinas, 1987. p. 118.

<sup>14</sup> Cfr. AQUILINO, de Pedro. Teología de los medios de comunicación social. En: Catecheticum, Santiago. Vol. 4, nº 4 (Oct. 2001); p. 13-15. VALLA, Héctor. Teología de los medios de comunicación. En: Didascalia. Rosario. Año 34, nº 4 (Jun. 1980); p. 208.

<sup>15</sup> Santo Tomás. Suma Teológica. I, q. 32, a. 1.

<sup>16</sup> Cfr. RAD, Gerhard Von. Estudios sobre el Antiguo Testamento. Salamanca: Sígueme, 1976. p. 129.

Gracias a esa experiencia de liberación, la lectura teológica de los profetas se remonta hasta los orígenes. En la creación, Dios es comunitario y comunicado al interior de sí mismo (*hagamos al hombre a nuestra imagen...* Gén 1,26). Su Palabra es comunicadora: eficaz (*Dijo Dios... y así fue...* 1,3//), da sentido (otorga al hombre la capacidad de nombrar 2,19-20. 23). Por lo tanto, el misterio trinitario en la creación es “el gran escenario de las comunicaciones divinas, de la misión global de Dios, de las sucesivas “misiones ad extra”<sup>17</sup> Estas misiones designan la presencia de la persona divina en la criatura”<sup>18</sup>.

- **La Alianza y el culto:** la creación es el escenario para la Alianza, -sabbat- como lugar del encuentro entre Dios y los hombres, y al mismo tiempo se la contempla como un ámbito de adoración. Dios establece su morada en el mundo; se une el cielo y la tierra. Esta relación de amor es una autodonación de Dios a los hombres y, al tiempo, una respuesta de los hombres a él<sup>19</sup>, es un pacto pero también una gracia.

Esta Alianza se alimenta del culto. En la acción cultual se estrechan lazos a través de la expiación, del perdón, de la reconciliación, o sea, en la comunicación cultual Dios redime no sólo a los hombres, sino a toda la realidad y los conduce a la comunión.

- **La fidelidad:** la Alianza también se caracteriza por la fidelidad mutua. Yahvé es “*fiel que guarda la alianza y el amor por mil generaciones a los que le aman y guardan sus mandamientos*” (Dt 7,9), por ello, el hombre necesita adquirir la conciencia de ser elegido para ser fiel y, así, madurar la comunicación con Dios<sup>20</sup>.

La fidelidad entra en crisis en el exilio porque los escenarios para la comunicación con Dios han “desaparecido”: “*ya no hay, en esta hora, príncipe, profeta ni caudillo, holocausto, sacrificio, oblación ni incienso ni lugar donde ofrecerte las primicias...*” (Dn 3,38). Por eso, el exilio es leído como la incomunicación con Dios, pero los pro-

<sup>17</sup> Santo Tomás. Suma Teológica, I, 43.

<sup>18</sup> MARTÍNEZ DIEZ, Felicísimo. Teología de la comunicación. Madrid: BAC, 1994. p. 99-100.

<sup>19</sup> Cfr. RATZINGER, Joseph. Introducción al espíritu de la liturgia. Bogotá: San Pablo, 2001. p. 21-22.

<sup>20</sup> Cfr. BERZOSA MARTÍNEZ, Raúl. Como era en el principio; temas claves e antropología teológica. Madrid: Paulinas, 1996. p. 52-53.

fetas se encargaron de mantener la esperanza de retorno y restablecimiento de la comunicación, *“Mas, con alma contrita y espíritu humillado, te seamos aceptos, como con holocaustos de carneros y toros,... tal sea nuestro sacrificio ante ti,... Y ahora te seguimos de todo corazón, te tenemos y buscamos tu rostro. No nos dejes en la confusión, trátanos conforme a tu bondad y según la abundancia de tu misericordia”* (Dn 3, 40-42).

Así, la alianza y el culto están vinculados a la comunicación con Dios en toda la historia de la salvación. En lenguaje bíblico el cambio o progreso es sinónimo de purificación (de culto) y fidelidad (a la alianza). En cuanto más puros y fieles, mayor comunicación con Dios y el nuevo código de comunicación es el corazón contrito y humillado.

Entonces, los signos salvíficos muestran a un Dios comprometido con la historia para *transformar de raíz los corazones* (cfr. Jer 31,31-34; Ez 36,25-27). Incluso la esperanza mesiánica va pasando por una lenta purificación, en la que se van sucediendo diferentes figuras de ese Mesías esperado<sup>21</sup>.

- **La Encarnación del Hijo de Dios:** en efecto, *en numerosas ocasiones y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas; en los últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo* (Hb 1,1-2. DV 1-4). *Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo nacido de mujer* (Gál 4,6; Rom 8, 15-17). El Hijo, plenitud de la comunicación, inaugura la Nueva Alianza, proclama un culto en espíritu y verdad y hoy es el centro de la liturgia y de los sacramentos; por este motivo, nuestra liturgia es cristológica y cristocéntrica<sup>22</sup>.

Jesús de Nazareth es la Palabra comunicadora del Abba-Padre (Mc 14,36)<sup>23</sup>, *“el cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando la con-*

<sup>21</sup> Cfr. RUIZ ARENAS, Octavio. Jesús, epifanía del amor del Padre; Teología de la Revelación. Vol. II-1, Bogotá: Celam, 1994. p. 119-121.

<sup>22</sup> Cfr. WEAKLAND, Rembert. El canto y los símbolos en la liturgia. En: Phase. Barcelona. Año 34, n° 199, 1994, (Ene.-Feb. 1994); p. 52.

<sup>23</sup> Cfr. JEREMÍAS, Joachin. Abbá, el mensaje central del Nuevo Testamento. Salamanca: Sígueme, 1983, p. 62-65. BUSTO SAIZ, José Ramón. Creo en Dios Padre. En: Sal Terrae. Santander. T. 82/8, n° 971, (Sep. 1994). p. 597.

*dición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre” (Flp 2,6-7) para que se produzca una comunicación verdadera. Es decir, por su Encarnación, la presencia invisible y temible de Dios en el templo de la antigua alianza (Ex 25,8), acontece la presencia personal y tangible de Dios entre los hombres porque “la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros” (Jn 1,14).*

Según la sutileza teológica de San Juan, el *Logos* es preexistente (v.1-2), creador (v.3) y después encarnado (v.14). Dicho de otra manera, Jesús de Nazareth es el mismo *Logos* que estuvo siempre presente junto a Dios. Por eso, la Encarnación es una realidad que nos lleva a la comunicación con Dios, y en ella, la Palabra y la imagen adquieren toda su función reveladora y comunicadora.

En este sentido, el *Logos* no es una mera personificación solamente, ahora se precisa cómo en lugar de Dios entra en escena su Palabra, con funciones de mediadora dotada como Dios mismo, de una fuerza divina. Es decir, la Palabra no sólo *es imagen de Dios invisible* (Col 1,15), sino de la misma naturaleza, consubstancial al Padre (cfr. Jn 10,30; 14,10; Ds 148); no es una apariencia sino una realidad. La realidad de la Encarnación anula todo gnosticismo, docetismo; no obstante, es un peligro constante para una verdadera teología de la comunicación y para una eficaz comunicación de la teología.

La Encarnación del Hijo de Dios resulta fundamental para la teología de la comunicación, es el misterio más hermoso de la comunicación trinitaria y el que encarna al hombre y su historia comunicándole el espíritu y sentido a su existencia. Además, es el gran signo de comunión con el hombre. Un gran ejemplo de comunión es la Virgen María, la primera que comulga con el cuerpo de Cristo. Entonces, la Encarnación, más que un signo comunicativo es ya la vivencia de la comunión.

#### 4. El medio es el mensaje en la comunión

Desde la ciencia de la comunicación, según lo acuñó Mc Luhan, “el medio es el mensaje” como la extensión de los sentidos del hombre<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> McLUHAN, Marshall. La comprensión de los medios como las extensiones del hombre. México: Diana, 1975p. 29-45. GERVILLA, Enrique. El valor de la crítica: el mensaje y el mensajero. En: Op. Cit., p.5-6.

Afortunadamente ya no se puede prescindir de la ciencia porque en la base de la eficacia sobrenatural del símbolo de comunión existe la clave humana.

Así pues, la comunicación en la liturgia es auténtica por acción de Cristo y también depende de la acción del hombre. En este sentido, la acción litúrgica, el celebrante, los ministros, los espacios e instrumentos litúrgicos y la comunidad son un medio y, a la vez, el mensaje. Además, no hay que olvidar que “la Eucaristía no sólo es expresión de comunión en la vida de la iglesia; es también proyecto de solidaridad para toda la humanidad”<sup>25</sup>.

#### 4.1 El Mediador por excelencia

El cristiano necesita conocer y comunicar la amistad con Cristo, la *Palabra* (Jn 1), porque en él también y así lo vivió “el medio es el mensaje”.

El medio, en este caso, es la Palabra y, a la vez, es el mensaje. Y también podríamos añadir que el Mediador es el medio y el mensaje. Porque desde la creación ya la Palabra es mediadora, *todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe* (Jn 1,3), “*todo fue creado por medio de él*” (Heb 1,2; ver 1Cor 8,6; Col 1,16). Esta convicción demuestra la fuerza mediadora de la Palabra, con la singularidad de no ser un medio efímero, menos un micrófono de Dios. Es una Palabra autónoma con fuerza creadora, preexistente; he ahí el motivo por el cual, la Palabra, como mediadora es el medio y el mensaje del Padre.

Es un medio por el cual Dios mismo se autodefine y es el mensaje de Dios a la humanidad; es decir el Hijo es la Palabra del Padre<sup>26</sup>. El gran mensaje del Hijo es la Palabra del Padre, o sea, es Dios mismo quien habla; cada mensaje es fruto de la comunicación intratrinitaria. Pero toda comunicación conlleva la comunión, por eso, aunque todavía la humanidad no ha llegado a la *plenitud* de Cristo (Ef 4,13), ya

<sup>25</sup> Mane Nobiscum Domine, n. 27.

<sup>26</sup> Cfr. MARTÍNEZ DIEZ, Op. Cit., p. 156. STRUKELJ, Antón. La encarnación: plenitud de la creación. En: *Communio*. Madrid. Nº 25, (Ene.-Mar. 2003); p. 9-12. VALLA, Héctor. El verdadero rostro de Dios revelado en Jesucristo. En: *Didascalia*. Rosario. Año 34, nº 2 (Abr. 1980); p. 78-81.

nadie puede acceder al conocimiento pleno de Dios y al encuentro consumado con él sin la mediación de Cristo.

La comunicación incluso es más auténtica cuando podemos ver el rostro del interlocutor porque los músculos de la cara expresan muchos sentimientos y estados interiores del alma, como alegría, gozo, paz, tristeza, decisión, ... Y “*a Dios nadie le ha visto jamás*” (Jn 1,18). El anhelo del hombre es ver el rostro de Dios (ver Sal 42) como lo expresó Moisés al hablar con su amigo “*Yo soy*”, pero existe una gran advertencia de muerte (Ex 3,14; 33, 18-23). En fin, el deseo de reconocimiento del interlocutor es una ardua tarea y “tras de mucho tiempo y mezclada con muchos errores”<sup>27</sup> sale Dios a nuestro encuentro por medio de su Palabra, “*quien me ha visto a mí, ha visto al Padre*” (Jn 14,9). Entonces, la Palabra, el Hijo, asegura nuestro conocimiento y encuentro con Dios. El Hijo es el mediador de toda comunicación y comunión con Dios<sup>28</sup>.

- *El salvador de la comunicación plena: “Quien deja entrar a Cristo en su vida no pierde nada, absolutamente nada, de lo que hace la vida libre, bella y grande... El no quita nada y lo da todo”*<sup>29</sup> En Jesucristo están la *luz* y la *vida* (Jn 1,4-5); Él restablece la comunicación a quienes están en tinieblas y a la humanidad sumida en la muerte eterna (incomunicación, incomunicable), incluso es una oportunidad para quienes se mostraron hostiles y no se dejaron iluminar (Jn 1,11). Pero luz y vida son signos del mismo Verbo que ilumina (ver Jn 8,12) y comunica *vida en abundancia* (Jn 10,10b) a todos los que tienen fe y necesidad de vivir. Por eso, todo cuanto en el mundo es vida tiene su fuente y origen en Él. Por lo tanto, el Verbo es la luz y la vida, es la salvación y la auténtica comunicación con Dios.

- *El salvador de la comunicación corporal*: esta comunicación se ve claramente en los milagros de Jesús. En cada milagro no se trata de una comprensión de orden intelectual sino de una aceptación por la fe, sólo esta actitud hace eficaz la comunicación con él. Así, la palabra de Jesús está llena de signos liberadores: cura

<sup>27</sup> Suma Teológica. I, 1,1c.

<sup>28</sup> Cfr. MARTÍNEZ DIEZ, Op. Cit., p. 153.

<sup>29</sup> BENEDICTO XVI. *Homilía* de inauguración de su Pontificado. 24 abril 2005.

enfermos, expulsa demonios, acoge a los marginados, libera a los oprimidos por la ley. Es decir, un rasgo significativo de muchos milagros es que devuelven al hombre a la comunicación plena: los ciegos vuelven a ver, los mudos vuelven a hablar, los sordos vuelven a oír<sup>30</sup>. Es un Jesús que revoluciona la comunicación.

- *El salvador de la comunicación interior*: el perdón de los pecados. La reconciliación es un recomunicarse con la comunidad, es retroalimentar el camino de la comunicación auténtica. El gesto de perdón en el ministerio de Jesús expresa un torrente de vida, luz, salud, dignidad, misericordia, amor, y de comunicación-salvación. Luego, Jesús es luz y esperanza del restablecimiento de la comunicación interior.

En la restauración interior prospera también la gracia de la fe, la respuesta del hombre a la Palabra. Por este motivo, quien desee encontrarse con Dios deberá escuchar, obedecer y practicar el proyecto de vida planteado por la Palabra. Es más, el sacrificio ofrecido por Cristo es integral y a la vez universal, es “*para la vida del mundo*” (Jn 6,51)<sup>31</sup>.

En conclusión, todo Jesús es Palabra, mensaje, comunicación. Él es el “perfecto comunicador”<sup>32</sup> del Padre, es la visibilización del misterio escondido en Dios. Por este motivo, Jesús es el eje de la historia de la revelación y de la salvación, o sea, de toda comunicación, y principalmente de la Eucarística. Para nuestra fe cristiana Jesús tiene la significación de consumación y plenitud, de presencia y acción en la comunidad. Él irriga y da vida al pasado, presente y futuro de nuestra celebración eucarística.

#### **4.2. Comunicador “in persona Christi”**

Invitados a la configuración con Cristo, los hombres son el rostro de Cristo, son los que *permanecen en su amor y son sus amigos* (ver Jn 15,9.14). Es decir se vive una dimensión relacional con el Verbo de

<sup>30</sup> Cfr. MARTÍNEZ DIEZ, Op. Cit., p. 171.

<sup>31</sup> JUAN PABLO II. Carta a los sacerdotes para el Jueves Santo 2005. Roma 13 de marzo de 2005.

<sup>32</sup> PONTIFICO CONSEJO PAR ALAS COMUNICACIONES SOCIALES. *Communio et Progressio*, n° 11. Ver PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, n° 6-16.

la vida, de corazón a corazón, teniendo *los mismos sentimientos que Cristo* (Fil 2,5).

Como en toda comunicación es fundamental la motivación, acá el amor apasionado por Cristo lleva a comunicar apasionadamente a Cristo, pues la *vida es Cristo* (Fil 1,21). De esta acción los responsables son los ministros que participan en la liturgia y deben enseñar “con diligencia y paciencia” (SC 19).

Ellos son ministros comunicadores en la acción litúrgica. Son comunicadores en todo su sentido, de palabra y de obra. Ellos son el mensaje de la vida eucarística que lleva la comunidad. Ellos deben aprender a decir de sí mismos, con verdad y generosidad, “*tomad y comed*”; esa es la ofrenda por la salvación, *pues sólo viviendo como salvados pueden ser comunicadores creíbles de la salvación*.

El ministro en la celebración eucarística no sólo es el pan del cual los demás pueden alimentarse, “desempeña un auténtico servicio litúrgico” (SC29). El ministro es un servidor que como el *Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir...* (Mt 20, 28).

- El Presidente actúa “in persona Christi” (ver IGMR 63, LG 28; PO 2), su ministerio es sacramental-simbólico, es parte de la asamblea y tiene el servicio de presidir (in nomine Ecclesiae). “Porque Cristo no sólo comunica la dignidad del sacerdocio real a todo el pueblo redimido, sino que, ...elige a algunos y los hace partícipes de su ministerio de salvación, a fin de que renueven en su nombre, el sacrificio redentor, preparen para sus hijos el banquete pascual, fortifiquen la caridad en su pueblo santo, lo alimenten con la Palabra, lo fortifiquen con los sacramentos, ...”<sup>33</sup>.
- En el momento en que el lector proclama la Palabra de Dios, todos, incluido el presidente, escuchan la voz del Señor (ver IGMR 29; SC 7). El mensaje actual y actuante de estos textos es develado sólo cuando son leídos en la liturgia y “el lector se pone en la actitud de quien va a recordar invocando, a describir un pasado

<sup>33</sup> Misal Romano: Prefacio de Jesucristo Sumo y Eterno Sacerdote; también el de Ordenaciones 1.

reconociéndolo presente, a oír una biografía de alguien que vivió y que pervive, que fue muerto pero que vivificado por Dios es ahora vivificador de todos”<sup>34</sup>.

- El salmista con el canto o el tono poético y que “tenga dotes para emitir y pronunciar con claridad” (IGMR 102) ayuda a entrar en diálogo entre Dios que habla y la asamblea que escucha y responde (ver IGMR 61; 129).
- El animador de cantos porque conoce el sentido del rito, ayuda, sirve y “también es miembro de la asamblea” (ver IGMR 103; 116; 312).

### **4.3. El medio es un mensaje de dignidad y solidaridad**

#### **4.3.1 Un mensaje de dignidad**

Se dice también que en la liturgia la comunicación es integral, porque no sólo la comunidad tiene significado, sino también los elementos litúrgicos: los espacios, los utensilios, los vestidos, el ambiente propicio, entre otros. Todos estos elementos pueden emitir mensajes de la dignidad y arte litúrgicos (ver SC 122-130; IGMR 319-351).

- *El espacio*: debe ser apto para celebrar el misterio y para expresar la fe. La celebración y la fe comportan una fuerte tensión entre la expresión comunicativa humana y Dios mismo, a quien no es posible alcanzar con nuestras palabras, imágenes o formas artísticas.
- *Los iconos* como el viacrucis, los cuadros, las estatuas de santos, son el mensaje de la vivencia religiosa y del valor del arte (ver IGMR 289) o de la forma más alta de celebrar el misterio, la grandeza y la bondad de Dios.
- *Los objetos litúrgicos*: cada objeto litúrgico tiene mensaje por el hecho mismo de ser, o por el modo de ser utilizado, presentado o

<sup>34</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. Cristología y liturgia, en torno a los ensayos cristológicos contemporáneos. Colección Chile 80, n° 3. Santiago: Comisión Doctrinal, 1980. p. 12.

conservado; o sea que “se considera noble, durable y que se acomode bien para el uso litúrgico” (IGMR 326)<sup>35</sup>. Por ejemplo, el cirio pascual, las flores naturales (ver IGMR 305) son signos, pero a veces se les reemplaza por algo artificial y, en estos casos, las preocupaciones materiales minimizan la autenticidad del símbolo. El cáliz, la custodia, el Sagrario, el pan, el vino etc. tienen en la Eucaristía una importancia fundamental y se constituyen en signos claros de comunicación.

- *Los vestidos litúrgicos*: las vestiduras del celebrante y de los que sirven en el altar son significativos ya sea por su austeridad o por su suntuosidad, pero dignos y diferenciados que contribuyen “al decoro de la acción sagrada” (IGMR 335).
- *Los gestos*: realizados por la comunidad y por el celebrante<sup>36</sup> “deben tender a que toda la celebración respaldanza con dignidad y noble sencillez, que se comprenda el sentido verdadero de cada una de sus partes y que favorezca la participación de todos” (IGMR 42). Por ejemplo, el gesto de la paz está reducido a lo ritual y formal a pesar de ser propuesto como siempre nuevo, como el momento propicio para una intercomunicación. Por parte del celebrante, en algunos casos, su gesticulación no coincide con aquello que dice.
- *Las palabras*: la entonación, el ritmo, la sonoridad; definen mensajes, proveen al interlocutor la clave para descodificar correctamente el mensaje. Además, en ellas no sólo se expresa la participación y vivencias; son también un mensaje de la teología del celebrante.

La dignidad de la celebración Eucarística depende en gran parte de los hombres y para ello se necesita ser conscientes de que la liturgia es integralmente comunicativa, por tal motivo, “el medio es el mensaje”.

<sup>35</sup> LEBON, Jean. Para vivir la liturgia. Navarra: Verbo divino, 1994. p. 87-88.

<sup>36</sup> PARDO, Andrés. Op. Cit., nº 5071-5074. ALDAZÁBAL, José. Gestos y símbolos. Dossier, CPL, nº 40. 5ª ed. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1997. p. 100-107.

### 4.3.2 *Un mensaje de solidaridad*

El sentido de la verdadera comunicación con el de la Eucaristía confluyen en un proyecto de solidaridad para toda la humanidad. Naturalmente, la Eucaristía sobrepasa toda medida. “El cristiano que participa en la Eucaristía aprende de ella a ser promotor de comunión, de paz y de solidaridad en todas las circunstancias de la vida”<sup>37</sup>.

¿Cómo se puede recibir el cuerpo y sangre de Cristo si a la vez se contribuye al individualismo y al sistema de opresión. Cómo llamarse “símbolo” de comunión si se es “diabolo”?

La comunión pierde sentido si hay gente marginada por la política y la religión. Esto significaría avanzar en el tiempo, pero no en el sentido cristiano. Cristo, con infinita misericordia, incluyó a los marginados y les restauró la dignidad de ser hijos de Dios, les llamó y compartió la mesa con ellos. Él mismo fue pan del que se alimentaron y se alimentarán muchos. Hoy todavía suenan fuertes las palabras de Cristo al evocar aquel momento “*dadles vosotros de comer*”, “*te falta una cosa: vende todo y dale a los pobres*”...

La solidaridad, va más allá de la justicia, es el amor de la comunión, es la Eucaristía en la construcción de la iglesia. La iglesia celebra la Eucaristía preocupándose también por la comunicación de bienes, porque los marginados o “indignos” tengan pan, salud, vivienda, cultura.

En conclusión, la comunicación es una cualidad de Dios Trino y en el hombre es parte existencial como el mismo Dios. El hombre es el signo de la comunicación de Dios; por eso, sólo el hombre es capaz de la comunicación. La celebración de la comunicación litúrgica demanda una urgente insistencia en la calidad de la celebración, de las palabras, de los gestos, de los ministros; pues, la comunicación humana auténtica es consecuencia de su verdadera causa, la comunicación trinitaria.

La comunicación humana, al ser coherente con la comunicación trinitaria, ayuda al hombre a encontrarse, a desarrollarse, a cambiar su

<sup>37</sup> Mane Nobiscum Domine, n. 27.



vida. Pero este desarrollo no sólo es personal, es principalmente comunitario. Entonces será la comunión humana que prefigura ya la comunión trinitaria.

Esta dinámica comunicativa existe desde siempre y Dios sigue actuando. El problema es que en la historia se le ha ido sacando a Dios de todo proceso de comunicación humana. La comunicación ha sido reducida a un instrumento mecánico, productivo, pragmático e incluso, se ha vuelto fuente de poder. Entonces, no es raro encontrar personas en crisis en una sociedad desarrollada tecnológicamente pero que no se comunica, que habla mucho pero no se escucha y que es muy ritualista pero sin Dios.



# **UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA - UPB INSTITUTO TEOLÓGICO PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA - ITEPAL**

## **DOCTORADO CANÓNICO EN TEOLOGÍA**

La Universidad Pontificia Bolivariana-UPB y el Instituto Teológico Pastoral para América Latina-ITEPAL estarán iniciando la primera Cohorte del Doctorado Canónico en Teología el próximo 6 de marzo de 2006.

### **Objetivos**

Los objetivos principales de este programa de Doctorado son:

1. Impulsar la formación de investigadores en el campo de la Sagrada Escritura, la Teología y la Pastoral capaces de promover procesos académicos, de reflexión e investigación que ofrezcan a las Iglesias particulares el análisis pertinente y el instrumental adecuado para realizar su misión en el mundo.
2. Formar investigadores en el campo de la Teología pastoral, de la Catequética pastoral, de la Comunicación Social, de la Formación sacerdotal y de la Misionología para impulsar procesos de reflexión y enseñanza en las Iglesias particulares del Continente
3. Fortalecer la academia teológico-pastoral de América Latina y el Caribe en comunión con las Conferencias Episcopales de cada nación.

### **Perfil del aspirante**

- a. Haber obtenido previamente la Licenciatura Canónica en Teología.
- b. Ser un estudioso de la teología o estar vinculado a algún centro de formación o con un equipo de reflexión teológico-pastoral en su propia Iglesia particular.
- c. Estar disponible para asumir los requerimientos y exigencias de la investigación científica.

### **Información:**

ITEPAL-CELAM.

Comunicarse a Bogotá, Colombia

Teléfonos (57-1) 667-0050; 667-0110; 667-0120

Fax: (57-1) 677- 6521

Correo electrónico: [itepal@celam.org](mailto:itepal@celam.org);

[viceacademico@celam.org](mailto:viceacademico@celam.org)

### Sumario

*La formación permanente del presbítero es una de las urgencias que tiene la Iglesia hoy. Es, sin duda alguna, uno de los elementos fundamentales del seguimiento del Señor que exige un proceso de conversión y de identidad vocacional. El autor del artículo presenta, en este contexto, una serie de consideraciones bíblicas, patrísticas y magisteriales de cada una de las etapas de la formación permanente, teniendo en cuenta las dimensiones humana, intelectual, espiritual y pastoral, tanto en la formación inicial como en los distintos estadios de la vida del presbítero: el clero joven (primer quinquenio), la etapa media (de seis a veinte años de ordenación), la etapa de madurez (de 21 a 45 años) y la edad avanzada (de 46 años en adelante). Trata, además, las situaciones especiales de los presbíteros, necesitados como los que más, de acompañamiento y asistencia fraterna.*

## Las diversas etapas de la formación permanente

Miguel Ángel Rodríguez, Pbro.  
(México)

*Licenciado en Teología con énfasis en Formación  
Sacerdotal*

*Universidad Pontificia Bolivariana-UPB*

*Instituto Teológico Pastoral para América Latina-  
ITEPAL/CELAM*

## 1. Consideraciones Bíblicas

La Formación Permanente tiene sus raíces más profundas en la Sagrada Escritura<sup>1</sup>, en ella encontramos su fundamento y sus dinamismos internos. Para esclarecerlos requerimos de guías expertos, que en nuestro caso serán los Padres de la Iglesia y las diversas interpretaciones que el Magisterio<sup>2</sup> y los teólogos han hecho para cimentar los procesos formativos y la atención pastoral de los ministros ordenados<sup>3</sup>.

Nuestro estudio procura ser muy selectivo y sintético. Sólo le interesa mostrar a la Formación Permanente, que es posible acudir a la Biblia para encontrar luces en la atención pastoral de los ministros ordenados según sus diversas etapas y situaciones<sup>4</sup>, porque en la Escritura se manifiestan necesidades similares a las nuestras; pero no vamos a agotar en nuestra incursión bíblica, ni todas las etapas ni todas las situaciones que enfrentan los discípulos en su proceso de seguimiento apostólico.

<sup>1</sup> CELAM, DEVYM. ¡Reaviva el don de Dios! Op. Cit., p. 8.

<sup>2</sup> Un criterio hermenéutico muy válido para la interpretación de la Escritura en los procesos formativos, es atender a lo que el Magisterio y los Santos Padres han dicho. PDV 54.

<sup>3</sup> Un recurso muy interesante son los procesos pedagógicos que encontramos al interior de los mismos evangelios, y que explicitan la estrategia seguida por Jesús para formar a los discípulos en su seguimiento apostólico. Mons. Martini por ejemplo nos propone el itinerario formativo propuesto por Lucas a Teófilo, (que en nuestro caso serán los Ministros ordenados) para ayudarlo a conducirse en las múltiples situaciones de la vida de la Iglesia y de la historia que se daba en su tiempo, siguiendo una línea de identificación y configuración con Jesús y con su misterio Pascual. MARTINI, Carlo. El Itinerario del Discípulo. A la luz del Evangelio de Lucas. Santander. Sal Terrae. 1997. p. 1-224.

<sup>4</sup> Pero no podemos pedir a la Iglesia primitiva (y por tanto tampoco al Nuevo Testamento que procede de ella), más de lo que ella pudo vivir en torno a los procesos formativos de los futuros pastores; recordemos que la Formación Permanente de su tiempo, aunque aporte muchas indicaciones valiosas e intuiciones profundas, no se planteó nunca los problemas de la Formación Permanente de hoy en día. *Ibid.*, p. 135.

Antes de hacer la exposición específica de algunas consideraciones aplicables a la formación diversificada de los ministros ordenados, conviene señalar cuatro presupuestos básicos para todo nuestro estudio bíblico.

- Primero: la Formación Permanente debe remitirse a la persona de Jesucristo como formador de formadores y a los procesos que impulsa en su empeño por educar a sus discípulos<sup>5</sup>, pues en Él podemos descubrir las actitudes pedagógicas necesarias para todo proceso formativo. Jesús se muestra muy cercano a sus discípulos, comparte con ellos (Jn 2,2), les enseña (Lc 14,8), les da instrucciones (Lc 10,3), les da ejemplo (Jn 13,14), les reprende (Lc 22,46), los alaba (Mt 16,17), ora ante ellos (Lc 9,28) y con ellos (Lc 11,2), les muestra a su Padre (Lc 10,22), les anima en las dificultades (Lc 6, 22), les muestra cómo actuar con los demás (Lc 6,35), ellos se sienten elegidos por Él (Jn 6, 70), amados por él (Jn 15,9.13-15), tomados en cuenta (Jn 15,3), aunque también exigidos a seguirle hasta el fin (Lc 9,62)<sup>6</sup>.
- Segundo: la configuración con Cristo Buen Pastor, meta de todo ministro ordenado, se puede alcanzar también poniendo la mirada y el corazón no sólo en lo que Jesús hizo con los discípulos, sino además en lo que él es, en lo que él dice de sí: “Yo soy el Buen Pastor” (Jn 10,11), “Yo soy la puerta” (Jn 10,9), “Yo soy la luz del mundo” (Jn 8,12), “Yo soy el pan de Vida” (Jn 6,35), “Yo soy la resurrección y la vida” (Jn 11,25), “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6), “Yo soy la Vid” (Jn 15,5), porque al hacerlo, se ponen en el camino para descubrir su propia identidad, ya que Jesús es el modelo a seguir en su propio proceso de configuración crística. Esta es una tarea permanente que debe ser hecha en actitud de fe y con apertura al Espíritu que quiere perfilar en nosotros los rasgos del Buen Pastor.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> El término genérico “discípulo” comprende los términos técnicos “Apóstol” y “los Doce”; nosotros lo aplicaremos por extensión también al ministro ordenado en sus procesos educativos o formativos. OÑORO, Fidel. Elementos Característicos de la Pedagogía de Jesús en el Evangelio de Lucas. En: Medellín. Bogotá. vol. 28, No. 110, (Junio, 2002); p. 7.

<sup>6</sup> CELAM, DEVYM. ¡Reaviva el don de Dios! Op. Cit., p. 42.

<sup>7</sup> VALADEZ, Salvador. Espiritualidad Pastoral. Op. Cit., p. 85.

- Tercero: el “seguimiento” de Jesús representa para el discípulo la condición indispensable de su formación; desde la introducción del Evangelio de Marcos, vemos que el “seguimiento” (Mc 1,16-20) es la respuesta adecuada al kerigma proclamado por Jesús (Mc 1,15). De esta manera el “seguimiento” se constituye en un ejercicio crítico de la fe y de la conversión. Lucas explicará que todo su Evangelio fue concebido como un proceso formativo para sus “seguidores”, seguir a Jesús es lo mismo que aceptarlo como único Maestro y atender la radicalidad de sus exigencias (Lc 5,11; 5,27), optar por sus propuestas (Lc 14,26-33), iniciar una vida nueva junto a él (Lc 7,11), estar dispuesto a acompañarlo en su viaje a Jerusalén (Lc 9, 51), aprender de sus enseñanzas (Lc 12,1-53. 54-59; 16,1-13; 17, 1-10), acompañarlo rumbo a su pasión (Lc 22,54), perseverar en sus pruebas (Lc 22,28), seguirlo hasta la cruz (Lc 23,49) y hasta su ascensión (Lc 24,50)<sup>8</sup>.
- Cuarto: la finalidad de la formación es que el discípulo llegue a ser como su maestro “*por la formación [el discípulo] será como su Maestro*” (Lc 6,40), esto es, identidad total con el estado de vida de Jesús y prolongación de su misión en el mundo.

### 1.1. Análisis de algunas etapas

Los ministros ordenados hoy, podemos dejarnos enseñar por Jesús en las distintas etapas y situaciones de nuestro ministerio, con los distintos matices que adquiera nuestro seguimiento apostólico, pero sin dejar de seguirlo nunca, como lo explicitaremos en el siguiente apartado al descender a ejemplos concretos.

- El Evangelio de Marcos nos muestra la progresividad de los procesos formativos, los discípulos después de haber sido convocados, son formados, enviados y maduran en su respuesta. Un eje conductor adecuado para abordar el estudio por etapas, lo encontramos en el análisis de la respuesta vocacional de los discípulos, cuando en su relación “yo-tu” con Jesús son exigidos en su fidelidad al llamado: a) se les llama a dejar su trabajo secular (Mc 1,16-

<sup>8</sup> OÑORO, Fidel. Elementos Característicos de la Pedagogía de Jesús en el Evangelio de Lucas. Op. Cit., p. 9-20.

20), y dejan las redes; b) se les llama a dejar el pecado (Mc 2,13-14) y dejan actividades ilícitas; c) se les llama a formar una nueva comunidad en orden a la misión (Mc 3, 14-19) y son conformados comunitariamente; d) se les llama a dejarse a sí mismos (Mc 8,34-35) y tras el fracaso en su respuesta, son enviados de nuevo al encuentro con Jesús (Mc 16,7) para asumir existencial y comunitariamente la nueva misión.

- En el análisis de la realidad del capítulo anterior, encontramos la necesidad de que los ministros ordenados, especialmente los más jóvenes, caminaran junto a otros en su formación y en su praxis pastoral. El Evangelio de san Lucas (10,1ss), puede iluminarnos en esta situación, porque nos muestra que Jesús no propuso a sus discípulos una aventura solitaria e individual, sino una misión para ser realizada “con otros” (en el sentido pleno de la expresión y en todas direcciones), es decir, que un hermano puede acompañarnos en la más plena y fructuosa inserción en la actividad apostólica. Jesús nos sigue enviando como miembros de una comunidad, la presbiteral, con quienes podemos compartir la fatigas y las alegrías, con quienes podemos recorrer el camino de la construcción del reino<sup>9</sup>.
- Tras algunos años de ministerio muchos pueden dejar de seguir al Señor ya sea física, psicológica, espiritual, intelectual, moral o pastoralmente. El Evangelio de san Juan, nos ofrece una propuesta de Formación Permanente, muy adecuada a esta realidad, pues recrea la situación de muchos discípulos, que después del discurso sobre el pan de vida, “*se echaron para atrás y dejaron de seguirlo.*” (Jn 6, 66)<sup>10</sup>; caso contrario es el de Pedro, quien hacía algún tiempo había dejado las redes y que sabe ahora que dejar a este hombre representaría renunciar a la vida que está surgiendo

<sup>9</sup> CENCINI, Amadeo. La Formación Permanente. Op. Cit. p. 255-256.

<sup>10</sup> Seguramente muchos presbíteros fracasan en su seguimiento ante la experiencia de expectativas incumplidas, de ilusiones regularmente frustradas, y sólo pueden salir de su crisis al advertir que en el Mesías hay una palabra dura, pero que es capaz de abrir el corazón a perspectivas impensadas, pues sus palabras son “*palabras de vida eterna*”, las únicas capaces de comprometer toda la existencia dándole plenitud y sentido, dándole fuerza para vivir y para amar, para soportar la soledad y el poco reconocimiento social del roll ministerial desempeñado, esas son razones poderosas para no dejar de seguirlo. *Ibid.*, p. 262.

en él, significaría renunciar al proceso de cambio en su propia historia, para regresar a etapas ya superadas, por eso le dice: “*Señor, ¿a quién iremos? Solo tú tienes palabras de vida eterna*” (Jn 6,68), ese es un objetivo a lograr por la Formación Permanente en cualquier etapa<sup>11</sup>.

- En la etapa de la madurez formativa de Pedro<sup>12</sup>, Jesús le cuestiona sobre el peso específico de su amor (Jn 21,15-17), como maestro de formación, Jesús toma la iniciativa y provoca profundos procesos interiores en él, ahora los momentos más trascendentes de su vida son evocados por los ecos de sus recuerdos; los evangelios han captado esa memoria histórica<sup>13</sup>: quien había confesado a Jesús como el “Cristo de Dios” (Lc 9,20) y le había prometido fidelidad y seguimiento hasta la muerte (Lc 22,31), verifica que sus obras desmienten sus promesas, quien lo reconoció como el Señor de la vida, luego no le quiere dejar seguir el camino de la cruz (Lc 22,47-53), quien había advertido sus grandes señales y escuchado sus palabras de vida, nunca sintió la mirada del Señor tan hondo como cuando le acababa de negar tres veces (Lc 22,60-61), después de esa mirada, Pedro comprende el profundo amor del Señor<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Llegar a la percepción, convicción y decisión interior de seguirlo siempre, pero seguirlo disfrutando de la vida interior que Él ofrece, del estar a solas con Él, que es el Camino, la Verdad y la Vida, para luego asumir los compromisos pastorales serios y también en ellos seguir diciendo con verdadera convicción “*Señor ¿A quién iremos?*” *Ibid.*, p. 263.

<sup>12</sup> Cabe aclarar que, conviene que todo discípulo del Señor, sea triplemente cuestionado sobre su amor al Señor, en cualquier etapa de su vida; pero dejándose interrogar con aquella voz insistente, dejándola resonar una y otra vez y tolerar la duda que suscita el enojo del corazón y de la mente, o tolerar el dolor del dedo puesto en la herida abierta. *Ibid.*, p. 268.

<sup>13</sup> El Evangelio de Lucas cuida mucho la imagen de Pedro, por ejemplo en la última cena nos presenta la intercesión que Jesús hizo para que su fe no desfalleciera (Lc 22,31); quien lo presenta con mayor crudeza es Marcos, por ejemplo en 8,32 cuando desconcertado por el anuncio de la pasión le dice al Señor: “*No, no te sucederá tal cosa*” y lo único que consigue es irritar fuertemente al Maestro diciéndole “*Satanás*”. En Lucas no nos dice que Jesús reprendió sólo a Pedro por haberse dormido en el huerto de Getsemaní como lo dice Marcos; tampoco que hubiera sacado la espada como lo dice Juan (Jn 18,11). MARTINI, Carlo. *El Itinerario del Discípulo*. Op. Cit. p.183-186.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 186-194.

Sólo desde la plataforma en que nos sitúa el análisis de la realidad humana y espiritual del ministro ordenado, es que la triple pregunta de Jesús a Pedro, puede representar un camino de formación con miras a la gran aventura del seguimiento apostólico<sup>15</sup>. Jesús quiere llevarlo a recobrar el ardor de los comienzos, para que fortalecido en la prueba, pueda volver a presentarse ante Él y decirle “*tú sabes que te amo*” (Jn 21,15)<sup>16</sup>.

Las preguntas del Señor sobre nuestro amor por Él y por su obra, hechas cada día, son las que hacen de verdad continua la Formación; y sólo ante una respuesta afirmativa es que el Señor nos hace su encargo pastoral “*¡Apacienta a mis ovejas!*” (Jn 21,17). Sólo por su amor somos transformados radicalmente y sólo su amor nos hace capaces de abandonar los estilos de vida adversos a su plan, para empezar de nuevo nuestro seguimiento apostólico, cuidando del rebaño<sup>17</sup>, porque ese es el signo de nuestro amor<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> La historia de cada presbítero, en las alturas de la vida, se ve reflejada en el itinerario formativo de Pedro, es una historia accidentada y marcada por la debilidad; no es una historia de seguimiento lineal y ascendente, sino que está llena de promesas iniciales, que una a una han sido desmentidas existencialmente; se trata de una historia iniciada con sueños, ilusiones y una gran pasión, que poco a poco se han ido enfriando, dando paso a consideraciones “más realistas” y menos fatigosas; incluso se ha llegado a dejar de creer en el sueño, y quizá hasta se ha burlado de él, llegando a considerar el deseo de intimidad con el Señor como “sublimación espiritualista”. Más dura aun es la experiencia, si han habido otros amores, que han sorprendido al célibe, y que le han dejado un dolor intenso en el corazón, sobre todo después de la fase gratificante de excitación de los sentidos, pues produjo la sensación de haber enturbiado su relación con el Señor, llevándole a bajar los brazos, pensando que era incapaz o indigno de más vivencia espiritual, o de más resistencia ante las tentaciones y que eso era cosa para otros más santos. CENCINI, Amadeo. La Formación Permanente. Op. Cit. p. 270.

<sup>16</sup> Por supuesto que el Señor sabe del amor de Pedro, como también sabe que por amor a Él, hubo muchos momentos de amargura que acallaron su paz, sobre todo en sus experiencias menos dignas; pero el Señor quiere llevar a Pedro a tener la experiencia de que el amor siempre vence, y que el amor del discípulo-apóstol tiene que ser más fuerte que la muerte, por ello tiene que levantarse por encima de las traiciones contingentes del corazón humano. *Ibid.*, p. 272.

<sup>17</sup> Muchos presbíteros, redescubren en la soledad “acompañada” de Dios, una nueva intimidad con Él, y se sienten misteriosamente atraídos por la oración, por estar con Él, por disfrutar su palabra de amor, por contemplar su rostro; así se producen nuevos deseos de santidad, no como un deber nunca cumplido plenamente, sino como la bienaventuranza de la vida del que está enamorado de Dios. Solo entonces emerge la personalidad madura del pastor, tras haber superado el test del amor, aplicado por el Buen Pastor que le confía a su rebaño. CENCINI, Amadeo. La Formación Permanente. Op. Cit. p. 273.

<sup>18</sup> San Juan Crisóstomo nos dice que Jesús pregunta a Pedro sobre su condición amante, no porque Él o Pedro no lo supieran, sino porque quería mostrar al rebaño cuanto amor había de parte de Jesús y de Pedro a su Iglesia, y enseñarnos a todos con cuanto cuidado debíamos empeñarnos en su obra. CRISÓSTOMO, Juan. Diálogo sobre el sacerdocio. 2,1, 35-40. ed. Malingrey, A. SCh 272. Paris. 1980. p. 102.

- La Formación Permanente debe hacer conciencia, de manera particular a los pastores que están al final de su vida, de que el llamado es para siempre, pues Jesús llamó a Pedro al comienzo de su ministerio (Mt 4,19), pero le sigue diciendo “*Sígueme*” (Jn 21,20) después de su resurrección, donde incluso le indica que el seguimiento es hasta la muerte (Jn 21,18); pero para seguirlo hasta la eternidad, tiene que continuar su camino de fe y entrega a sus tareas apostólicas (Jn 21,17. 22). La muerte representa así la culminación de los llamados de la etapa terrena de la vida del ministro, pero también la concretización del llamado supremo para disfrutar de lo que ha creído, por la eternidad<sup>19</sup>.

En esta etapa, la Formación Permanente puede ayudar a que se acepte el hecho de tener que depender de otros, “*otro te ceñirá la cintura y te llevará a donde no quieras ir*” (Jn 21,18), a llenar sus espacios de tiempo con la consoladora experiencia de la contemplación del Señor en sus “*palabras de vida eterna*” (Jn 6,68); y a continuar siendo testigos del que han descubierto vivo en la Palabra y en la Eucaristía (Lc 24, 27-34; 46-48), a seguir identificándose con el Misterio Pascual (Fil 1, 20b-24), sobre todo cuando se acerca el día en que recibirán “*la corona que no se marchita*” (1 Cor 1, 9,25).<sup>20</sup> Ellos pueden ser un ejemplo válido para los presbíteros jóvenes<sup>21</sup> de que es posible cumplir con la propia misión y sentir la satisfacción de haber hecho “*lo que debíamos hacer*” (Lc 17,10).<sup>22</sup>

## 2. Elementos patrísticos

La lectura de textos patrísticos sobre los ministros ordenados, nos lleva al reencuentro con un tesoro doctrinal<sup>23</sup> cuya fuerza renova-

<sup>19</sup> El seguimiento apostólico, no puede dejar de pasar por la experiencia pascual del maestro, hasta culminar como Él, encomendando su espíritu al Padre. Esta es una nueva manera de vivir la consagración, que no está vinculada a la eficiencia de un trabajo apostólico. CENCINI, Amadeo. La Formación Permanente. Op. Cit. p. 280.

<sup>20</sup> Pero se requiere de la eficaz guía del Espíritu, pues su acción es indispensable en el tiempo de la poda y del despojo radical. Ibid., p. 280.

<sup>21</sup> MARTINI, Carlo. El Itinerario del Discípulo. Op. Cit. p. 208-224.

<sup>22</sup> UBIETA, José. Vida y Ministerio de los Sacerdotes Mayores. En: Surge. Vitoria. V. 51, No. 549-554, (julio-diciembre, 1993); p. 512-513.

<sup>23</sup> Por eso JUAN PABLO II en la carta apostólica “*Patres Ecclesiae*” nos dice: “*De la vida extraída de sus Padres la Iglesia vive todavía hoy*”. AAS 72 (1980), p 5.

dora ha sido acreditada por la tradición de la Iglesia<sup>24</sup>. En ellos podemos descubrir que la atención personalizada y específica de los ministros ordenados no es una invención de nuestra época<sup>25</sup>, sino que ha sido siempre una preocupación muy viva en la Iglesia<sup>26</sup>, que ha tratado de generar, la integración y la armonía en referencia a los requerimientos formativos esenciales<sup>27</sup>. Los padres de la Iglesia, son conscientes de que cada uno de los ministros ordenados necesita una atención distinta<sup>28</sup>, y aplican a cada cual, según las circunstancias, su propia medicina<sup>29</sup>.

Hemos hecho una selección de los énfasis que los santos padres ponen respecto al tema de los ministros ordenados en sus procesos

<sup>24</sup> Sus orientaciones surgieron de cuestiones concretas que tuvieron que responder los padres en atención a las necesidades del pastor. PASCUAL TORRO, Joaquín. Los Santos Padres a los Sacerdotes. Valencia. Edicep. 1991. p. 9.

<sup>25</sup> Aunque son realmente pocos los trabajos que hacen alusión a sus procesos formativos, en torno a las distintas etapas de la vida de los ministros ordenados. OÑATIBIA, Ignacio. Introducción al Estudio de la Doctrina de los Santos Padres sobre el Misterio Sagrado. En: A.A. Teología del Sacerdocio. Orientaciones metodológicas. Facultad de Teología del Norte de España. Burgos. Aldecoa. 1969. p. 95.

<sup>26</sup> COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO ESPAÑOL. La Formación Permanente de los Sacerdotes. Op. Cit., p. 21.

<sup>27</sup> En este punto estamos de acuerdo con Yves, Marie Congar, que dice que la tradición patristica *"no es disociante, es más bien síntesis, armonización. No procede desde la periferia aislando aquí y allá algunos textos, sino al contrario trabaja desde el interior, uniéndolos todos al centro y disponiendo los detalles según su referencia a lo esencial"* Citado por Laghi, P. Reflexiones sobre la formación cultural del sacerdote en el marco de la instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia. En: DAL COVOLO, Enrico. Para una cultura de la Europa unida: el estudio de los Padres de la Iglesia hoy. Turín. 1992. p. 83.

<sup>28</sup> Gregorio Nacianceno dice al respecto: *"Hay algunos, cuyos actos, hasta los más ínfimos deben ser cuidadosamente vigilados... en otros existen, al contrario, ciertas acciones sobre las cuales es mejor cerrar los ojos, viendo sin ver... para finalmente llevarles a todas las audacias... Con algunos es conveniente, desde luego, enfadarse aun sin estar irritado, así como manifestar desprecio sin sentirlo y mostrar desánimo sin perder el ánimo con aquellos, cuya naturaleza requiera tal actitud. Otros, sin embargo, deben ser curados por la indulgencia, por la humildad, y, desde luego, compartiendo con ellos las más hermosas esperanzas. Triunfar sobre unos y, sin embargo, dejarse vencer por los segundos, es a menudo más provechoso... ello según las circunstancias.* Gregorio Nacianceno. De fuga 32. Citado por: PASCUAL TORRO, Joaquín. Los Santos Padres a los Sacerdotes. Op. Cit., p. 65.

<sup>29</sup> Al respecto Gregorio Magno nos dice: *"no conviene a todos una e igual exhortación, porque no todos tienen iguales géneros de vida y porque con frecuencia dañan a unos las cosas que a otros aprovechan"* Gregorio Magno. Regla Pastoral III, prólogo. Trad. Gallardo, Paulino. BAC 170. p. 148; Citado por: PASCUAL TORRO, Joaquín. Los Santos Padres a los Sacerdotes. Op. Cit., p. 123.

formativos diversificados<sup>30</sup>; sabemos que a ellos no les podemos exigir la sistematicidad ni la reflexión teológica alcanzada en nuestras fechas al respecto de las distintas etapas de la formación<sup>31</sup>, pero sí encontraremos que tienen preocupaciones similares en cuanto a la atención de los pastores<sup>32</sup>, y que muchas de las soluciones que ellos propusieron pueden recobrar vigencia y actualidad en la praxis de los ministros ordenados<sup>33</sup> en su búsqueda de la perfecta caridad pastoral<sup>34</sup>.

## 2.1. El presbíterado

Con relación a los presbíteros, encontramos testimonios claros de los padres de la Iglesia, quienes advertían la necesidad de que todos los ministros ordenados fueran debidamente instruidos durante toda la vida<sup>35</sup>, mostraremos a continuación cuatro puntos en los que insistieron.

<sup>30</sup> O como nos cuestiona Dal Covolo, ¿en qué sentido los Padres de la Iglesia son maestros de la Formación Permanente? cfr. DAL COVOLO, Enrico. Sacerdotes como Nuestros Padres. Los Padres de la Iglesia Maestros de Formación Sacerdotal. Bogotá. AEQUUS. 1988. p. 2.

<sup>31</sup> CATTANEO, E. Carisma e institución en la Iglesia antigua. En: *Reseña de Teología*. Vol. 37 (1996), p. 201-216; DAL COVOLO, Enrico. Sacerdotes como Nuestros Padres. Los Padres de la Iglesia Maestros de Formación Sacerdotal. Op. Cit., p. 41-44; OÑATIBIA, Ignacio. Introducción al Estudio de la Doctrina de los Santos Padres sobre el Misterio Sagrado. En: A.A. Teología del Sacerdocio. Orientaciones metodológicas. Op. Cit., p. 117.

<sup>32</sup> Además, todos los temas fundamentales sobre la teología del sacerdocio, fueron tratados por los padres, con profundidad y variedad de perspectivas, aunque como hemos dicho sin la sistematicidad pretendida hoy en día. OÑATIBIA, Ignacio. Introducción al Estudio de la Doctrina de los Santos Padres sobre el Misterio Sagrado. En: AA. VV. Teología del Sacerdocio. Orientaciones metodológicas. Op. Cit., p. 121-122.

<sup>33</sup> Laghi, P. Reflexiones sobre la formación cultural del sacerdote en el marco de la instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia. En: DAL COVOLO, Enrico. Para una cultura de la Europa unida: el estudio de los Padres de la Iglesia hoy. Op. Cit., p. 86.

<sup>34</sup> Como lo exponía San Benito a sus monjes, que las enseñanzas de los santos padres pueden conducir "al grado más alto de la perfección". San BENITO. *Regula* 73,2. En: Vogüé, A. Neufville, J. Sch 182. París. 1972. p. 672.

<sup>35</sup> San Cirilo de Alejandría, dice al respecto: "Es necesario que los que nos encontramos en este estado, estemos siempre disponibles para Dios y que permanezcamos firmemente en la virtud, para no salirnos de los límites de las costumbres que nos convienen, y tampoco nos salgamos de ese ambiente sagrado, sino que estemos siempre cerca de Dios". San CIRILO DE ALEJANDRÍA. *De adoratione in Spiritu et veritate* IX. PG 68. 766.

- **Primero:** reconocen para ellos mismos y para los ministros ordenados confiados a ellos, la necesidad de un continuo e ininterrumpido proceso de maduración teórico-práctica, que les lleve a alcanzar la maestría necesaria para cumplir con su ministerio pastoral<sup>36</sup>. Por ello, además de exigir la consagración para el ejercicio del ministerio<sup>37</sup>, proponen una adecuada formación para los sacerdotes jóvenes e inexpertos; un ejemplo de ello, es que el temor ante las graves responsabilidades pastorales llevó a San Juan Crisóstomo a poner sumo empeño en su propia formación desde antes de aceptar el ministerio y durante todas las etapas de su vida ministerial<sup>38</sup>.
- **Segundo:** la formación no solo debe asumirse en toda la vida del presbítero, sino que conviene instaurar toda una cadena ininterrumpida de procesos formativos en fidelidad a la predicación auténtica<sup>39</sup>; para Ireneo de Lyon, los ministros ordenados están al

<sup>36</sup> San Juan Crisóstomo para ejemplificar esta necesidad, nos plantea el hipotético caso de pretender instruir a un joven campesino para la guerra, con tan sólo describirle exhaustivamente todo sobre el armamento, sobre su uso, sobre las estrategias de guerra, sobre las desgracias de la guerra y el dolor y muerte que producen; y después de esto pretender enviarlo al frente del ejército, como si fuese ya un experto en el arte de la guerra. CRISÓSTOMO. *De Sacerdotio* VI, 12-13. PG 48. 689

<sup>37</sup> En este sentido, cabe mencionar que, la escasez de ministros consagrados sirvió para llamar la atención sobre la necesidad de una consagración y de un poder otorgado para ejercerlos válidamente. Un ejemplo de ello es el caso de Ischyras, un laico de una comunidad rural sin sacerdote, que pretendía celebrar la Eucaristía. Por ello San Atanasio precisó que nadie podía ofrecer válidamente la Eucaristía, si no había recibido la imposición de las manos de un obispo. ATANASIO. *Apolo-gía II* contra los Arrianos 11; PG 269; Citado por: OÑATIBIA, Ignacio. Introducción al Estudio de la Doctrina de los Santos Padres sobre el Misterio Sagrado. En: AA. VV. *Teología del Sacerdocio. Orientaciones metodológicas*. Op. Cit., p. 119

<sup>38</sup> Un gran predicador, como lo fue San Juan Crisóstomo nos comparte su experiencia de novatéz: *"La verdad es que temo que, al entregármese un rebaño de Cristo vigoroso y bien cebado y, echándole a perder por mi inexperiencia, provoqué contra mí la indignación de aquel Dios que lo amó hasta el extremo de entregarse a sí mismo por su salvación."* CRISÓSTOMO. *De sacerdotio* II, 4. PG 48. 636.

<sup>39</sup> En los siglos VI y VII abundan los testimonios sobre un lamentable abandono de la predicación incluso en las ciudades episcopales; iba imponiéndose así una imagen de ministros sagrados exclusivamente ligados a la actividad cultural; en los escritos de los santos padres, el modelo del Antiguo Testamento ya no es Moisés, profeta, sacerdote y legislador, sino Aarón y los levitas del templo de Jerusalén. Esta visión será consagrada en los rituales de ordenación de la época carolingia. OÑATIBIA, Ignacio. Introducción al Estudio de la Doctrina de los Santos Padres sobre el Misterio Sagrado. En: AA. VV. *Teología del Sacerdocio. Orientaciones metodológicas*. Op. Cit., p. 120.

servicio del carisma seguro de la verdad, por eso se debe “*sospechar de aquellos que se separan de la línea sucesora original... o son herejes y perversos en sus doctrinas... [pues] Todos ellos se apartan de la Verdad*”<sup>40</sup>.

- Tercero: una constante en nuestra investigación ha sido la necesidad del común camino formativo, la “*Traditio apostólica*”, nos da testimonio de que el presbítero desde el momento mismo de su ordenación, quedaba inserto en el presbiterio y todos sus miembros después de la imposición de manos del obispo, coparticipaban con ese gesto y con su oración; ello como un signo de acogida y de compromiso ante la vocación del nuevo ordenado<sup>41</sup>.
- Cuarto: la necesidad de brindar una atención pastoral específica a quienes se encuentran en situaciones especiales no es ajena a los santos padres, ellos nos dan testimonio de que se preocupaban por atender y prevenir las crisis de los ministros ordenados<sup>42</sup>; manifiestan especial cuidado en combatir el vicio del alcoholismo<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Ireneo de Lyon (Es considerado el padre de la dogmática católica, pues en su *Adversus haereses*, refuta las más peligrosas herejías del siglo II). Citado por: PASCUAL TORRO, Joaquín. Los Santos Padres a los Sacerdotes. Op. Cit., p. 34

<sup>41</sup> La *Traditio apostólica*, quizá escrita en torno al 215, presenta también una fecunda pluralidad de ministros no ordenados: los confesores, las viudas, los lectores, los vírgenes, los subdiáconos, los sanadores, los ostiarios y los acólitos. Pero ninguno por sobre la autoridad del obispo. FALESIEDI, U. Las diaconías: los servicios asistenciales en la Iglesia antigua. Roma. Subsidios Patristicos, 7. 1995. p 51-55; PSEUDOHÍPOLITO de Roma. *Traditio apostólica*, 7 ed. Botte, B. SCh 11 bis. París. 1984 2. p 42-46.

<sup>42</sup> San Gregorio Magno nos advierte de ello, como buscando prevenir esas complicadas situaciones: “*Porque cuando el mar está sosegado, hasta el poco diestro piloto guía derechamente la nave; mas, cuando está agitado por las olas tumultuosas, hasta el piloto adiestrado titubea...sí en su cuerpo se debaten aún las pasiones, ¿qué presunción es la de quien se apresura a curar un herido, llevando él la herida al descubierto?*” San GREGORIO MAGNO. *Regula Pastoralis* I, 9. PL 77. 21-23.

<sup>43</sup> Por eso Orígenes exhorta: “*La sobriedad es la madre de todas las virtudes...La embriaguez de vino es perniciosa en todo momento, puesto que no sólo hace débil al cuerpo sino también al alma...Todos los miembros son débiles: pies, manos, se ablanda la lengua, la oscuridad cubre los ojos, pierde la memoria la mente, de tal forma que el hombre no se sabe si es o no es hombre...causa muchas desvergüenzas y bajezas*” ORÍGENES. *Homiliae in Leviticum* VII. PG 12. 476; y San Basilio comenta: “*Cuando se bebe mucho vino, éste se asienta, como un tirano, en lo más alto de su fortaleza y comienza a mandar de una forma inicua, y desde su posición superior levanta en tu interior inquietudes y perturbaciones...provoca risas indecentes, palabras feas, ira procaz, deseos desenfrenados, y el aguijón del mal, la pasión y todo cuanto arrastra al placer.*” San BASILIO. *In Isaiam* V. PG 30. 415-416.

## 2.2. El episcopado

Con relación a los obispos, los santos padres no dejan de insistir en sus particulares exigencias formativas y en un ejercicio episcopal atento a superar sus propias debilidades; a este respecto señalaremos tres puntos.

- Primero, es cierto que los requerimientos formativos en los campos humano, espiritual, intelectual y pastoral para el difícil cargo del episcopado eran y siguen siendo grandes, por ello, los santos padres además de confiar en Dios que concede tales gracias se disponían a entrar en un proceso de Formación Permanente<sup>44</sup>.
- Segundo: la oración consecratoria episcopal (desde la más añeja tradición de que disponemos actualmente), se realiza en un ambiente eclesial, desde luego que en presencia del pueblo, de los obispos de la región y de los presbíteros y diáconos; así se mostraba el compromiso públicamente asumido de ser fiel a la misión de enseñar, santificar y pastorear con constancia al pueblo de Dios<sup>45</sup>.
- Tercero: los santos padres que fungieron como obispos, sabían muy bien de las flaquezas que anidaban también en esas esferas, y de la influencia que el medio ambiente ejercía en ellos<sup>46</sup>; como

<sup>44</sup> Agustín amonesta a Castorio “*Tu noble índole exige que consagres a Cristo en tí las dotes que te dio. Tu ingenio, prudencia, elocuencia, gravedad, sobriedad y demás... son dones de Dios ¿A cuyo servicio pueden ponerse mejor que al de aquel que donó esos dones para que sean conservados, aumentados perfeccionados y remunerados?*” AGUSTÍN. Carta a Castorio 2. Citado por: PASCUALTORRO, Joaquín. Los Santos Padres a los Sacerdotes. Op. Cit., p. 100-101.

<sup>45</sup> En la cual se oraba así: “*Padre que conoces los corazones, concede a tu servidor, a quien elegiste para el episcopado, que enseñe a tu santo rebaño y que ejerza en tu honor el soberano sacerdocio sin reproche, sirviéndote día y noche... que distribuya los cargos siguiendo tu mandato... que te agrade por su dulzura y su corazón puro.*” Hipólito de Roma (teólogo de la Iglesia de Roma, Rompe con el Papa Calixto [217-222], pero murió reconciliado con la Iglesia). PSEUDOHIPÓLITO de Roma. *Traditio apostólica, 2-3*. ed. Botte, B. SCh 11 bis. Paris. 1984 2. p 42-46.

<sup>46</sup> San Agustín reconoce ser pecador: “*soy pecador y con vosotros me golpeo el pecho, con vosotros pido perdón, con vosotros usará Dios conmigo misericordia*” San AGUSTÍN. *Sermo* 135. PL 38. 749; pero también reconoce el pecado que se presenta entre los obispos: “*¿Os figuráis, hermanos míos, que la cizaña esta no sube a las sillas episcopales? ¿Pensáis que ahí abajo se da y aquí arriba no se da? ¡Ojalá no sea yo mismo cizaña!... sinceramente digo a vuestra caridad que hay en las sillas episcopales trigo y cizaña... los malos muden de proceder y sigan a los buenos. Que todos, si fuere posible, seamos trigo de Dios, y todos, por su bondad, escapemos a los engaños del siglo.*” San AGUSTÍN. *Sermo* 73. PL 38. 472.

también, de las necesidades formativas requeridas para superarlas; por eso muchos de ellos se empeñaban en verdaderos procesos de Formación Permanente<sup>47</sup>.

### 3. Reflexiones teológico-magisteriales

Señalaremos a continuación cinco presupuestos teológico-magisteriales<sup>48</sup> en torno a la Formación Permanente.

- Primero: la Formación Permanente<sup>49</sup> es una exigencia esencial<sup>50</sup> del dinamismo del Sacramento del Orden existencialmente asumido<sup>51</sup> y una actividad básica del ejercicio del ministerio<sup>52</sup>. Entraña la permanente renovación del seguimiento apostólico, de la configuración con Cristo y del carisma ministerial<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> Por eso nos dice Agustín: *“ahora que conozco mi debilidad, sé de cierto que debo estudiar todas las medicinas contenidas en sus Escrituras y dedicarme a la oración y a la lectura para que se me conceda la fortaleza necesaria ante tantos peligros.* San AGUSTÍN. *Epistulae ad Valerium*. PL 33. 88.

<sup>48</sup> Esclarecidos para la Iglesia universal a partir de PDV; CHEMELLO, Jayme. La Formación Permanente y el Obispo. Op. Cit., p. 23.

<sup>49</sup> Mons. Guillermo Melguizo define a la Formación Permanente como: *“Un proceso dinámico de identidad vocacional permanentemente actualizada, ante Dios, ante sí mismo y ante la comunidad, de acuerdo con los signos de los tiempos. Esto supone una búsqueda ininterrumpida de renovación integral en la fidelidad, sostenida por el acompañamiento.”* Conferencia Episcopal de Colombia. Formación Sacerdotal Permanente II. Bogotá. Kimpres 1990, p. 21; El DMVP 71, nos la presenta como: *“la práctica, en ayudar a todos los sacerdotes a dar una respuesta generosa en el empeño requerido por la dignidad y responsabilidad que Dios les ha confiado por medio del sacramento del Orden; en cuidar, defender y desarrollar su específica identidad y vocación; santificarse a sí mismos y a los demás mediante el ejercicio de su ministerio”.*

<sup>50</sup> DMVP 69. No se trata de una actividad más que se añade a las tantas que realiza el sacerdote, ni mucho menos a una actividad optativa. CALVO, Javier. Nueva concepción de la Formación Permanente desde *Pastores Dabo Vobis*. Op. Cit., p. 39.

<sup>51</sup> Es algo que acompaña la vida misma del ministro ordenado, es como el oxígeno que da vida y nutre cada célula del pastor. CENCINI, Amadeo. La Formación Permanente. Op. Cit. p. 13.

<sup>52</sup> DMVP 72.

<sup>53</sup> COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO ESPAÑOL. La Formación Permanente de los Sacerdotes. Op. Cit., p. 11; DMVP 73; ya los *lineamenta* del sínodo de 1990 apuntaban en esa misma dirección: *“que se mantenga en estado de formación continua [para poder garantizar la] renovación [y el] crecimiento”* *Lineamenta* 32-36.

- Segundo: ayuda a retomar el sentido de la propia identidad y misión<sup>54</sup> y a ser fieles a la vocación específica<sup>55</sup>, en la Iglesia y en el mundo<sup>56</sup>, auxiliados por la institución eclesial, por la gracia de Dios y por el esfuerzo personal<sup>57</sup>.
- Tercero: su meta pastoral más importante, es la apropiación existencial de la Caridad Pastoral, como expresión del amor a Dios y al pueblo<sup>58</sup>.
- Cuarto: apunta hacia la creación de un proyecto vocacional orgánico unitario, sin soluciones de continuidad<sup>59</sup>, pues tanto la formación inicial<sup>60</sup> como la permanente<sup>61</sup>; mantienen una intrínseca relación procesual<sup>62</sup>, y desde sus sustratos más remotos, que inclu-

<sup>54</sup> Pues advertimos, desde el análisis de la realidad, nuestra inseguridad humana y doctrinal por la inadecuada formación recibida; y por ende, la necesidad de renovación y revitalización integral desde nuestro ser y quehacer. CELAM, DEVYM. ¿Avanza la Formación Permanente? Op. Cit. p. 137.

<sup>55</sup> SD 72.

<sup>56</sup> CELAM, DEVYM. ¡Reaviva el don de Dios! La Formación Permanente de los Presbíteros en América Latina y el Caribe. Bogotá. 2003. p. 6.

<sup>57</sup> DP 719; ASAMBLEA CONJUNTA Obispos-sacerdotes, Madrid 1971, 557-625. citado por: GAMARRA, Saturnino. ¿Nuevo momento de la Formación Permanente? En: Surge. Vitoria. V.58, No. 600, (julio-agosto. 2000); p. 324.

<sup>58</sup> PDV 70. La PDV recoge la doctrina del Vaticano II y también la reflexión sobre las experiencias tras veinticinco años de postconcilio, pero sobre todo retoma las aportaciones de la Asamblea Plenaria del sínodo de los obispos de 1990. SÁNCHEZ, Román. La Formación permanente. Op. Cit., p. 401; DMVP 71.

<sup>59</sup> PDV 71.

<sup>60</sup> La misma Formación Inicial, debería ser renovada, a la luz de los nuevos enfoques y problemas que presenta la Formación Permanente. Por otro lado, el seminario debe estimular y hacer posible una Formación Permanente responsable, unitaria y pluridimensional (PDV 43ss. 70-71); La mejor contribución del seminario a la Formación Permanente, es iniciar los procesos, que los ministros ordenados han de proseguir durante su vida ministerial, convencerlos de su necesidad, e iniciarlos en sus caminos. BUSQUETS, Joan. Seminario y Formación Permanente. En: COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO ESPAÑOL. La Formación Permanente de los Sacerdotes. Op. Cit., p. 208-232. Por paradójico que pudiera parecer, la Formación Permanente precede a la Inicial y la hace posible. CENCINI, Amadeo. La Formación Permanente. Op. Cit. p. 5.

<sup>61</sup> No son dos compartimientos estanco; no se pueden separar; una no es inferior a la otra; ni la segunda es mayor o mejor que la primera. Cada época de la vida exige su propia formación, estas se amplían y renuevan de acuerdo con las propias circunstancias y con los signos de los tiempos. MELGUIZO, Guillermo. Integralidad y continuidad de la formación inicial y permanente del ministro ordenado. Op. Cit., p. 5-10.

<sup>62</sup> Ambas mantienen las cuatro dimensiones formativas y la misma meta, formar al pastor; sin embargo ambas etapas son cualitativamente diferentes porque se realizan en condiciones de vida y de responsabilidad pastoral diversas; además de que, parte de sus contenidos y sobre todo el método es diferente. CELAM, DEVYM. ¡Reaviva el don de Dios! Op. Cit., p. 112 OT 22; CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO. Ordenamiento Básico de los Estudios para la Formación Sacerdotal en México. México, Comisión Episcopal de Seminarios y Vocaciones. 1988. p. 67.

yen tanto a la Pastoral Vocacional<sup>63</sup> como a la Pastoral Familiar<sup>64</sup>, deben armonizar y producir un único proyecto formativo, normado por la realidad misma del sacramento del orden que se enruta hacia la plenitud en Cristo Sumo y Eterno Sacerdote<sup>65</sup>. El seminario prepara para la consagración<sup>66</sup> y ayuda proponiendo al candidato al presbiterado un camino de formación continua<sup>67</sup>, que ha de madurar en el ejercicio del ministerio<sup>68</sup>.

- Quinto: es para todos los ministros ordenados<sup>69</sup>, pero como dentro del presbiterio, hay diferentes necesidades<sup>70</sup>, debe realizarse por etapas bien definidas<sup>71</sup>, atentas a cualquier edad<sup>72</sup> y situación<sup>73</sup>;

<sup>63</sup> JUAN PABLO II, discurso inaugural de la cuarta conferencia. CELAM. Las 4 conferencias generales del episcopado latinoamericano. Bogotá: Prensa Moderna. 2004. p. 605.

<sup>64</sup> CATANO, C. La familia como primero y mejor seminario, búsqueda de una fundamentación bíblico-teológica y magisterial. Tesis (Licenciado en teología) Universidad Pontificia Bolivariana. ITEPAL-CELAM, Bogotá. 2003. p 191; EAm 40.

<sup>65</sup> CABEZAS, A. Teología de la Formación Permanente. En: Boletín CELAM, DEVYM, Formación Permanente e inculturación de la Formación Presbiteral. Bogotá. No. 254, (jun-jul. 1993); p 4.

<sup>66</sup> Y a pesar de necesitar muchos ministros, debemos evitar el riesgo de abaratar las exigencias formativas; caer en ello, significaría no haber entendido el radical reto que tienen enfrente los pastores en las circunstancias actuales. ASCHENBRENNER, George. Cómo avivar el fuego de nuestra vocación. Op. Cit., 2004. p. 95.

<sup>67</sup> Por ello, el seminario debe colocar la formación humana, espiritual y pastoral a la par de la académica. *Ibid.*, p. 14.

<sup>68</sup> CENCINI, Amadeo. La Formación Permanente. Op. Cit. p. 30.

<sup>69</sup> CELAM, DEVYM. ¿Avanza la Formación Permanente? Op. Cit., p. 84.

<sup>70</sup> *Instrumentum Laboris* del Sínodo de 1990 No 56. RUBIO, Luis. La Formación de los Sacerdotes en la Situación Actual. Salamanca: Sígueme. 1991. p. 89; Pero cabe aclarar que en la Formación Permanente, se compagina lo prioritariamente funcional con lo estructural y lo teológico, es decir, se asumen características que buscan la integralidad según las condiciones contextuales de cada sujeto. PDV 76.

<sup>71</sup> Este es un gran reto para la Formación Permanente, pues un solo presbiterio puede contener al menos cuatro "generaciones formativas", a las cuales debe atender en un único plan formativo, que considere la globalidad y la particularidad de los requerimientos de cada etapa o grupo generacional. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. Plan Básico para la Formación Permanente de los sacerdotes. Op. Cit. p. 100; SD 69.

<sup>72</sup> Pero los grupos etáreos que más han sido atendidos son los de los extremos de la vida, es decir el del clero joven y el de los sacerdotes mayores. CELAM, DEVYM. ¡Reaviva el don de Dios! Op. Cit., p. 25.

<sup>73</sup> Dicha formación, "porque es «permanente», debe acompañar a los sacerdotes siempre, esto es, en cualquier periodo y situación de su vida, así como en los diversos cargos de responsabilidad eclesial que se le confien" PDV 76. MARTÍN, Juan. La Dimensión Personal y Espiritual en la Formación Permanente. En: Sal Terrae. T. 69-11, No. 822, (noviembre, 1981); p. 777.

procurando renovar, sostener, o en su caso restaurar los diversos procesos de erosión o de crisis<sup>74</sup>.

A continuación haremos el análisis de cada etapa, concientes de que en cada una de ellas se renueva el llamado para seguir a Jesús y para mostrar los frutos maduros de su tiempo<sup>75</sup>. Las diferentes etapas ofrecen al mismo tiempo riesgos y oportunidades que deben considerar quienes coordinen la Formación Permanente<sup>76</sup>, evitando sustraerlas de sus propios ritmos, pues a ningún período formativo se le debe forzar a ser otro, más bien cada etapa debe tener itinerarios propios<sup>77</sup>.

### 3.1. *Formación Inicial*

Ella debe ser mistagógica, pues cada persona tiene en lo profundo de su corazón la necesidad de que alguien le ayude a encontrar el sentido de su propia vocación en términos de amor, de encuentro y de entrega<sup>78</sup>. Precisamente, con base en el análisis de la realidad y en las necesidades de la Formación Permanente, es que señalaremos siete aspectos que conviene considerar en la Formación Inicial:

- **Primero:** ofrecer al vocacionado un estilo de vida en el que se reconozca a Cristo como “Camino, Verdad y Vida”. Conviene que el seminario sea un espacio donde Jesús se auto-presenta, como formador y como “forma”, de manera que al dejarse formar por Él, asuman su misma forma de amar y de ser pastor<sup>79</sup>.
- **Segundo:** los seminaristas deben saber orar, pero más que proponerles áridos y complicados métodos, se debe llegar a una oración de más confianza, admiración y gratitud, sin olvidar suscitar

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 777.

<sup>75</sup> Es decir, espera que reaccionemos ante las situaciones de la vida con fe, esperanza y amor; haciendo a un lado la amargura, el disgusto, la tristeza, la mezquindad, la incapacidad para vivir el amor, el respeto o el servicio, la frustración, y la poca lealtad. MARTINI, Carlo. *El Itinerario del Discípulo*. Op. Cit. p. 27.

<sup>76</sup> CELAM, DEVYM. *Formación Permanente de los Presbíteros*. Op. Cit., p. 22.

<sup>77</sup> CENCINI, Amadeo. *La Formación Permanente*. Op. Cit. p. 43.

<sup>78</sup> SASTRE, Jesús. *Fundamentos Pedagógicos empleados por Jesús para formar Pastores en los Evangelios*. En: *Diccionario de Pastoral y Evangelización*. Burgos. Monte Carmelo. 2000, p. 1111.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, p. 1112.

la tensión que lleve al vaciamiento de las propias ambiciones para acoger las esperanzas, peticiones y deseos del Padre que en el Hijo indica, al que busca, el camino a seguir.<sup>80</sup>

- Tercero: la dimensión eucarística del camino vocacional debe hacer posible que el seminarista descubra en la Eucaristía el sentido de la vida ministerial como un “bien recibido” que debe convertirse en un “bien dado”, como la vida del Verbo. Para que al elegir libremente la orientación que quiera dar a su vida, no se sienta libre de pensarse fuera de la lógica del don de sí mismo<sup>81</sup>.
- Cuarto: conviene brindar a los formandos una proclamación gozosa del *Kerigma*, desarrollar una *Didajé* adecuada, ejercitarlos en la *diakonia*, tratar de construir la *koinonia*<sup>82</sup>, y celebrar la *leitourgía* como centro de la vida del Seminario<sup>83</sup>.
- Quinto: instaurar los procesos necesarios para que se de una elección explícita del celibato, pues este no debe ser aceptado solamente porque es una condición para acceder al sacerdocio; la elección celibataria implica el amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas, para luego poder amar en la libertad de Dios a cada creatura, sin ligarse a ninguna y sin excluir a ninguna<sup>84</sup>.
- Sexto: conviene que el obispo se relacione con todos los seminaristas, de manera que en la vida presbiteral se de una nueva relación, más madura y fraterna<sup>85</sup>.

<sup>80</sup> Ibid., p. 1111.

<sup>81</sup> Ibid., p. 1112.

<sup>82</sup> Todas las dimensiones de la formación tienen algo que ver con la fraternidad, no obstante, la mayoría de los seminarios forman para ser presbíteros, pero no forman para integrar presbiterios. CANDIA, Raúl. La Fraternidad Presbiteral y sus Implicaciones Ministeriales-Pastorales. Medellín. Bogotá. V. 29, n. 115, (septiembre, 2003); p. 636-648.

<sup>83</sup> TORRES, Andrés. La Formación Sacerdotal como Acción Pastoral. En: Medellín. Bogotá. V. 28, No. 109, (abril, 2002); p. 115.

<sup>84</sup> CENCINI, Amadeo. Formación Permanente y Madurez Afectiva del Presbítero. En: Pastores. No. 21, (septiembre, 2001); p. 9-10.

<sup>85</sup> CELAM, DEVYM. ¿Avanza la Formación Permanente? Op. Cit., p. 35.

- Séptimo: finalmente señalamos algunos referentes que conviene alcanzar en la formación inicial: a) el grado de “docilidad” para ser orientado por el acompañante; b) el talento juvenil (positivo, generoso y entregado, pero consciente de las propias posibilidades); c) la madurez afectivo-sexual del que se siente amado y del que sabe amar, la superación de las inconsistencias en el ámbito afectivo-sexual por el reconocimiento del origen del problema y el sentimiento claro de que no quiere esa contradicción y lucha por superarla; d) y el avance real en la resolución de problemas y la decisión vocacional como un acto de fe, que, desde la adhesión al misterio de Dios, integra los elementos contrapuestos<sup>86</sup>.

### 3.2. *Diaconado*

La Formación Permanente debe impulsar a los diáconos a fundamentarse espiritualmente en Cristo Siervo<sup>87</sup>, y a ejemplo de Él, hacerse servidores de la Palabra en la Nueva Evangelización, para que vivan con hondo sentido de fe su entrega en favor del pueblo, haciendo promoción humana y colaborando en la generación de la cultura de la solidaridad<sup>88</sup>.

El Obispo, debe proveer que el año sucesivo a la ordenación presbiteral o diaconal, sea programado como un año de pastoral, que facilite el paso de la vida del seminario, al ejercicio paulatino del ministerio y a la inserción en la comunidad presbiteral, además de facilitar una armónica y progresiva maduración integral en lo específicamente sacerdotal. En este año se procurará el diálogo frecuente del obispo con el presbiterio, la oración común y el intercambio de experiencias. El primer destino se designará con cuidado<sup>89</sup>, buscando que los intereses formativos prevalezcan sobre los pastorales<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> SASTRE, Jesús. Fundamentos Pedagógicos empleados por Jesús para formar Pastores en los Evangelios. Op. Cit., p. 1114.

<sup>87</sup> SD 77.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>89</sup> DMVP 82.

<sup>90</sup> BUSQUETS, Joan. Seminario y Formación Permanente. En: COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO ESPAÑOL. La Formación Permanente de los Sacerdotes. Op. Cit., p. 230.

Este año no deberá tener un matiz académico, sino que debe ser empleado para interiorizar y hacer síntesis de lo estudiado<sup>91</sup>. Pueden sin embargo, implementarse seminarios de praxis de liturgia, catequesis, homilética, derecho canónico, espiritualidad sacerdotal, doctrina social, de la confesión, de comunicación social y de ecumenismo<sup>92</sup>.

Los diáconos casados, deben ser ayudados en su proceso formativo, a ser fieles a su doble sacramentalidad: la del matrimonio y la del orden, y atender a su familia para que participe también de su diaconía<sup>93</sup>. Por lo mismo deben ser diligentemente seleccionados, formados y acompañados<sup>94</sup>.

### **3.3. Clero Joven (el primer quinquenio)<sup>95</sup>**

La Formación Permanente debe tener especial cuidado con los presbíteros jóvenes<sup>96</sup>, dado que estos primeros años de confrontación con la realidad son los más decisivos para su vida futura y su ministerio<sup>97</sup>, en donde se empieza a fraguar el tipo de pastor que van a ser, integrados o aislados de la comunidad presbiteral, habituados a trabajar

<sup>91</sup> CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*. Op. Cit., 63.

<sup>92</sup> DMVP 82.

<sup>93</sup> SD 77.

<sup>94</sup> CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA y CONGREGACIÓN PARA EL CLERO. Instrucción *Ratio Fundamentalis institutionis diaconorum permanentium* y *Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium* (22 de febrero de 1998):AAS 90 (1998), p 843.926.

<sup>95</sup> Dicha etapa debe contar con un plan especial de formación integral. CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO. Normas Básicas para la Formación Sacerdotal en México. México, Comisión Episcopal de Seminarios y Vocaciones. 1987. No. 170. p. 69.

<sup>96</sup> Este es un punto en el que hay consenso tanto en el magisterio universal, como en el magisterio local. PO 19; CONGREGACIÓN PARA EL CLERO. Carta a los presidentes de las Conferencias Episcopales sobre la Formación Permanente del Clero, Inter EA, sobre todo de los sacerdotes jóvenes. (1969), No. 16-21. (AAS 62 (1970) p. 123-124; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*. Cap. XII. Citada por CHEMELLO, Jayme. La Formación Permanente de los Presbíteros. En: *Seminarios*. Vol. 36, No. 118, (octubre-diciembre, 1990). p. 469; PDV 76; *Instrumentum Laboris* del sínodo de 1990, No. 56; CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO. Ordenamiento Básico de los Estudios para la Formación Sacerdotal en México. Op. Cit., p. 67.

<sup>97</sup> DMVP 93; CELAM, DEVYM. Formación Permanente del presbítero joven. Aportes del DEVYM para acompañar al presbítero joven en su Formación Permanente. En: *Boletín OSLAM*. Bogotá, No 42, (Ene-Jun, 2003); p. 28.

con programas o habituados a la improvisación<sup>98</sup>. Por eso conviene ofrecerles una introducción gradual en la vida presbiteral y apostólica<sup>99</sup>, que ponga las bases de su futura estabilidad presbiteral y les ayude a asimilar de forma vivencial la gracia recibida en el sacramento del orden<sup>100</sup>.

En esta etapa, se requiere de un acompañamiento integral que les ayude a superar las inseguridades que surgen ante los graves desafíos, que les disponga al trabajo en equipo, a compartir sus experiencias de fe y su vida espiritual, a organizar descansos y convivencias comunitarias, a superar las eventuales deficiencias de la formación obtenida en el seminario y a traducir en obras los ideales forjados durante su Formación Inicial<sup>101</sup>; así como para recibir una sana orientación ante los supuestos o reales escándalos de sus hermanos mayores<sup>102</sup>.

Se recomienda también, suscitar encuentros con todos los presbíteros, en los que tenga parte activa el obispo<sup>103</sup>, pues los neopresbíteros requieren vivir una nueva relación con él<sup>104</sup>, con el encargado de la Formación Permanente<sup>105</sup>, con el presbiterio, con sus compañeros de ordenación y con su director espiritual<sup>106</sup>, a fin de ser mejor conocidos, sostenidos y guiados en el comienzo de su vida presbiteral<sup>107</sup>.

<sup>98</sup> PAREDES, Juan. Proyecto de Formación Permanente de los Presbíteros. En: Surge. Vitoria. V. 52, No. 564-566, (octubre-diciembre, 1994); p. 368.

<sup>99</sup> OT 22.

<sup>100</sup> En un ambiente de más responsabilidad se consolida la vocación mediante el estudio, la oración, la actividad pastoral y la autoconciencia de la propia identidad. CELAM, DEVYM. Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 22.

<sup>101</sup> PDV 76; DMVP 93; CELAM, DEVYM. Formación Permanente del presbítero joven. Op. Cit., p. 29.

<sup>102</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente del presbítero joven. Op. Cit., p. 30.

<sup>103</sup> DMVP 85. Que facilite la superación de eventuales dificultades o resentimientos que el sacerdote pueda tener con modelos deformados de la autoridad. CELAM, DEVYM. ¿Avanza la Formación Permanente? Op. Cit., p. 29.

<sup>104</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente del presbítero joven. Op. Cit., p. 29.

<sup>105</sup> Quien les presenta los programas de la Formación Permanente, y los integra en los ofrecimientos que hace el presbiterio para facilitar su formación. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. Plan Básico para la Formación Permanente de los sacerdotes. Op. Cit. p. 56.

<sup>106</sup> DMVP 93; Quien proporciona un recordatorio de la primacía de la vida espiritual; de la integración de todo el ministerio y la vida en el Misterio Pascual del Señor; la centralidad de la Palabra de Dios; e invita a participar cada día más plenamente en la vida sacramental. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. Plan Básico para la Formación Permanente de los sacerdotes. Op. Cit. p. 56.

Por otro lado, se les debe procurar un párroco que les acompañe fraternalmente, con espíritu de acogida, franqueza, apertura de mente y de corazón, con amplias miras que faciliten el discernimiento común. Por ello, más que una parroquia ideal, lo que hay que asegurarle al joven presbítero es un acompañamiento serio y sereno<sup>108</sup>. Aunado a esa previsión, se requiere de un delegado especial con similares características, que atienda el acompañamiento de todos los que se encuentran en esta etapa<sup>109</sup>.

A continuación señalaremos algunas propuestas con relación a las cuatro dimensiones de la formación:

- En la dimensión humana es útil considerar temas referentes a la salud, el descanso<sup>110</sup>, el sano esparcimiento y los diversos aspectos materiales de la vida<sup>111</sup>; así como la sencilla pero digna presentación personal, el aprender a administrar el tiempo y el dinero<sup>112</sup>, el planificar sus tareas, el autoconocimiento personal<sup>113</sup> que facilite el trato amable con los demás<sup>114</sup>, el ejercicio de su liderazgo,

<sup>107</sup> RJ 25.

<sup>108</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente del presbítero joven. Op. Cit., p. 29

<sup>109</sup> Se presenta también a un sacerdote de vida ejemplar y de gran celo pastoral, que les ayudará a ordenar sus experiencias y a verlas con mayor objetividad; se empeñará en tener conversaciones sobre su ministerio, su sentido de identidad sacerdotal, la vida en la parroquia, y todo lo que al recién ordenado le parezca importante para ser ayudado. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. Plan Básico para la Formación Permanente de los sacerdotes. Op. Cit. p. 55; DMVP 82; CELAM, DEVYM. Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 23

<sup>110</sup> Conviene establecer con claridad un día de descanso a la semana, con el fin de recuperar las fuerzas físicas y psíquicas, o simplemente para desarrollar actividades de índole personal; así como los debidos periodos vacacionales. CELAM, DEVYM. ¿Avanza la Formación Permanente? Op. Cit., p. 74

<sup>111</sup> DMVP 93; En la Formación Permanente no puede faltar la convivencia fraterna de carácter gratuito y lúdico. MONTALVO, Agustín. La Formación Permanente en los sacerdotes jóvenes. En: COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO ESPAÑOL. La Formación Permanente de los Sacerdotes. Op. Cit., p. 268

<sup>112</sup> Por eso desde el seminario se debe formar en la recta administración de los bienes. CELAM, DEVYM. ¿Avanza la Formación Permanente? Op. Cit., p. 42

<sup>113</sup> Para que teniendo una clara conciencia de sí mismos, y autovalorándose desde la fe, puedan identificar posibles antecedente familiares que hayan causado heridas afectivas, inseguridad personal, hostilidades, resentimientos o desconfianzas con las figuras de autoridad. CELAM, DEVYM. ¿Avanza la Formación Permanente? Op. Cit., p. 26.

<sup>114</sup> Pero evitando ingenuidades y descuidos en su trato con la mujer. Ibid., p. 26.

un adecuado dominio de la comunicación tanto oral como escrita<sup>115</sup>, la progresividad en su madurez humana y afectiva<sup>116</sup>, el trabajo de su autodisciplina, el sentido de la solidaridad que asegure la propia y común seguridad social y el manejo de conflictos<sup>117</sup>.

Se ha de procurar además no desligarlos de su familia natural<sup>118</sup>, pues los deberes para con los padres no desaparecen por el llamamiento al presbiterado, aun cuando lleve implícito un gran desprendimiento de la convivencia familiar<sup>119</sup>. También se procurará no dañar su inserción en la comunidad donde viven sus padres, sin que esto impida su disponibilidad pastoral para el servicio de la comunidad en que desempeña su ministerio<sup>120</sup>.

- En la dimensión espiritual, se requiere aprender un nuevo modo de ser en la Iglesia signo de Jesucristo, Cabeza, Siervo, Esposo y Pastor; y un nuevo modo de caminar en el Espíritu<sup>121</sup>, por ello es necesario un nuevo itinerario de vida espiritual, diferente al del Seminario, más compatible con su misión presbiteral<sup>122</sup>. La ayuda

<sup>115</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente del presbítero joven. Op. Cit., p. 30.

<sup>116</sup> Debe ser el resultado de la integración armónica de las motivaciones, impulsos, sentimientos y emociones con su percepción, razón, voluntad, actividades, costumbres, situaciones y edad. CELAM, DEVYM. ¿Avanza la Formación Permanente? Op. Cit., p. 27.

<sup>117</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 23.

<sup>118</sup> Incluso, el obispo y los responsables de la Formación Permanente, deben conocer a la familia del neosacerdote para despertar en ella la conciencia del papel positivo que tienen en el crecimiento humano y afectivo del presbítero. CELAM, DEVYM. ¿Avanza la Formación Permanente? Op. Cit., p. 39.

<sup>119</sup> PEINADOR, Antonio. Relaciones del religioso con sus familiares. En: Vida Religiosa. Madrid. Vol. 30, No. 22, (ene-jun, 1971); p. 184.

<sup>120</sup> Que el neosacerdote ha de considerar como su ambiente propio. Por otro lado el obispo debe motivar a esa misma comunidad para que acojan al presbítero joven como maestro y educador en la fe, oren por él, y lo ayuden en su vida y ministerio. CELAM, DEVYM. ¿Avanza la Formación Permanente? Op. Cit., p. 38-39; CELAM, DEVYM. Formación Permanente del presbítero joven. Aportes del DEVYM para acompañar al presbítero joven en su Formación Permanente. En: Boletín OSLAM. Bogotá, No 42. (Ene-Jun 2003); p. 29.

<sup>121</sup> La cual deberá tener especialmente presentes las situaciones que para ellos pudieran resultar críticas como: el cambio de lugar o de cargo, las dificultades en el trabajo o los fracasos apostólicos, la incompreensión o la marginación, la enfermedad física o psíquica, la aridez espiritual, la pérdida de los seres queridos, los problemas de relaciones interpersonales, las tentaciones fuertes, las crisis de identidad, etc. Y no dejarlos solos, sino ofrecerles una ayuda de tipo pastoral y profesional. CENCINI, Amadeo. La Formación Permanente. Op. Cit. p. 44, 257-259.

<sup>122</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente del presbítero joven. Op. Cit., p. 29.

puede girar en torno a que valoren que es conveniente amar e interiorizar más la Palabra de Dios, retomar los métodos de oración ya conocidos y redimensionarlos a las nuevas situaciones<sup>123</sup>; estudiar y practicar el ejercicio de las virtudes teologales, sobre todo de la caridad pastoral, o la pobreza integrada a su austero estilo de vida; el valorar el ministerio como fuente de santificación, considerar las tentaciones más comunes en esta etapa y saber cómo afrontarlas<sup>124</sup>.

Requiere además que la preparación que tuvo en el Seminario para vivir el celibato y la pública aceptación que hizo de él, el día de su ordenación, se vean soportadas por un acompañamiento que le ayude a cumplir y desarrollar en un ambiente adverso dicho carisma<sup>125</sup>.

- La dimensión intelectual debe ayudar al neopresbítero a saber comunicar las cosas de Dios en medio de los desafíos del mundo actual<sup>126</sup>, es necesario organizar encuentros de formación, con metodología activa, en los que profundicen adecuados temas teológicos, jurídicos, culturales, sesiones de moral, de pastoral, de liturgia<sup>127</sup>, de los documentos más nuevos y antiguos de la Iglesia<sup>128</sup> y de los temas de más actualidad como la bioética<sup>129</sup>, que permitan al joven pastor crecer en el discernimiento pastoral, fruto de un adecuado análisis de la realidad<sup>130</sup>, con una mentalidad más amplia y una mayor sensibilidad humana<sup>131</sup>, que dé respuesta a

<sup>123</sup> Pues se requiere mantener el espíritu de oración, madurando un tipo de oración apostólica, en el ejercicio del ministerio. MONTALVO, Agustín. La Formación Permanente en los sacerdotes jóvenes. En: COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO ESPAÑOL. La Formación Permanente de los Sacerdotes. Op. Cit., p. 267.

<sup>124</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 23.

<sup>125</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente del presbítero joven. Op. Cit., p. 29.

<sup>126</sup> Se les deben recomendar con gran cuidado las lecturas adecuadas a su momento, buscando su mayor bien. RJ 24f.

<sup>127</sup> CELAM, DEVYM. ¡Reaviva el don de Dios! Op. Cit., p. 273; DMVP 93.

<sup>128</sup> Como las catequesis mistagógicas de los padres de la Iglesia (Cirilo, Ambrosio, Agustín), algunas familias rituales para comprender mejor de que se trata la inculturación de la liturgia y no sólo cambios circunstanciales o arbitrarios (Ortodoxa, mozárabe, ambrosiana). CELAM, DEVYM. ¡Reaviva el don de Dios! Op. Cit., p. 273.

<sup>129</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente del presbítero joven. Op. Cit., p. 31.

<sup>130</sup> MONTALVO, Agustín. La Formación Permanente en los sacerdotes jóvenes. En: COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO ESPAÑOL. La Formación Permanente de los Sacerdotes. Op. Cit., p. 266.

<sup>131</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 22.

los desafíos de la cultura postmoderna. Por otro lado conviene identificar y promover a aquellos que pudieran especializarse en determinadas labores específicas<sup>132</sup>.

- En la dimensión pastoral se debe considerar que ellos han pasado a ser pastores, por lo cual, han de saber insertarse en la comunidad donde desempeñan su servicio, siendo sensibles a esa problemática particular<sup>133</sup> y promoviendo los distintos ministerios, movimientos y carismas de la Iglesia<sup>134</sup>. Para ello requieren cursos teórico-prácticos sobre planificación y programación pastoral, administración parroquial, homilética, el arte de presidir las celebraciones, la conducción pastoral de grupos y el uso de los medios de comunicación<sup>135</sup>. Desde el punto de vista jurídico, se requiere además, enseñarles a renovar anualmente sus licencias ministeriales y del sacramento de la reconciliación<sup>136</sup>.

En este mismo campo son muy útiles los encuentros de clima familiar, en donde la convivencia con los hermanos más maduros<sup>137</sup> suscite intercambio de experiencias y ayuda espiritual y pastoral<sup>138</sup>; así como la delicada práctica evangélica de la corrección fraterna<sup>139</sup>. En otro orden de ideas, es muy conveniente, que ningún presbítero, por ninguna causa, sea nombrado párroco, sin antes culminar este periodo de al menos cinco años de Formación Permanente<sup>140</sup>.

<sup>132</sup> CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO. Normas Básicas para la Formación Sacerdotal en México. Op. Cit., p. 69.

<sup>133</sup> Que aprendan que al llegar a cada uno de sus destinos, deben al menos conocer: algo de la historia de la parroquia, su composición actual, sus gracias y sus luchas. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. Plan Básico para la Formación Permanente de los sacerdotes. Op. Cit. p. 45.

<sup>134</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente del presbítero joven. Op. Cit., p. 29.

<sup>135</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 23.

<sup>136</sup> CIC can. 970; 972.

<sup>137</sup> Tal vez esta convivencia puede ser suscitada desde el seminario, pues los seminaristas deberían haber conocido, antes de su ordenación, a la mayoría del clero del presbiterio, para que el encuentro posterior sea más natural. CELAM, DEVYM. ¿Avanza la Formación Permanente? Op. Cit., p. 74.

<sup>138</sup> RJ 26b.

<sup>139</sup> DMVP 93; RJ 26<sup>a</sup>.

<sup>140</sup> CELAM, DEVYM. ¡Reaviva el don de Dios! Op. Cit., p. 282.

### 3.4. *Etapa Media (de 6 a 20 años de ordenación)*

Durante este periodo, de manera habitual se vive algún cambio de destino, se recibe su primer nombramiento de párroco<sup>141</sup>, se consolida su personalidad presbiteral, se adquiere una visión más amplia y realista de los problemas de los hombres y de la Iglesia<sup>142</sup>, se ponen en común los propios carismas, se alcanza una mayor estabilidad emocional, aumenta la capacidad para comprender a los demás y la aceptación serena de las limitaciones humanas propias y de su feligresía, lo que facilita una mayor comunión<sup>143</sup>.

- En la dimensión humana se les puede ayudar a cuidar de su propia salud y equilibrio emocional, estando atentos a descubrir el cansancio grave<sup>144</sup>; sobre todo de quienes son más vulnerables para sufrir burnout, por ejemplo: los de 40-49 años de edad, los párrocos de tiempo completo, los extranjeros, y los que están en crisis; ellos deben estar bien informados sobre el tema; buscar lecturas relajantes, no descuidar la necesidad que tienen de reconocimiento, distribuir bien sus tareas, aprender a delegar funciones, aprender a descansar, cuidar de hacer deporte y de tener hábitos higiénico dietéticos adecuados; estando en alerta ante los primeros síntomas, comunicarlos y actuar tempranamente en la dirección espiritual.

A la Formación Permanente le compete buscar redes de apoyo con profesionales expertos<sup>145</sup> que les aporten una válida y segura solu-

<sup>141</sup> Ello requiere de una capacitación especial, que le lleve a un nuevo crecimiento y desarrollo de su personalidad de pastor. Deberían de considerarse los aspectos jurídicos: canon 515;528-532 y 1281-1288; además deben ser capacitados para el ejercicio de sus nuevas tareas ejercidas de manera oficial: la predicación de la Palabra, la catequesis, la guía espiritual y la celebración de los sacramentos; el ser ellos mismos sacramento de Cristo Pastor; necesitan sabiduría para traducir las normas generales a su situación particular; aprender todo lo administrativo pero tratando todos los aspectos de la vida parroquial con un sentido de proporción; La Formación Permanente debe enseñar a hacer todo siendo lo suficientemente centrados espiritualmente. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. Plan Básico para la Formación Permanente de los sacerdotes. Op. Cit. p. 68-77.

<sup>142</sup> CELAM, DEVYM. ¡Reaviva el don de Dios! Op. Cit., p. 179.

<sup>143</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 24.

<sup>144</sup> PAREDES, Juan. Proyecto de Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 370.

<sup>145</sup> Como psicólogos, sociólogos, economistas, juristas que los puedan asesorar. CELAM, DEVYM. Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 24.

ción a sus problemas<sup>146</sup>. Además de las casas de apoyo a presbíteros en situaciones especiales, conviene generar verdaderos equipos de trabajo entre hermanos que estén atentos tanto a las necesidades pastorales como a los mismos pastores; sobre todo entre los sacerdotes de la misma generación o los que trabajan en una misma zona pastoral a este respecto, se les puede ayudar a hacer a un lado la presunción y la autosuficiencia que lleva al repliegue en uno mismo<sup>147</sup>.

- En lo espiritual, conviene conceder a los presbíteros periodos de tiempo más o menos amplios (de acuerdo con las reales posibilidades), para poder estar con el Señor y redescubrir el manantial de la espiritualidad sacerdotal, recobrando fuerzas y ánimo en el camino de la propia y común santificación<sup>148</sup>, para llegar a opciones renovadas, más realistas, austeras y centradas en Cristo<sup>149</sup>, para reavivar las motivaciones ministeriales, reflexionar sobre las metodologías pastorales y sobre la propia participación en la comunión presbiteral<sup>150</sup>.
- En lo intelectual, conviene buscar la actualización en áreas específicas del conocimiento teológico, bíblico y moral, así como en el conocimiento de las leyes jurídicas, del régimen fiscal del propio país y de la contabilidad y administración parroquial<sup>151</sup>.
- En lo pastoral, la tarea es acrecentar la caridad pastoral, la creatividad y la actitud positiva ante la necesaria programación; teniendo cuidado de que el mayor realismo que han adquirido en esta etapa, no les lleve a caer en la tentación del desengaño por la pobreza de resultados; además, deben aprender a buscar lo esencial, en la continua y equilibrada revisión de la propia actividad y de las motivaciones y medios empleados en la misión; pueden ser adiestrados en el uso adecuado de los medios tecnotónicos y en el aprovechamiento de los subsidios necesarios para

<sup>146</sup> DMVP 94.

<sup>147</sup> MIRANDA, Gonzalo; ROMERO, Javier. Burnout en los Sacerdotes de Santiago. Op. Cit., p. 1-8.

<sup>148</sup> DMVP 83.

<sup>149</sup> CENCINI, Amadeo. La Formación Permanente. Op. Cit. p. 45. 260.

<sup>150</sup> DMVP 94.

<sup>151</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 24.

inculturar el Evangelio<sup>152</sup> pues este es un momento ideal para potenciar su entrega a favor de la Nueva Evangelización<sup>153</sup>.

### **3.5. Etapa de Madurez (de 21 a 45 años de ordenación)**

Se trata de una etapa en que se puede alcanzar la madurez en todos los planos: cronológica, psicológica, espiritual, intelectual y pastoral<sup>154</sup>. Por eso a ellos se les puede pedir en la Formación Permanente que asuman diversas responsabilidades en el acompañamiento de sus hermanos presbíteros<sup>155</sup>; y que se esfuercen por hacer una nueva síntesis constructiva de todas sus potencialidades, dando vida a obras originales, con su dedicación madura y responsable<sup>156</sup>.

- En la dimensión humana, el programa de Formación Permanente no debe olvidar incluir: la atención de la salud<sup>157</sup>, los espacios de descanso comunitario<sup>158</sup>, dinamizar el sistema de seguridad y prevención social, la relación fraterna con el obispo<sup>159</sup> y no olvidar que

<sup>152</sup> Especialmente en los países donde existe una gran parte de la población proveniente de culturas autóctonas, como Bolivia, en donde dos terceras partes de la población no hacen parte de la cultura occidental. CELAM, DEVYM. Pastores Dabo Vobis. Aplicación para América Latina. Op. Cit. p. 19.

<sup>153</sup> GAMARRA, Saturnino. La Formación Permanente de los Sacerdotes en Pastores Dabo Vobis. Op. Cit., p. 439.

<sup>154</sup> UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. Plan Básico para la Formación Permanente de los sacerdotes. Op. Cit. p. 77-87.

<sup>155</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 25.

<sup>156</sup> Sin embargo se ha de estar atento a determinados riesgos como: la tentación de no tener ya necesidad de formación, lo cual se traduce en indisposición frente a las iniciativas formativas; o un cierto individualismo, con rigidez y cerrazón; o por manifestaciones de superioridad o de condena respecto a las generaciones anteriores; o una cierta relajación de la tensión espiritual o apostólica. CENCINI, Amadeo. La Formación Permanente. Op. Cit. p. 45.

<sup>157</sup> Pasando todos por su chequeo médico semestral, o al menos anual, y por su consulta psicológica para aprender el camino propio de la mediana edad. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. Plan Básico para la Formación Permanente de los sacerdotes. Op. Cit. p. 87.

<sup>158</sup> Alrededor de los 50 años, ante el comienzo de la disminución de la función sexual, se presenta una etapa muy difícil, aún para el hombre casado, pues se busca con ahínco la autoafirmación, además la soledad se acentúa en esta etapa, por lo que es relativamente fácil aceptar la amistad y simpatía de una mujer que brinde autoafirmación y compañía. CELAM, DEVYM. Formación Sacerdotal Permanente. ENCUENTRO LATINOAMERICANO sobre Formación Permanente del Clero. Op. Cit., p. 146.

<sup>159</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 25.

en esta etapa cumplirán sus primeros veinticinco años de ministerio<sup>160</sup>.

- En la dimensión intelectual, conviene propiciar una actualización integral, apoyada en los documentos de la Iglesia, en el estudio de la realidad cambiante y adaptada a las exigencias de la época actual<sup>161</sup>; además conviene el autoconocimiento sobre todo en los cambios profundos de su cuerpo y de su psique<sup>162</sup>.
- Como en la dimensión espiritual, normalmente han adquirido una espiritualidad profunda y tienen gran experiencia en la paternidad y dirección espiritual, son idóneos para comprender a quienes viven situaciones difíciles pues han resuelto las graves crisis de personalidad en el aspecto humano y han hecho una nueva recapitulación del amor oblativo<sup>163</sup>.
- En la dimensión pastoral, es adecuado ayudarles a propiciar una comunión afectiva y efectiva en orden a la misión; disponerlos a ejercer un verdadero liderazgo en la conducción de la vida diocesana, aprovechando la gran experiencia de este grupo particular en las encomiendas pastorales; y por otro lado suscitar la evaluación de su autoformación<sup>164</sup>.

### **3.6. *Edad Avanzada*** ***(de 46 años de ordenación en adelante)***

Nuestros presbiterios cada día se ven más poblados de sacerdotes y obispos mayores de 70 años. La Formación Permanente no puede olvidar atenderlos integralmente en la retirada progresiva de la acción;

<sup>160</sup> Para muchos este acontecimiento coincidirá con sus 50 años de vida, es decir que en la plenitud de su madurez pastoral, se disponen a servir, primero Dios, por otros veinticinco años más; aun y cuando se inicie ya un claro declinar en los aspectos físicos y sus inminentes repercusiones psicológicas, siendo más conscientes incluso de sus verdaderos límites pastorales. Por eso puede ser aprovechado como una nueva etapa de gracia y un tiempo de mayor integración personal. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. Plan Básico para la Formación Permanente de los sacerdotes. Op. Cit. p. 77-80.

<sup>161</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 25-26.

<sup>162</sup> UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. Plan Básico para la Formación Permanente de los sacerdotes. Op. Cit. p. 85.

<sup>163</sup> PAREDES, Juan. Proyecto de Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 372.

<sup>164</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 25.

por la particular presencia de factores psico-sociales, espirituales y comunitarios, estos hermanos requieren ayuda, apoyo, aliento y recursos de todo tipo<sup>165</sup>.

Un programa unitario de Formación Permanente no puede olvidar que la vejez se prepara desde la juventud, con un trabajo ordenado para no desgastarse prematuramente y con una preparación de la mentalidad con relación al propio envejecimiento<sup>166</sup>; aunque concientes desde luego, de que por más preparación que se tenga, siempre esta etapa entrañará cosas nuevas<sup>167</sup>.

- En la dimensión humana, la Formación Permanente debe ayudar a los ministros ancianos para que su testimonio sea nítido, que venga de un hombre que acepta envejecer, que acepta ir al encuentro de la muerte a través del don total de sí, sin nostalgias que pretendan detener el tiempo y sin envidias del que es más joven y ahora ocupa su puesto<sup>168</sup>, a ejemplo del maestro que decidió él mismo dar su vida, hasta ponerla de nuevo en las manos de quien la recibió<sup>169</sup>.

A estos ministros se les debe otorgar todo signo de consideración<sup>170</sup>: incluido el trato amable del obispo y de sus hermanos presbí-

<sup>165</sup> PANINI, Joaquín; Formación Permanente Op. Cit., p. 62.

<sup>166</sup> CELAM, DEVYM. ¿Avanza la Formación Permanente? Op. Cit. p. 160.

<sup>167</sup> UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. Plan Básico para la Formación Permanente de los sacerdotes. Op. Cit. p. 88.

<sup>168</sup> El retiro es un momento característico de esta etapa, al cumplir sus canónicos 75 años, pueden dejar la responsabilidad de las principales tareas que ellos realizaban. La Formación Permanente en esta etapa debe ayudarles a pensar en el futuro: sobre lo que quieren hacer el resto de su vida, sobre cómo quieren seguir construyendo a la Iglesia y sobre cómo quieren avanzar a la vida eterna. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. Plan Básico para la Formación Permanente de los sacerdotes. Op. Cit. p. 89.

<sup>169</sup> La Formación Permanente les ayudará a ser conscientes de lo que ellos mismos han inculcado en sus fieles, la convicción de estar edificando la Iglesia, en virtud de su unión con el Cristo doliente (Col 1,24), con el Cristo crucificado que cumple en todo la voluntad de su padre. CENCINI, Amadeo. La Formación Permanente. Op. Cit. p. 279.

<sup>170</sup> DMVP 95. Las consideraciones también surgen en base a la disminución de capacidades físicas: de los órganos de los sentidos, de los músculos, de la circulación sanguínea e irrigación cerebral, de la memoria y de las dificultades de aprendizaje. Desde el punto de vista psicológico resalta el sentimiento de inutilidad, el sentirse relegados aun cuando se saben aun útiles, y la soledad acentuada por la pérdida de sus seres queridos y de sus compañeros de ordenación. Las crisis personales pueden surgir por ya no tener relación con la vida parroquial; puede manifestarse cierta rebeldía frente a la autoridad y desaliento ante las dificultades encontradas. CELAM, DEVYM. Formación Sacerdotal Permanente. ENCUESTRO LATINOAMERICANO sobre Formación Permanente del Clero. Op. Cit., p. 147-148.

teros; una digna sustentación, seguridad social, atención médica y psicológica<sup>171</sup>; ofrecerles signos de reconocimiento y gratitud por su entrega y servicio, ayudarles a descubrir el arte de vivir el envejecimiento con dignidad, gustando la satisfacción del deber cumplido<sup>172</sup>.

- En la dimensión intelectual, la Formación Permanente debe considerar que en esta etapa los requerimientos de tipo intelectual no deben ocupar más espacio del que les corresponde<sup>173</sup>, aunque eso no significa que deban ser proscritos, en todo caso, pueden conducirlos a gustar de la riqueza doctrinal de cuanto han estudiado<sup>174</sup>.
- En la dimensión espiritual, se debería tener en cuenta que en esta etapa los ministros ordenados suelen tener una gran experiencia y sabiduría pacientemente asimilada y gozosamente vivida y aprovechar que son capaces de concentrarse en lo esencial y dejar a un lado lo secundario; por ello, las sesiones pueden estar dirigidas a profundizar en el sentido contemplativo de la vida sacerdotal, fortaleciendo su espiritualidad con un nuevo significado de la vida y de la muerte y manifestar su amor a la Iglesia sobre todo en los sacerdotes jóvenes<sup>175</sup>. Se puede aprovechar

<sup>171</sup> Pues su salud puede llegar a ser precaria, en todos sentidos; con sus inseparables consecuencias psicológicas, como la falta de perspectivas para el futuro; además de las características tentaciones espirituales como el preguntarse si lo que hicieron valió la pena. Por otro lado la Formación Permanente puede ayudarles a desprenderse de su pasado, de sus tareas pastorales y de sus planes nunca realizados. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. Plan Básico para la Formación Permanente de los sacerdotes. Op. Cit. p. 89-93.

<sup>172</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 26.

<sup>173</sup> A partir de los 25 años, las capacidades mentales inician un lento pero imparable deterioro, por una disminución de la capacidad neuronal y por ende de las capacidades psíquicas; las que más rápido declinan son la memoria inmediata de cifras y nombres, la aprehensión abstracta y el mayor tiempo requerido para aprender; mientras que la comprensión general y el vocabulario se mantienen con firmeza; la creatividad artística, literaria y científica, alcanzan su punto culminante entre los 20-40 años, así como la mayor responsabilidad ética y profesional; el mayor acierto en la toma de decisiones se alcanza entorno a los 55-60 años. Desde luego que hay mecanismos compensatorios que afloran en muchas personas mayores como: el cúmulo de conocimientos adquiridos, el dominio de ciertas habilidades, o los hábitos muy arraigados; por estos mecanismos muchos adultos aventajan a los jóvenes. Ramos, Gerardo. Exigencias Pedagógicas del nuevo planteamiento de la Formación Permanente. En: COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO ESPAÑOL. La Formación Permanente de los Sacerdotes. Op. Cit., p. 158-159.

<sup>174</sup> Pues para ellos "la formación permanente no significará tanto un compromiso de estudio, actualización o diálogo cultural" PDV 77.

<sup>175</sup> CELAM, DEVYM. Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 26.

también su testimonio público de que la fidelidad es fruto de la misericordia divina que sostiene al sacerdote cuando se dona plenamente<sup>176</sup>.

Es un tiempo en que se debe avivar la llama de las lámparas en la espera del Señor, hasta culminar gozosamente el desarrollo ininterrumpido de su seguimiento apostólico<sup>177</sup>, por ello, se les debe cultivar en la esperanza de que el Señor es dueño de la vida y de la muerte, y que la existencia alcanzará su plenitud en el momento de nuestra pascua total y definitiva. Por otro lado, será muy útil sostenerlos en su esfuerzo intercesor de valor incalculable para la comunidad<sup>178</sup>.

- En la dimensión pastoral, se requiere alentar los valiosos servicios que ellos puedan prestar a la Iglesia, sobre todo ayudarlos a llegar a una *“confirmación serena y alentadora de la misión que todavía están llamados a llevar a cabo en el presbiterio;..[quienes] gracias a su experiencia de vida y apostolado, [pueden incluso] ser valiosos maestros y formadores de otros sacerdotes”*<sup>179</sup>. O bien, seguir ofreciendo su ministerio como expertos confesores y directores espirituales<sup>180</sup>, en la conciencia de que el sacerdote como tal *“nunca se jubila”* tampoco después de la muerte, por que en la comunión de los santos continuará trabajando como intercesor<sup>181</sup>.

<sup>176</sup> Ibid., p. 26

<sup>177</sup> GAMARRA, Saturnino. La Formación Permanente de los Sacerdotes en *Pastores Dabo Vobis*. Op. Cit., p. 439.

<sup>178</sup> Por eso también este periodo requiere de procesos formativos, el anciano sigue siendo agente de su propia formación y requiere ser acompañado, compadecido y soportado, para ayudarlo a descubrir el sentido global de su existencia de pastor. CENCINI, Amadeo. La Formación Permanente. Op. Cit. p. 45; las alternativas formativas pueden ser: estar humanamente cercanos a ellos, ofrecerles algunas conferencias amenas, seguidas de un encuentro fraternal; saber entablar un diálogo productivo con ellos; integrarlos a asociaciones de tipo cultural: historia, música, poesía, paseos, etc. PAREDES, Juan. Proyecto de Formación Permanente de los Presbíteros. Op. Cit., p. 375.

<sup>179</sup> PDV 77.

<sup>180</sup> DMVP 95.

<sup>181</sup> Como dice de sí mismo un sacerdote jubilado. GOICOECHEAUNDÍA, Joaquín. Cómo vivir el sacerdocio en la tercera edad. En: Surge. V. 42, (1984); p. 396-407.

### 3.7. Presbíteros en Situaciones Especiales

Independientemente de los años de servicio sacerdotal, los ministros ordenados pueden encontrarse en situaciones especiales de vida, como: el cansancio, la enfermedad<sup>182</sup>, una crisis fuerte<sup>183</sup>, el recibir un nuevo nombramiento<sup>184</sup>, una especial responsabilidad eclesial<sup>185</sup>, o el ser enviado a otra diócesis o nación<sup>186</sup>. En cualquiera de estas circunstancias se requiere de una activa participación de la Formación Permanente, por lo que a continuación diremos alguna palabra sobre su participación en estos casos.

- Los muy enfermos o los jubilados, requieren ser visitados periódicamente, ser informados sobre los acontecimientos relevantes de la diócesis, ser ayudados a dar una sólida y serena confirmación a su vocación según sus actuales condiciones<sup>187</sup>, y a ofrecer sus sufrimientos, para contribuir de modo eminente a la obra de la redención. Necesitan trabajar su autoestima y su espiritualidad

<sup>182</sup> Hay sacerdotes que “*por cansancio o enfermedad, se encuentran en una condición de debilidad física o de cansancio moral...* [requieren] *ser ayudados con una formación permanente que los estimule a continuar, de manera serena y decidida, su servicio a la Iglesia.*” PDV 77.

<sup>183</sup> PANINI, Joaquín; Formación Permanente En: Vinculum. Bogotá, DC. Año 26, no. 168, (enero-abril. 1989); p. 62.

<sup>184</sup> Por ejemplo: de vicario parroquial de una comunidad a vicario parroquial en otra comunidad; de vicario a párroco; de párroco de un lugar a párroco de otro; de un servicio parroquial a otro no parroquial, como la pastoral de la salud, de la educación, de la formación, o de tipo administrativo, etc., y viceversa; de un servicio dentro de la diócesis a otro fuera de ella y viceversa. La Formación Permanente debe atender estas situaciones y ayudarles a comprender que dichos cambios, más que corresponder a una mera decisión administrativa, suponen un proceso formativo: un momento espiritual que marca su itinerario de fe; una oportunidad de reexaminar la propia identidad apostólica. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. Plan Básico para la Formación Permanente de los sacerdotes. Op. Cit. p. 59.

<sup>185</sup> PDV 76.

<sup>186</sup> La tarea psicológica es aceptar el cambio, ello implica: tomarse tiempo para decir adiós, reconocer lo que Dios ha hecho por su medio, dar a la gente la oportunidad de expresar su gratitud, retirarse con paz y en calma, tratando de aprovechar la oportunidad también desde sus aspectos espirituales y pastorales. Y empezar de nuevo, conocer a la gente, su historia, su cultura; entregarse a ellos, y pedirle la gracia al Señor de amar cada nuevo destino pastoral. PO 19; UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. Plan Básico para la Formación Permanente de los sacerdotes. Op. Cit. p. 61-67.

<sup>187</sup> RUBIO, Luis. La Formación de los Sacerdotes en la Situación Actual. Sínodo de 1990. Salamanca: Sigueme. 1991. p. 89.

para poder ser signos elocuentes de la primacía del ser sobre el obrar, de los contenidos sobre las técnicas, de la gracia sobre la eficacia meramente exterior<sup>188</sup>. Además de recibir el continuo consuelo de la fe, de manera particular los que están próximos a concluir su jornada terrena<sup>189</sup>.

- Particular atención merecen los presbíteros que experimentan la soledad que lleva a la frustración<sup>190</sup>; la soledad puede ser enteramente normal aun en quienes viven sinceramente el Evangelio, pero también puede deberse a marginaciones, incomprensiones, abandonos, imprudencias, calumnias y humillaciones. Con la ayuda adecuada, estas experiencias pueden convertirse en ocasiones privilegiadas para un crecimiento personal, pastoral y espiritual<sup>191</sup>.
- No podemos olvidar la atención de aquellos pastores que han experimentado las flaquezas de su humanidad y se encuentran en grave crisis ministerial, al padecer la prisión de algún vicio, alguna desviación en la esfera de su afectividad, o la presencia de severas crisis espirituales o pastorales que les tiene ante un grave riesgo de abandonar el ministerio<sup>192</sup>. Para ello es recomendable crear a nivel nacional o regional las estructuras de apoyo adecuadas para la recuperación física, psíquica o espiritual<sup>193</sup> que cuenten con un equipo de especialistas<sup>194</sup>.

Ante ellos el obispo ha de dedicar una eficaz misericordia y presentarse primero como padre y no como juez. Los ha de acoger con bondad, escuchar con comprensión, y también juzgarlos pero con equidad, de manera que tenga en cuenta tanto el bien de la persona como el de la comunidad cristiana<sup>195</sup>.

<sup>188</sup> DMVP 96; PDV 41.

<sup>189</sup> DMVP 96; HEREDIA, A. La Formación Permanente y la Pastoral Presbiteral. Op. Cit., p. 16; Instrumentum Laboris del sínodo de 1990. No 56.

<sup>190</sup> PDV 74.

<sup>191</sup> DMVP 97; Med 29.

<sup>192</sup> CELAM, DEVYM. ¿Avanza la Formación Permanente? Op. Cit., p. 38.

<sup>193</sup> DMVP 84.

<sup>194</sup> CELAM, DEVYM. ¿Avanza la Formación Permanente? Op. Cit. p. 172.

<sup>195</sup> *Ibíd.*, p. 36.

- La Formación Permanente no puede descuidar a los ministros ordenados que, normalmente por su cuenta y riesgo, estudian o desempeñan carreras civiles mientras mantienen sus cargos pastorales a medio tiempo; o a quienes habiendo sido enviados por la diócesis, se encuentran estudiando en el extranjero, evitándoles la sensación de haber sido olvidados o abandonados<sup>196</sup>.
- La comunidad presbiteral no debe olvidar tampoco a los hermanos que han abandonado el ministerio<sup>197</sup> y se encuentran realizando un estilo de vida muy diferente al requerido por su consagración, a ellos nos corresponde ofrecerles sobre todo la actitud de caridad fraterna y la propia intercesión con base en los vínculos sacramentales que nos unen<sup>198</sup>.

### 3.8. *Episcopado*

Al ocuparse de mantener y estimular la Formación Permanente de sus sacerdotes, el obispo se comprometerá más con su propia formación<sup>199</sup>. Pero además, una ayuda invaluable para ellos, será la proporcionada por las Conferencias Episcopales, quienes deben planear y programar también los medios y procesos adecuados a su madurez episcopal y abrir caminos de ayuda fraterna, pues la ayuda de sus hermanos en el episcopado es importantísima y necesaria para su sostenimiento y crecimiento personal<sup>200</sup>.

La exigencia de la conversión permanente es también propia de los obispos, a quienes se les pide una más auténtica identificación con el estilo personal de Jesucristo Buen Pastor, que les lleve a la sencillez, pobreza y cercanía con su propio presbiterio, incluidos por supuesto los presbíteros alejados y excluidos<sup>201</sup>.

<sup>196</sup> Ellos suelen tener dificultades para asistir a las reuniones del presbiterio, por lo que requieren de nuevas estrategias. BUSQUETS, Joan. Seminario y Formación Permanente. En: COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO ESPAÑOL. La Formación Permanente de los Sacerdotes. Op. Cit., p. 232.

<sup>197</sup> Fruto de crisis no tratadas en el área de la formación humana y espiritual, pues ambas se dan íntimamente unidas. CELAM, DEVYM. ¿Avanza la Formación Permanente? Op. Cit., p. 48.

<sup>198</sup> DMVP 97; Med 30; Instrumentum Laboris del Sínodo de 1990, No. 56.

<sup>199</sup> DMVP 89.

<sup>200</sup> OT 22; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (19 marzo 1985), p. 101.

<sup>201</sup> EAm 28.

La ministerialidad apostólica de los obispos, les debe llevar a crecer integralmente, al ejercerla como fruto de la caridad pastoral de Jesucristo Buen Pastor que les fue comunicada sacramentalmente; ya se ha dicho que el obispo y el presbiterio crecen juntos, porque así como los presbíteros crecen al ejercer su praxis ministerial, los obispos alcanzan su madurez pastoral en el ejercicio responsable de todas y cada una de sus actividades episcopales<sup>202</sup>.

## Síntesis Final

Hemos recordado las propuestas expresadas en los veneros escriturístico, patristico y teológico-magisterial, en torno a las diversas etapas de la Formación Permanente.

Pudimos verificar que es posible acudir a la Sagrada Escritura y a los Santos Padres para encontrar luces, que además de iluminar la realidad posconciliar de la Formación Permanente, también estimulen la reflexión actual.

Desde los aportes de los cuatro principales candiles de la reflexión teológica, logramos enfocar el ser y el quehacer a desarrollar hoy, de manera ideal, en la Formación Permanente diversificada por etapas.

Recogemos ahora algunos datos relevantes que subyacen en el modelo postconciliar de la Formación Permanente diversificada:

- La Formación Permanente es para cada ministro ordenado, una exigencia esencial del sacramento del orden existencialmente asumido, ante la tarea de continuar el proceso de configuración con Cristo Buen Pastor y la apropiación de la caridad pastoral a través del ejercicio del ministerio durante toda la vida y en sus diversas etapas; ello exige a nivel eclesial, la creación de un proyecto unitario, orgánico, integral, ininterrumpido y diversificado que renueve en los ministros ordenados su identidad y misión.

<sup>202</sup> Ellos estudian para predicar la sana doctrina y transmitir fielmente el depósito de la fe; ellos crecen en santidad al suscitar la santidad de sus presbíteros y de su pueblo; ellos crecen en humanidad al practicar el equilibrio de juicio, la rectitud, la piedad, la bondad, etc. CELAM, DEVYM. ¿Avanza la Formación Permanente? Op. Cit. p. 232-239.

- La Formación Permanente debe remitirse continuamente a Jesucristo como Pastor de pastores, como Formador de formadores, como Maestro de maestros y como el mistagogo por excelencia, que sabe acompañar a sus discípulos y ofrecerles todo lo que necesitan en su seguimiento apostólico.
- Los objetivos de la Formación Permanente se pueden resumir en que los ministros ordenados: a) sean lo que deben ser y vivan como deben vivir según la propia configuración con Cristo, b) sepan lo que deben saber y hagan lo que deben hacer según la caridad pastoral de Cristo en su misión específica.
- La atención personalizada y específica de los ministros ordenados, ha sido siempre una preocupación muy viva de la Iglesia, pero en los últimos tiempos ha adquirido un dinamismo e impulso nunca antes visto.
- Los principales cambios registrados en la concepción de la Formación Permanente por etapas son: a) ya no se la concibe como una mera actualización intermitente, eventual y esporádica, sino como una formación procesual, gradual y permanente; b) el paso de una formación absolutamente opcional a una formación absolutamente necesaria para alcanzar la fidelidad al ser y quehacer propios; c) el paso de una formación estrictamente funcional, a una formación esencialmente exigida por la realidad ontológica del sacramento del orden; y d) el paso de una necesidad meramente personal a una expresión de la colegialidad presbiteral.

Teniendo en cuenta las diversas etapas analizadas en este capítulo, retenemos las siguientes ideas importantes:

- El proceso de la Formación Permanente debe ser iniciado desde el Seminario, para que los futuros pastores continúen su formación sin solución de continuidad; por ello conviene respetar la íntima vinculación del único proceso vivido en ambas etapas.
- En función del distinto ministerio de diáconos, presbíteros y obispos, las ofertas formativas serán también distintas; dígase lo mismo para cada una de las etapas o circunstancias de la vida ministerial.

- **Conviene fundamentar a los diáconos en la espiritualidad de Cristo Siervo y llevarlos a ser agentes cualificados de la Nueva Evangelización y de la promoción humana.**
- **En la atención al ministro ordenado joven, la Formación Permanente pretende alcanzar básicamente tres objetivos: a) la comprensión y la vivencia del don del sacerdocio desde la identidad sacerdotal; b) el desarrollo de las potencialidades ministeriales y c) la inserción en el presbiterio.**
- **En la atención al ministro ordenado de mediana edad, la Formación Permanente debe buscar la consolidación de su personalidad, la continua y equilibrada revisión de sí mismo y de la propia creatividad pastoral aprendiendo a canalizar tensiones, la búsqueda constante de sus auténticas motivaciones pastorales y la renovación constante de su opción en la adaptación a los cambios.**
- **En la atención al ministro ordenado maduro, conviene motivarlo a asumir con responsabilidad los distintos liderazgos de la pastoral diocesana; a ejercer su paternidad espiritual y a saber hacer síntesis de la propia vida para crecer en sabiduría.**
- **En la atención al ministro ordenado anciano, no se debe olvidar ofrecer una atención integral, acompañándolo en la retirada progresiva de la acción, ofreciéndole una adecuada previsión social y encausándolo a participar en la formación de los presbíteros jóvenes, como confesores y directores espirituales.**
- **La Formación Permanente no debe olvidar la atención pastoral de quienes experimenten cansancio agudizado, estén enfermos o en crisis, hayan sido asignados a un nuevo encargo pastoral, se encuentren alejados o hayan abandonado el ministerio.**
- **Las Conferencias Episcopales deben coordinar la atención pastoral de los obispos para que puedan continuar su configuración con Cristo Buen Pastor y ellos a su vez deben coordinar la atención pastoral de sus presbiterios.**

# Programas del ITEPAL, 2006

1. **DOCTORADO CANÓNICO EN TEOLOGÍA.** Inicia el 6 de marzo
2. **LICENCIATURAS EN TEOLOGÍA.** Inician el 30 de enero de 2006 y concluyen en septiembre del 2007
  1. Con énfasis en formación sacerdotal
  2. Con énfasis en Pastoral Catequética
  3. Con énfasis en Teología Pastoral
  4. Con énfasis en Misionología
  5. Con énfasis en Comunicación Social
3. **DIPLOMADOS**
  1. Pastoral Juvenil 6 de febrero - 31 de marzo
  2. Pastoral Vocacional 6 de febrero - 31 de marzo
  3. Derecho Canónico 24 de abril - 16 de junio
  4. Pastoral Familiar 24 de abril - 16 de junio
  5. Gerontología Pastoral 24 de abril - 16 de junio
  6. Teología 24 de abril - 11 de agosto
  7. Pastoral Universitaria 20 - 30 de junio
  8. Pastoral Educativa 4 - 14 de julio
  9. Formación Sacerdotal 22 de agosto - 8 de diciembre
  10. Énfasis pastorales para la N. Evangel. en A.Latina 22 de agosto - 8 de diciembre
  11. Teología Pastoral Catequética 22 de agosto - 8 de diciembre
  12. Teología Pastoral Misionera 22 de agosto - 10 de noviembre
  13. Teología Pastoral 22 de agosto - 13 de octubre
  14. La Comunicación Social en la Pastoral Misionera 18 de sep. - 8 de diciembre
  15. La Comunicación Social en la Pastoral Litúrgica 18 de sep. - 8 de diciembre
  16. Pastoral Misionera 18 de sep. - 10 de noviembre
  17. Pastoral Catequética y Litúrgica 18 de sep. - 8 de diciembre
  18. Pastoral Social 18 de sep. - 10 de noviembre
  19. Pastoral Catequética 17 de oct. - 8 de diciembre
  20. Comunicación Social para la Pastoral 17 de oct. - 8 de diciembre
4. **CURSOS**
  1. El Vaticano II y el Magisterio E. Latinoamericano 30 de enero - 23 de febrero
  2. Psicología y Pastoral 6 de febrero - 3 de marzo
  3. Espiritualidad para tiempos nuevos 6 - 31 de marzo
  4. Para Vicarios de Pastoral 18 de abril - 12 de mayo
  5. Para responsables de Movimientos Laicales 18 de abril - 12 de mayo
  6. Teología Fundamental 24 de abril - 19 de mayo
  7. Teología Sistemática 22 de mayo - 30 de junio
  8. Pastoral de la Movilidad Humana 5 - 30 de junio
  9. Derechos Humanos, Educación, Preventiva e Infancia 20 de junio - 14 de julio
  10. Dimensiones de la Teología 4 de julio - 11 de agosto
  11. Teología de los Ministerios Ordenados 22 de agosto - 15 de septiembre
  12. Teología Pastoral 22 agosto - 15 de septiembre
  13. Pastoral Litúrgica 18 de sep. - 13 de octubre
  14. Pastoral Misionera 18 de sep. - 13 de octubre
  15. Parroquia, comunidad de comunidades 18 de sep. - 13 de octubre
  16. Dimensión Litúrgica y Social de la Pastoral 18 de sep. - 13 de octubre
  17. Pastoral Sacerdotal 18 de sep. - 13 de octubre
  18. Educación y Medios de Comunicación Social 17 de oct - 10 de noviembre
  19. Pastoral Catequética 17 de oct. - 10 de noviembre
  20. Antropología y Espiritualidad Misionera 17 de oct - 10 de noviembre
  21. El Seminario Comunidad Educativa 17 de oct. - 10 de noviembre
  22. Formación y Espiritualidad Catequística 14 de nov. - 8 de diciembre
  23. Dimensiones de la Formación Sacerdotal 14 de nov. - 8 de diciembre
  24. Pastoral de la Comunicación Social 14 de nov. - 8 de diciembre

[www.adpostal.gov.co](http://www.adpostal.gov.co)

**NUESTRO NUEVO  
PBX  
353 5666**



**Nuestros Servicios**

**CORREO NORMAL - CORREO CERTIFICADO  
POSTEXPRESS - EMS - COBRA EMPRESARIAL  
SACAS M - NOTIEXPRESS - APARTADOS POSTALES**

Soligestión de Mercadeo: (F) 353 5666

E-mail: [mercadeo@adpostal.gov.co](mailto:mercadeo@adpostal.gov.co)

División de Mercadeo D.C.: (1) 3578157

Atención al Cliente

(1) 457 8183

Fuera de Bogotá: 01800 0111210 / 0111313

E-mail: [qaqpsdc@adpostal.gov.co](mailto:qaqpsdc@adpostal.gov.co)