

---

# **Un Obispo en una época de cambios**

## **La Iglesia del Vaticano II en Quibdó**





---

**Un Obispo en una  
época de cambios**

**La Iglesia del Vaticano II en Quibdó**

**Jorge Iván Castaño Rubio, cmf.  
Pensamiento y Obra**

**Jesús Alfonso Flórez López**  
*Editor*

---



©

2012

**Un Obispo en una época de cambios  
La Iglesia del Vaticano II en Quibdó**

**Jorge Iván Castaño Rubio, cmf.  
Pensamiento y Obra**

**Editor: Jesús Alfonso Flórez López**

**ISBN**

**Diseño y diagramación: Jesús O Durán Téllez**

**Primera edición:**

**Impreso en Colombia**

**Puede reproducirse siempre y cuando se cite la fuente.  
Derechos Reservados**

# TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	11
UNA SEMBLANZA	15
PRIMERA PARTE: EL PENSAMIENTO	31
1. EL TEÓLOGO	33
1.1. El Acto de Fe	35
Problemas actuales del Acto de Fe	38
1.2. Mariología	67
La Mariología católica en los actuales problemas ecuménicos (¿es María obstáculo o esperanza de la unión?)	70
Origen de la primera fiesta mariana en la Iglesia de occidente	121
La virgen María en la Iglesia peregrina de este fin de siglo	146
1.3. Eclesiología	165
El misterio de la Iglesia a la luz del Concilio Vaticano II	170

---

La ciudad secular	196
Tendencias Eclesiológicas actuales en América Latina	203
1.4. Teología de la vida religiosa	217
El hermano Claretiano a la luz de los nuevos ministerios eclesiales	221
La vida religiosa en Puebla	256
Puebla nos cuestiona	279
Identidad carismática de la vida consagrada	299
1.5. La Espiritualidad	323
Introducción general a la Espiritualidad	327
Espiritualidad del laicado	342
2. EL HUMANISTA	349
2.1. Literatura y filosofía	353
Orán, ciudad aislada	355
2.2. Poética	363
Virgen de América Latina	365
Canto al río Atrato	366
2.3. Pintura	367
La pintura como ejercicio espiritual	370



SEGUNDA PARTE: EL EJERCICIO EPISCOPAL	375
3. ¿QUÉ DICE LA GENTE SOBRE EL OBISPO?	381
3.1. La voz de los misioneros de la Diócesis de Quibdó	385
La voz en el primer quinquenio	387
La voz en el segundo quinquenio	393
La voz a los doce años	395
La voz a los trece años	397
La voz a los diecisiete años	402
3.2. Postulación al premio de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas	405
4. LA IGLESIA PUEBLO DE DIOS EN EL RÍO ATRATO	413
4.1. La Iglesia de Comunión y Participación	415
Saludo en la toma de posesión	418
Bienvenida al nuevo Obispo	423
Balance en su primer año de episcopado	424
Teología y vida de la Iglesia en algunos momentos significantes del continente latinoamericano	427
4.2. Plan Pastoral basado en opciones (Primera Etapa)	447
Anuncio del Evangelio Hoy	453
III Asamblea General de Pastoral del Vicariato	461

---

Un cambio de paradigma que produce tensiones Informe al Presbiterio 1993	465
Evangelizar en la verdad para vivir la justicia	476
4.3. Plan Pastoral basado en opciones (Segunda Etapa)	497
Plan de Pastoral 1995-2000	501
Alocuciones del Obispo en las asambleas pastorales	521
4.4. Fundamentación teológica de las opciones pastorales	529
Comunidades Eclesiales de Base	532
La Teología de la Tierra y la defensa del territorio en el Plan de Pastoral	551
La Tierra en Santo Domingo	553
La Tierra que soñamos	556
La defensa de la vida, clave del Plan de Pastoral	569
Carta Pastoral Cuaresma del año 2000	571
Mensaje de Navidad del año 2000	580
Homilía ante la Conferencia Episcopal Colombiana	582
4.5. Una Iglesia Particular abierta a la Iglesia Universal	587
Quinto Encuentro de Pastoral Afroamericana	590
Impulso a la Coordinación Regional del Pacífico	606
4.6. Balance del pastoreo al momento de su partida	609
Palabras de despedida	612



*Tabla de contenido*

---

Versos de despedida a Monseñor Jorge Iván Castaño Rubio	617
Palabras desde el Alto Atrato	620
Palabras desde el Medio Atrato	622
La obra del obispo Castaño Rubio queda para la historia	624
Los “encartes” que nos dejó el Obispo	625
5. MÁS ALLÁ DE QUIBDÓ	639
El compromiso de la Iglesia con la paz	642
Culmen de su ejercicio episcopal	652





## INTRODUCCIÓN

**E**n junio de 2011, durante uno de los encuentros con Jorge Iván Castaño Rubio, le propuse que contáramos su historia, pues era importante que su labor episcopal saliera de la memoria de sus allegados, para que pasara a ser parte del patrimonio de la sociedad colombiana y de la Iglesia, particularmente de los creyentes que en América Latina han sabido identificarse con el proyecto liberador de Jesús de Nazareth, hasta dar la vida para que florezca la justicia como condición para la paz.

En aquel momento Jorge Iván dudó, dijo que lo dejara pensar, pasaron unos meses y un día llamó para decirme que le parecía bien la idea y que abrió su archivo personal para que indagara sobre su trayectoria de vida.

Con este asentimiento, al finalizar el año 2011, nos dedicamos a dialogar de forma sistemática sobre su vida, sus sueños, su familia, pero sobre todo sobre su recorrido como religioso claretiano y como obispo.

El material que había en el archivo estaba compuesto por sus propios escritos, recortes de prensa, mensajes recibidos de amigos, del presbiterio, de las comunidades locales de la Diócesis de Quibdó, fotografías y pinturas.

La lectura de este material y las entrevistas realizadas, a personas cercanas a su labor episcopal, se constituyeron en la materia prima para construir la “historia de la mentalidad” de Jorge Iván; es decir, el desarrollo de su pensamiento y de su praxis; hecho que se enmarcó dentro del proyecto de investigación de la Fundación Universitaria Claretiana sobre la presencia de la Misión Claretiana en Chocó, de manera particular sobre la evolución del modelo de Iglesia a lo largo del mencionado centenario. La documentación analizada fue organizada en dos grandes partes:

La primera denominada “El Pensamiento”, corresponde a sus escritos de juventud, desde cuando estaba estudiando en el teologado claretiano de Manizales, posteriormente como docente en los teologados de Salamanca-España y Roma-Italia; luego aparecen sus reflexiones siendo superior provincial. En este acápite se podrá notar el derrotero de su pensamiento teológico, donde su identificación con las orientaciones del Concilio Vaticano II será el tema recurrente en los campos de la Mariología, la Espiritualidad y la Vida Religiosa, a partir de los cuales va expresando la Eclesiología de Comunión y Participación, con la respectiva repercusión y aplicación en América Latina, desde las Asambleas Episcopales celebradas en Medellín (1968) y Puebla (1979). Pero además de su pluma teológica se encontrará al crítico literario, poeta y pintor.

La segunda parte lleva por nombre “El Ejercicio Episcopal”, en ella el punto de partida ya no es lo que pensaba Jorge Iván, sino qué pensaban los otros sobre él, por este motivo se tomó como referencia la pregunta ¿Qué dice la gente acerca de Jorge Iván?, lo cual ayudó a configurar un personaje ya no únicamente desde su propia voz, sino en diálogo con varias de las personas y grupos con quienes en su trayecto del ejercicio episcopal tuvo contacto, pues finalmente su labor no hubiera tenido éxito sin haber existido previamente un proceso renovador de la Misión Claretiana, al igual que un equipo de presbíteros, religiosas (os) y laicos dispuestos a hacer vida el Evangelio desde esta realidad chocona, como él mismo lo reconociera en su saludo de despedida, al momento de dejar la Diócesis de Quibdó:

*“..agradecimiento profundo a todos mis equipos evangelizadores e inmediatos colaboradores, sin cuya entrega y fidelidad a las orientaciones y objetivos trazados nada habría podido realizar pastoralmente en estos años vividos aquí, en esta tierra cálida y bella de la esperanza.”*

Pero estas dos partes necesitaban una bisagra, algo que diera un sentido articulador, por eso fue necesario redactar algunas páginas, con el título de “Una Semblanza” que resumieran el caminar de Jorge Iván.

En las páginas que siguen se leerá a Jorge Iván, al igual que a varias de las personas que han compartido con él su pastoreo, textos que están entrelazados con unos breves comentarios del editor.

Las personas que se acerquen a este texto encontrarán la historia intelectual de un personaje que fue complementada, y, en muchos campos transformada,

al asumir, en tanto obispo, el camino comenzado por su propia congregación religiosa, de poner en marcha un modelo de Iglesia que toma como referencia al pobre, considerado sujeto primario de la teofanía cristiana, que lo sitúa en su identidad histórica, que en el caso de la Diócesis de Quibdó, tomó forma en la diversidad cultural de afrochocoanos, de los pueblos indígenas Embera, Katíos, Chamí, Tule y Wounaan, así como de las comunidades mestizas en su amplia diversidad de “paisas” y “chilapos”.

Esta diversidad cultural fue la base para comprender que si la Evangelización quería ser liberadora debía partir del diálogo con las culturas, dando origen a la diversificación de la acción Pastoral de acuerdo a la identidad de cada sujeto colectivo, con sus respectivas cosmovisiones, para hacer realidad la apertura hacia los Otros que la Iglesia había iniciado en el Concilio Vaticano II.

A los cincuenta años de haber culminado este gran acontecimiento de renovación eclesial, cuya apertura aconteció el 11 de octubre de 1962, aparece este libro como memoria de la vida de un religioso claretiano que fue nombrado Obispo de Quibdó, para mostrar a partir de él, el caminar de una Iglesia con rostro propio.

*Jesús Alfonso Flórez López*



---

## UNA SEMBLANZA

*“Con el pueblo que Dios me dio aprendí a redescubrir el sentido de la vida y de la muerte. Y aunque algunas de sus tradiciones pueden y deben ser iluminadas por el Evangelio, debo reconocer que el haber convivido con su gente tantos años muchos esquemas de mi cabeza cambiaron, o se enriquecieron con los valores de un pueblo noble y creyente. Cuando en el año 1983 fui nombrado obispo puse en mi escudo episcopal el texto de Isaías, asumido por Jesús, según nos cuenta el evangelista Lucas<sup>1</sup>: “Evangelizare pauperibus misit me”. El señor me envió a evangelizar los pobres. Hoy, tendría que escribir: “El Señor me envió a ser evangelizado por los pobres”<sup>2</sup>.*

**E**stas palabras de Jorge Iván Castaño Rubio, pronunciadas en su condición de obispo emérito de Quibdó y siendo obispo auxiliar de Medellín, resumen sin más su proyecto de vida y su ministerio episcopal en la Iglesia Católica Romana. Su transitar por esta historia está preñado desde su niñez por sentir un profundo llamado a ser misionero, así lo relató él mismo en una entrevista dada cuando cumplió su primer año de ordenación episcopal, en una anécdota que ilustra su amor al llamado divino:

---

1 Lc 4, 18

2 Castaño Rubio Jorge Iván, *Teología y vida de la Iglesia en algunos momentos significantes del continente latinoamericano*, escrito en el año 2001 en Medellín, pág 10.

*“La única vez que peleó Iván Castaño fue cuando un compañero suyo del colegio se empeñó en una campaña de burlas hacia él, por su decisión de irse a estudiar al seminario. El pequeño burlador insistía sin compasión en que se necesitaba ser una persona de escasas miras, algo casado con la mediocridad y hasta un poco retardado mental para tomar la decisión de irse al seminario. Y eso en el contexto de una Antioquia profundamente religiosa donde cada familia enseñaba con orgullo la pertenencia de uno o más de sus hijos al clero diocesano o religioso. Pero las paradojas se dan y una de ellas fue la insidiosa campaña de este anticlerical jovenzuelo contra su compañero que hoy es obispo del Chocó. La pelea tuvo como saldo varios moretones, la mayor parte de los cuales fueron marcados por los puños incontenibles del futuro obispo. Cuando monseñor Jorge Iván Castaño cuenta esto, dice que es la anécdota menos cristiana y edificante que recuerda y asegura que aparte de esa pelea nunca más ha tenido que llegar a los puños para imponer su criterio”<sup>3</sup>.*

Efectivamente, el “joven burlón” no tuvo certeza en sus juicios, pues en nuestro personaje no se encuentra “escasas miras”, ni “mediocridad”, ni mucho menos “retardo mental”, por el contrario, el recorrido vital de Jorge Iván Castaño Rubio denota una lucidez en su proceso de formación, así como en su desempeño de religioso claretiano, docente y obispo.

Una trayectoria que ha sabido afrontar las diferencias de pensamientos, para lo cual ha debido fundamentar su fe en los argumentos más caros de la Teología, alimentar su espíritu con el arte y la literatura, y agudizar su visión para interpretar, siempre y en todo lugar, los “signos de los tiempos”; por ello, como muy bien él lo recuerda, después de aquel enfrentamiento de la infancia, “nunca más he tenido que llegar a los puños para imponer mi criterio”.


La escucha de la voluntad divina para hacerla realidad en su existir la aprendió de su casa, de manera particular de su madre, Ana Tulia, quien enviudó siendo Jorge Iván un infante, estuvo allí junto a él, hasta bien avanzada en edad, para ser su consejera y fiel orante para pedir que la luz del Espíritu siempre lo acompañara.

---

3 Victor Julio Romero, *Un año de obispado de mons. Iván Castaño la increíble vida de un misionero en el Chocó*, La Patria Revista Dominical, Agosto de 1984, pág. 9.







*Mons. Jorge Iván al lado de sus padres, durante su época en el seminario menor.  
Foto archivo personal de Jorge Iván Castaño R.*

Figura materna tan profunda que lo llevó a buscar en su fe la imagen de aquella otra madre, María, la madre de Jesús, a quien le ha dedicado muchos años, por no decir, toda su vida, a conocerla mediante el estudio de la Mariología y de la devoción a esta “muchacha de Nazareth”.

Enclavada su cuna en las montañas de la cordillera occidental de Colombia, en el municipio de Montebello (Antioquia), donde su padre, Reinaldo, había trasladado su familia temporalmente por motivos laborales, Jorge Iván abrió por primera vez sus ojos el 25 de noviembre de 1935, siendo así el tercero de siete hermanos. Allí lo bautizaron antes de cumplir su primer mes, el 21 de diciembre del mismo año.

Su conciencia de la fe en la que lo bautizaron fue madurando, pues, contrario a lo acostumbrado en su momento, el sacramento de la Confirmación lo celebró a sus once años de edad, el 5 de enero de 1947, fecha en la cual ya vivía en Medellín. Habiendo sentido su vocación religiosa no se vinculó a los Hermanos Cristianos, con quienes estudió su primer año de bachillerato, sino que se impresionó con la invitación de un misionero Cordimariano que le propuso unirse a la obra de Antonio María Claret, la que aceptó a sus escasos trece años, fecha desde la cual (1949) se configuró con los “Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María” o muy conocidos como “Claretianos”, de quienes recibió toda su formación, haciendo tránsito por el seminario menor de Bosa en Bogotá, el noviciado y estudios filosóficos en Zipaquirá-Cundinamarca, aprendió la teología en el Seminario Claretiano de Manizales, ciudad donde a sus veinticinco años de edad, el 27 de agosto de 1961, fue ordenado presbítero.

Su primera misión no fue la predicación, sino la profundización de su saber teológico, pues, una vez siendo presbítero, fue enviado a Roma-Italia a hacer su doctorado en Teología, entre 1961 y 1963, título que le otorgó la “Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe”. Durante el mismo tiempo realizó estudios de Mariología en el Instituto “Marianum” de Roma, obteniendo el respectivo Diploma.

Su doctorado lo complementó con estudios de Teología dogmática y Pastoral en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, durante el año escolar de 1963 y 1964.

Como se puede notar, Jorge Iván es un hombre de una época de cambio al interior de la Iglesia, dado que su formación inicial la hizo bajo la orientación del Concilio

Vaticano I, pero su profundización tuvo lugar en plena convocatoria y desarrollo del Concilio Vaticano II.

Como bien se recordará, este último Concilio llegó de forma inesperada, pero de la manera más oportuna para la renovación de la Iglesia. Su inicio se hizo coincidir con el día de la Clausura del Concilio de Éfeso que aclamó a María como “Madre de Dios”, con lo cual Jorge Iván va encontrar otro símbolo que lo impulsaría a continuar sus estudios de doctorado sobre Mariología.

Una breve reseña de aquel momento de convocatoria del Concilio es la siguiente:

*“Por la pronta adhesión encontrada, se puede decir que el proceso del Concilio comenzó el día 25 de enero de 1959, con el anuncio de su realización. La convocatoria oficial se hizo realidad el día de Navidad de 1961, en la bula Humanae salutis, cuando Juan XXIII dijo que el Concilio se abriría el año siguiente, sin especificar la fecha. Su inauguración oficial se llevó a cabo, efectivamente, 11 de octubre de 1962, fecha de clausura del Concilio de Éfeso en el año 431, cuando la gente aclamó a María como Madre de Dios. Aquí podemos ver el estilo de Juan XXIII. Sin ofender a los "hermanos separados", el Concilio se puso bajo la protección de María.”<sup>4</sup>*

A este Concilio, sin proponérselo, Jorge Iván aportó de manera indirecta su reflexión de la tesis doctoral, cuyo tema fue “La Mediación de María en el Diálogo Ecuménico”, pues el teólogo Gérard Philips, quien fuera el Secretario de la Comisión que redactó la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, pieza maestra del Concilio Vaticano II -participaba en las sesiones del Concilio en Roma, 15 días cada mes y los restantes fungía de maestro en la Universidad de Lovaina-, le pidió a Jorge Iván el texto de su tesis doctoral para conocerla. Tiempo después nuestro personaje se llevó una grata sorpresa al constatar que el profesor Philips lo citó en su obra “La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II”.

La renovación de la Iglesia en el Vaticano II la comenzó a ser realidad Jorge Iván en su segunda misión como docente y formador, ya en los Teologados Claretianos de Salamanca-España (1964-1965 y 1969), de Roma (Segundo

---

4 Valentini Demetrio Dom, *Revisitar el Concilio, renovar las esperanzas, retomar la renovación eclesial*. Conferencia Pública dentro de las Jornadas Teológicas Andinas, celebradas en Bogotá, 19-21 de octubre de 2011, Material Inédito, pág 6.

semestre 1968), Manizales (1966-1968 y 1970), como de igual manera en el Instituto Latinoamericano de Catequesis-ICLA- en 1966-1968 y en el Instituto Teológico Latinoamericano de Teología y Pastoral- ITEPAL- (1976 y 1983).

Estas ideas teológicas renovadoras del último Concilio las llevó a la práctica en la tercera misión que le encomendó su congregación, ahora en el área de gobierno, bien como consultor provincial (1971-1976) o como Superior Provincial en el período de 1977-1982.

Al inicio de este último período, como Superior Provincial, debió releer la obra misionera de la comunidad Claretiana, con ocasión de los primeros veinticinco años del entonces Vicariato Apostólico de Quibdó, y sesenta y ocho años de presencia misionera de los hijos de Claret en tierras chocoanas, para lo cual su clave de lectura fue justamente el Concilio Vaticano II y las orientaciones de la Asamblea de los Obispos de América Latina reunidos en Medellín. Su saludo en dicho acontecimiento es pertinente recordarlo en este momento, pues sin saberlo él debía dar continuidad a dicha obra:

*“Inmerecidamente me ha tocado también a mi dirigir estas palabras como brindis jubilar. Lo hago ahora con un gozo inmenso, fe profunda y renovada esperanza.*

**1º Con gozo inmenso:** *porque los 25 años de historia que estamos conmemorando son inseparables de la historia real de salvación de nuestro pueblo. Lo cual quiere decir que celebramos también y fundamentalmente, los innumerables beneficios recibidos del Altísimo, y la respuesta generosa que esta Iglesia Particular chocoana ha tenido para el Dador de todo bien, los acontecimientos negativos reales limitaciones, fallas y miserias que acompañan trágicamente nuestra condición humana, no deben opacar nunca la multitud de dones que este Vicariato ciertamente ha recibido durante este cuarto de siglo del Corazón infinito de Dios. Aquí sería el momento oportuno para hacer también memoria y balance de las obras y proyectos que Mons. Pedro Grau ha llevado a cabo, con la colaboración abnegada de Sacerdotes, Religiosas y Religiosos, y especial apoyo de algunas autoridades civiles y militares. No lo hacemos ahora por la brevedad del momento, y sobre todo por no herir la proverbial modestia de nuestro queridísimo Prelado. Pero los hechos quedan y el tiempo se encargará de emitir sobre ellos el veredicto de la posteridad.*

**2º Con fe profunda:** porque creemos en el hombre chocoano, en sus anhelos, en sus valores, en sus riquezas y manera autóctona de ser, de pensar y de actuar. Creemos también en la Iglesia aquí naciente, semillas desparramadas del Verbo Creador, y que esperan todavía, en muchos aspectos, ser asumidas y “sacramentalizadas” en el Verbo Redentor. Creemos en todos sus agentes Evangelizadores, Sacerdotes, Religiosos y Religiosas, Catequistas y Maestros, que de manera callada, pero tenaz y sacrificada, han puesto su granito de arena para la construcción del Reino entre nosotros. Creemos en las juventudes de estas tierras: su exaltada alegría y la inconformidad propia de su edad presagian el cambio necesario y nos recuerdan la caducidad de algunas estructuras sociales. Como leemos en las Conclusiones de Medellín, “La Iglesia ve en la juventud la constante renovación de la vida y de la humildad... frente a las culturas que muestran signos de vejez y de caducidad, la juventud está llamada a portar revitalización; a mantener una fe en la vida, a conservar la facultad de alegrarse con lo que comienza. Ella tiene la tarea de reintroducir permanentemente el sentido de la vida” (5, 10- 11)

**3º Por estos motivos, el brindis es también una invitación a la esperanza.** Reunidos estamos, aquí al margen del Río que es historia, es vida, es nostalgia y muerte a la vez, contingencia, camino y tumba como cantara el vate moderno, hijo de estas tierras, Armando Orozco Tobar, es el

“Atrato,  
cuna,  
tumba,  
prolongación de lamento (..)

Grito negro,  
Advenimiento de voces nuevas,  
lamento escondido,  
Selva hiriente.

Llanto de plátano y cascajo,  
Llanto de cantado de palmera  
Al viento,  
Llanto de niño pobre...  
Canto negro.  
Aglutinación de lunas y de soles,

océano vertical,  
nombre de piedra,  
entraña de platino,  
piel de hambre,  
Río sucio,  
Río limpio,  
Río de la esperanza.  
Atrato,  
cuna,  
tumba..."

*Nuestra vida, como el río, es fugacidad, es presencia y es futuro. Somos fácilmente víctimas del recuerdo y la nostalgia. Olvidamos que el río no se detiene, marca rumbos, abre cauces y desborda diques. La invitación a la esperanza es, en nuestro contexto, convocación, reclamo y reto a continuar la historia y todo lo que de noble y digno se ha realizado a lo largo de estos 25 años de existencia y fatiga a favor del hombre chocoano, según los postulados supremos de Cristo Jesús: Él porvenir de nuestros pueblos, al igual que su pasado es inconcebible al margen de su presencia y acción transformadora. Este será nuestro mejor legado. Como dice el Vaticano II, "se puede pensar con toda razón que el porvenir de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las generaciones venideras razones para vivir y razones para esperar" (G S,31)*

*Emmo. Sr. Cardenal:*

*Como representante de la Comunidad Claretiana, Comunidad eminentemente misionera en Colombia, pues no son ya 25 sino 68 años de continua evangelización los que acreditan el glorioso título, quiero explicitar con gozo y firmeza a la vez, que la Iglesia Colombiana puede seguir contando con nuestra ayuda o suplencia en estas promisorias tierras chocoanas. El trabajo de quienes rindieron épicas jornadas y entregaron sus mismos cuerpos al regazo de estos suelos, no puede quedar infecundo, debe ser continuado y enriquecido. No ahorraremos esfuerzos por inculcar a las nuevas generaciones de claretianos que nuestras razones de vida y esperanza deben cifrarse en el compromiso amoroso de fundar y construir Iglesia, allí donde este sagrado quehacer es más difícil y necesario.*

*Brindo, pues, por el pasado glorioso que hemos vivido, y por el futuro que debemos ya gestar en el presente!!!*<sup>5</sup>

Ese futuro del que Jorge Iván mencionó aquel 13 de noviembre de 1977, le tocaría a él llevarlo a su realización, pues su camino de reflexión sobre la Eclesiología del Concilio Vaticano II llegó a su realización mayor cuando le fue encomendada la cuarta misión, la de ser Obispo, al ser nombrado el 28 de junio de 1983, para ser Vicario Apostólico de Quibdó.

Especial recordación tiene el saludo de felicitación que le hicieran desde la Comunidad Claretiana, el Vicariato Apostólico de Quibdó y el Consejo Episcopal Latinoamericano-CELAM-, por este motivo se transcriben a continuación:

- *Del P. General Gustavo Alonso:*  
*“Reciba fraternal felicitación entera Congregación Claretiana deseándole fecundo trabajo misionero conforme nuestro carisma.*
- *De los Misioneros del Chocó:*  
*“Claretianos Vicariato unidos oramos a Dios Ilumine y acompañe en el ejercicio su nuevo Ministerio en la Iglesia. Ofrecemos nuestro apoyo de Hermanos tarea construcción Reino en el Chocó.”*
- *De Monseñor Castrillon, Ejecutivos, Religiosas y Colaboradores CELAM:*  
*“Acepte nuestras fervientes oraciones, cumplimiento tarea pastoral le ha encomendado Vicario de Cristo. Todos en el Secretariado General lo acompañamos con sincero aprecio fraterno abrazo”.*<sup>6</sup>

De sus estudiantes del ITEPAL, Jorge Iván recibió un saludo que conserva con especial aprecio, motivo por el cual se trae a colación:

*“JORGE IVÁN... Bonito nombre para héroe o para mártir.  
El espíritu Santo, que a veces se equivoca en estos menesteres de mitras,  
parece que en tu caso no se equivocó.  
Has sido para nosotros un hermano, pero con afán de servicio. Buen comienzo para una tarea episcopal.*

---

5 Jorge Iván Castaño Rubio, Superior Provincial, Quibdó, 13 de noviembre de 1977.

6 Tomado de Colombia Occidental, Información Claretiana, N° 106, Medellín, 29 de junio de 1983.



*Has vivido entre nosotros como uno más. Y hemos aspirado el perfume de tu virtud sacerdotal que avivó en tus hermanos la alegría de la entrega al ideal. Te hemos visto sereno y prudente, capaz de ser timonel de una Barca que se lanza mar adentro.*

*JORGE IVÁN, Tus amigos no estamos tristes porque te vas, ya que al fin y al cabo todos tendremos que levantar la tienda como el beduino.*

*Más bien nos sentimos contentos porque sabemos que una porción de la Iglesia va a estar en buenas manos.*

*El Instituto pierde un superior y un compañero de trabajo; en cambio la Iglesia y tu Patria han ganado un Pastor de almas y un conductor de pueblos. Le pedimos de corazón al que se hizo siervo, te conserve humilde entre los grandes y grande entre los humildes, para que la mitra no sea tentación de grandezas y honores, sino Cruz de redención para tus hermanos los hombres.*

*JORGE IVÁN, con el recuerdo de tu Palabra y de tu ejemplo, los alumnos del Instituto seguiremos plasmando en nuestros corazones la figura del apóstol.*

*Nos quedamos algo de ti igual que tú te llevas algo de nosotros en un consorcio admirable de comunión perfeccionadora.*

*Te recordamos como se recuerda al compañero fiel que nos ayudó a subir la cumbre de la montaña.*

*Te recordamos como se recuerda al hermano que nos dio todo sin exigir nada.*

*QUE VIVAS MUCHOS AÑOS PARA BIEN DE LA IGLESIA Y DE COLOMBIA.”*

Como bien lo reseñó el periódico “El Catolicismo”, “el sábado 6 agosto (de 1983), en las horas de la mañana fue consagrado obispo el Nuevo Vicario Apostólico de Quibdó P. Jorge Iván Castaño Rubio, de la Congregación Claretiana, en la catedral de Medellín, por el Señor Nuncio de su Santidad Excmo. Angelo Acerbi que tuvo como primeros concelebrantes a los Señores Obispos Pedro Grau Arola, dimisionario de Quibdó y Alfonso Sánchez, Prelado Apostólico de Montelíbano, ambos de la comunidad claretiana y además a once obispos de las diócesis antioqueñas y de varias jurisdicciones misioneras. Desde Colón, Panamá, vino a participar en la ceremonia el Excmo. P. Carlos Ariz, C.M.F. Obispo de dicha ciudad...”

En esta celebración de ordenación episcopal, Jorge Iván pronunció unas palabras que dibujaron su derrotero como pastor de la Iglesia particular de Quibdó, que

para aquel entonces cubría todos los municipios de la cuenca del río Atrato, es decir desde lo más alto, en el Carmen de Atrato, hasta su desembocadura en el golfo de Urabá. Allí querrá vivir la experiencia evangélica de los tres montes: Tabor, Bienaventuranzas y Calvario.

El mencionado discurso es el siguiente:

*“Llamado desde mi niñez, por benevolencia siempre agradecida, a ser sacerdote, religioso y misionero de Jesús, designado por él para ser su confidente, su testigo y su enviado, he aquí, mis hermanos, que en este día de agosto, festividad de la transfiguración, Jesús ha querido darme un nuevo testimonio de su predilección y me ha invitado a este monte Tabor para inundarme de sus luces y de sus dones, para comunicarme la plenitud del sacerdocio, para hablarme de servicios y de sacrificios, tal como él hablara con Moisés y Elías en ese momento de cumbre, de diálogo y de misteriosas manifestaciones.*

*En este momento y en este lugar venerable en que me veo ungido y consagrado para los tremendos ministerios del pastoreo episcopal, primera actitud es la de arrodillar el alma delante del Padre de Nuestro Señor Jesucristo y darle, desde lo más hondo y vivo mi ser, mi palabra de gratitud infinita, mi voluntad de servicio total, mi reiterada profesión de amar y docilidad, mi “ecce” mi “fiat” de entrega a sus designios y a las tareas que ha querido encomendarme, en la muy querida Iglesia del Vicariato de Quibdó. Les confieso, hermanos, que por natural asociación de ideas; desde este monte Tabor que estoy todavía viviendo con toda el alma abierta a sus dádivas y a sus iluminaciones, mi pensamiento ha volado a otros dos montes que menciona el Evangelio: el de las bienaventuranzas, porque allí está el código de Jesús, su espíritu; las cifras de toda su buena nueva y porque esas bienaventuranzas tienen su aplicación exacta en el territorio que la Iglesia me ha confiado: en el Chocó hay pobres, humildes, mansos, sufridos, hombres con hambre y sed de justicia, de pan, de cultura y de catecismo; hombres que debemos promover y evangelizar cada día más, cada día con renovada entrega y esperanza.*

*Nada raro también que desde el Tabor vuele mi pensamiento al Calvario, del que Jesús hablaba con sus invisibles locutores. Calvario es cruz, es sufrimiento, es oblación. Y eso es lo que tantas veces espera a los preladados*

*y más a los que trabajan en el campo misionero. Pero eso fue el camino y el ejemplo de nuestro pastor supremo y ese es el que nos ofrece a sus humildes seguidores y colaboradores. Por eso mi voluntad es oírlo a él -Ipsum audite nos ha dicho la liturgia de hoy- mirarlo a él, imitarlo a él y llegar con él y como él hasta el sacrificio por mis hermanos... que sepan los chocoanos - aquí muy dignamente representados por sus más altas autoridades - que los quiero con toda el alma y que estoy dispuesto a gastar mi vida por hacerles el bien y acercarlos más a Dios. Esa es la misión que me ha dado Jesús; esa es desde hoy mi más grata obligación y tarea; eso es lo que, con callada y oculta obediencia y actividad, vienen haciendo mis hermanos los misioneros y sacerdotes desde hace 75 años.*

*En este momento, al recibir la unción y la responsabilidad del episcopado, mi corazón henchido de gratitud, después de manifestarle y repetirle una vez más a Dios Padre y a su Hijo Jesucristo, le manifiesto y reitero al Romano Pontífice, a quien Dios conserve, llene de vida y haga dichoso para beneficio de la cristiandad entera y de toda la humanidad; al Señor Nuncio de su Santidad que tan amablemente ha querido venir a ungirme y estimularme con su presencia y sus palabras; al Señor Cardenal Alfonso López Trujillo que me ha abrumado con los testimonios de su benevolencia y ha querido ofrecer la sobria y grandiosa magnificencia de su catedral para esta ceremonia inolvidable de mi consagración; a los preladados -entre ellos Mons. Castrillón, Secretario del CELAM- y sus sacerdotes que me han acompañado con amplio sentido eclesial y misionero; a la congregación claretiana que me acogió desde niño, me formó en sus seminarios, me inspiró a la devoción filial al corazón de María y me enseñó a conocer y amar a la Iglesia y a trabajar por ella desde el talante o carisma misionero propio de San Antonio María Claret. Gracias, finalmente a cuantos han venido a esta ceremonia a darme el calor de su amistad, de sus plegarias y de sus parabienes.*

*Me van a permitir ya para terminar, que sin prolongar este acto y dejando para mi primer mensaje la exposición más detallada de mis propósitos pastorales inmediatos como Vicario Apostólico de Quibdó, diga dos palabras más que mi corazón jamás me perdonaría callarlas en este momento:*

*En primer lugar está la expresión de mi gratitud y reconocimiento a mis familiares que vinieron a acompañarme. De todos ellos recibí siempre*

*afecto y cariño verdadero. Pero debo referirme de manera muy especial a mi madre aquí presente, siempre llena de esperanza y entusiasmo en todas sus cosas, pero sobre todo siempre llena de amor y de alegría contagiosa. Para mi vida sacerdotal su presencia serena y su oración silenciosa han sido un don de Dios inestimable.*

*En segundo lugar está la expresión de mi admiración profunda, de mi veneración fraternal al humilde, paciente, prudente y abnegado antecesor en el gobierno del vicariato, Excmo. Monseñor Pedro Grau y Arola; también claretiano, en quien la definición del misionero trazada por nuestro fundador ha tenido el más bello y cabal cumplimiento a lo largo de sus cincuenta años de vida colombiana, de sus cuarenta de misionero en el Chocó, y de los treinta que ha pastoreado la misión Quibdosená. Su presencia y su participación en este acto litúrgico me ha conmovido y estimulado profundamente y me ha enseñado cómo debe uno trabajar y sufrir y perseverar en el servicio a Cristo, a su Iglesia, a nuestros hermanos los pobres. Que sepa Mons. Grau que el Chocó no lo olvidará y que su memoria en la Iglesia colombiana permanecerá imborrable.*

*Hermanos, termino aquí, desde mi humilde voluntad de servicio, desde mi confusión y mi gratitud de esta hora, yo digo y repito con el salmista: “El Señor es mi pastor. Nada me puede faltar. El es mi fuerza y mi protección”... a él sean dados siempre todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos, Amén.”*

Desde aquel 6 de agosto de 1983 consagró su ministerio episcopal al surgimiento de una “Iglesia con rostro Propio”, como lo había expresado claramente el documento de Puebla, el cual junto con Medellín y la encíclica “El Anuncio del Evangelio Hoy”, le sirvieron de guía para hacer realidad en el Vicariato Apostólico de Quibdó, y posteriormente Diócesis, el modelo de “Iglesia Pueblo de Dios” del Concilio Vaticano II, labor que desarrolló allí hasta marzo de 2001, cuando el Papa Juan Pablo II lo nombra Obispo Auxiliar de Medellín.

Esta semblanza de Jorge Iván no podría cerrarse de otra manera que con las palabras del Superior General de los Misioneros Claretianos, quien le dirigió un saludo en el año 2008, con ocasión de las bodas de plata episcopales:

*“M.R.P. Jorge Iván Castaño, CMF  
Obispo auxiliar de Medellín*

*Apreciado P. Jorge Iván:*

*Un saludo fraterno desde Roma. No quiero dejar de hacerme presente en la celebración de los XXV años de su consagración episcopal. Me uno y nos unimos todos los Claretianos a su Magnificat dando gracias al Señor por esos años de intensa vida misionera.*

*Es éste un momento apropiado para expresarle, en nombre propio y de la Congregación, nuestro profundo agradecimiento por su servicio misionero como Pastor de la Diócesis de Quibdó, tan querida para todos nosotros, y de Obispo auxiliar de Medellín. Gracias, P. Jorge Iván, porque sé que su testimonio ha sido y sigue siendo una motivación constante para muchos hermanos nuestros en Colombia, América Latina y en otras partes del mundo. Me siento y nos sentimos orgullosos de su trabajo y de su entrega generosa. Ya antes ayudó a muchos hermanos a responder con fidelidad a la vocación recibida a través de su servicio como Superior Mayor de la Provincia de Colombia Occidental. Supo acompañar con decisión y prudencia el proceso de renovación Claretiana. Gracias, pues, P. Jorge Iván. Sé descubrir que un compromiso misionero tan generoso está construido sobre una experiencia espiritual intensa. Le agradezco a Dios y a María, Madre toda Corazón, el don de su persona a la Iglesia y a la Congregación. Espero que pueda seguir siendo “maestro” para sus hermanos.*

*Ha tenido que desarrollar su ministerio episcopal en circunstancias bien difíciles. Su cercanía al pueblo pobre especialmente, y su decidida acción por los derechos humanos y de los pueblos chocoanos constituyen un ejemplo que nos compromete a todos los claretianos cuando nos disponemos a celebrar los 100 años de presencia entre aquel pueblo. Su ministerio al servicio de la Arquidiócesis de Medellín le ha permitido consolidar la conciencia misionera de esta Iglesia de la que nos sentimos gozosos de formar parte.*

*Los Claretianos queremos seguir comprometidos con la Iglesia colombiana, aportando el carisma que el señor nos dio a través de nuestro*

*Fundador. Son muchas las vidas de hermanos nuestros entregadas por la evangelización de este pueblo.*

*Que el Señor le bendiga y le haga instrumento de su bendición para el Pueblo de Dios que vive en esa querida Arquidiócesis de Medellín.*

*Espero poder saludarle en alguna ocasión cercana y agradecerle personalmente su generosa dedicación al ministerio que la Iglesia le confió. No olvide rezar por quienes estamos al servicio de la Congregación. Yo, ciertamente, lo necesito.*

*Un abrazo fraterno,  
P. Josep M. Abella, cmf, Superior General.”*



---

# **PRIMERA PARTE**

## **EL PENSAMIENTO**







---

# **1. EL TEÓLOGO**



---

## **1.1 EL ACTO DE FE**



---

**E**l acto de Fe es sin duda el punto de partida de toda reflexión teológica; esto lo tenía muy presente el joven religioso Jorge Iván, quien en el estudio teológico, dos años antes de su ordenación presbiteral, en pleno debate filosófico del existencialismo entabla una discusión de corte apologética con dicha corriente, para afirmar con firmeza la existencia de Dios.

En el desarrollo de esta discusión acude a los argumentos clásicos de la teología para confrontar el antropocentrismo que estaba conduciendo al “antiteísmo”, debate que por lo demás se vinculaba a las corrientes teológicas contemporáneas y posteriores sobre la Muerte de Dios. Su persuasión no tenía grietas, pues como lo afirma en este texto, *“Estamos firmemente convencidos de que la Teología aún tiene mucho que decir al espíritu del hombre. Deber esencial del teólogo es ofrecer y actualizar la novedad perenne de la Revelación. Sin olvidar lo intangible del dogma, debe tener en cuenta la urgencia vital de sus resoluciones, según las diversas fases históricas del pensamiento que le toquen en suerte vivir”*. Su ímpetu apologético se irá madurando con sus estudios posteriores en pleno desarrollo del Concilio Vaticano II, hasta llegar a comprender, con los años, que ese *a priori* se experimenta, en cuanto teofanía, en cada rostro concreto, como lo vivió en su pastoreo entre los pueblos indígenas y afrocolombianos de Chocó.

## PROBLEMAS ACTUALES DEL ACTO DE FE<sup>7</sup>

### INTRODUCCIÓN

**E**n la visión y perspectiva actual de las cosas, solo el hombre goza de una proyección eterna. Revalorizado con la sangre de la Víctima infinita, Jesucristo, su existencia adquiere sentido y plenitud en la visión del padre, por el hijo, en el Espíritu Santo.

El hombre que aparentemente se consume en el espacio y en el tiempo, subsiste y subsistirá a pesar de las catástrofes finales, porque su ser y su centro de gravitación está más allá de los espacios y es intemporal. Su trascendencia es constante, con tensión esencial, de tal suerte, que los tiempos y las modas del espíritu jamás podrán aflojar y substraer la dependencia de este “ser participado”, de su fuente única de participación, Dios.

La tragedia humana radica precisamente en la *voluntad* de negación de esta dependencia ontológica, y en la pretensión de inventar otro centro, otra razón de ser. Así, el acto de fe, que en su simplicidad esencial no es otra cosa que el reconocimiento de la autoridad de Dios y la adhesión personal a su palabra revelada, ha llegado a convertirse en *problema* por esta “terrible” libertad humana.

La fe ciertamente es un don de Dios. Pero a la vez implica una adhesión *libre del hombre* a la Divinidad, un acto condicionado, pudiéramos decir, y enraizado en una decisión por demás comprometedora. En el acto de fe el hombre se juega el ser entero, Y jugar con el ser no es nada leve. De aquí que el problema de la Fe, tanto en su estructura lógica como psicológica, encarna una seriedad externa, agudizada hoy por una filosofía o modos de pensar completamente nuevos, y

7 Jorge Iván Castaño Rubio , escrito del 7 de septiembre de 1959 en Manizales.

cuya justa valoración debe estudiarse para fijar una posición humana teológica, clara, nítida, y en cuanto se pueda trasparente a sí misma.

Estamos firmemente convencidos de que la Teología aún tiene mucho que decir al espíritu del hombre. Deber esencial del teólogo es ofrecer y actualizar la novedad perenne de la Revelación. Sin olvidar lo intangible del dogma, debe tener en cuenta la urgencia vital de sus resoluciones, según las diversas fases históricas del pensamiento que le toquen en suerte vivir

- ¿Es cierto que la mentalidad humana ha evolucionado y formado un nuevo concepto acerca del acto de Fe?
- ¿La Teología puede resolver los problemas que origina esta nueva concepción?
  - En caso afirmativo, ¿cuál sería la genuina posición del teólogo? ¿cuál su actitud ante las perspectivas novedosas del problema? Estas interrogaciones ambientan el presente trabajo, y en cierto modo lo especifican.

## **ESTADO DE LA CUESTIÓN**

El Sujeto del acto de fe es el hombre. Y no precisamente el hombre como concepto abstracto, en completa ruptura con la realidad concreta y viva, sino el hombre como ser inteligente y libre, encarnado en un cuerpo, cuya íntima conciencia de existir en la historia, es decir, de ser en el mundo, rodeado de objetos, y en cierto modo medido por el tiempo, ha llegado a perfilarse con caracteres decisivos en el pensar contemporáneo.

El acto de fe no escapa a esta relatividad forzosa del hombre con su ambiente y momento histórico. Aunque el contenido de ese acto siempre permanezca uno e indivisible- esto es incuestionable- su concepto en cambio es diverso y múltiple, según sean los modos de enfocar y captar esa realidad única de la fe.

Todo depende del avance o retroceso de los métodos, de las preocupaciones de moda y de las posiciones fijadas por los espíritus más inquietos e independientes, cuyas modestas aspiraciones son las de fundar nuevos sistemas, panaceas del entendimiento que lo expliquen y resuelvan todo. A través de toda situación humana difícil, paradójica, y que muchas veces podríamos reducirla a simples negaciones o afirmaciones sin sentido, la fe, en íntima relación con el hombre, va adquiriendo modalidades propias y descubriendo, mediante una adaptación bien entendida, su gran riqueza conceptual.

Digamos, pues, que también el acto de fe tiene su historia. No una historia impersonal, anónima, sino cálida y llena de riesgos como la historia humana en la cual se encarna dándole sentido y realizando plenamente su divina aventura. El estudio pormenorizado de las vicisitudes y luchas del acto de fe a través de los siglos sería una aportación científica de valor incalculable. Revelaría conceptos originales unos, olvidados otros, todo dignos de tenerse en cuenta en nuestro mundo actual. (Esta empresa está por encima de nuestras facultades.) Sólo vamos a fijarnos brevemente en el acto de fe de los primeros siglos y edad media, sirviéndonos como de fondo de contraste para el estudio global del acto de fe en este mundo que nos ha tocado vivir ahora, y que está ahí, frente a nosotros exigiéndonos una solución orientadora.

### **A) El acto de fe en los primeros siglos y Edad Media.**

Después de veinte siglos de existencia cristiana, de madurez en la expresión dogmática y de progresivo avance en el mundo espiritual, la fe de los primeros siglos continúa siendo un hecho excepcional, único y auténtico. A cualquier investigador sorprende la autenticidad profunda de aquéllos hombres en su acto de fe, acto cuyo convencimiento y veracidad en la adhesión personal iba ya confirmada con la aceptación implícita de un fin doloroso y cierto.

Crear para los primeros cristianos era cuestión de vida o muerte en su sentido más trágico y real. Era afrontar las exigencias últimas de una religión, si se quiere incipiente y débil en su aspecto interno, pero ya con sus dilemas ineludibles, intransigentes y severos, aún para los espíritus más fuertes. Basta leer las Actas Martiriales (1) para darnos perfecta cuenta del ambiente duro y sangriento en el que tenían que moverse los creyentes. Perspectivas de calumnias, de persecuciones y de muerte mantenían la fe de aquéllos siglos en plena acción y en pleno drama. La fe era una auténtica experiencia vital.

Crear, pues, era vivir, y vivir intensamente. El problema principal se centraba en la inquietud del alma que en medio de la lucha tenía que salvar su vida, es decir, su fe. Debía valorizar sin más su creencia y definirse mediante un acto personal, libre y desde todo punto de vista comprometedor.

Así y todo, a pesar de su gran riqueza vital e íntimo contacto con los hechos -contacto que hoy debe destacarse y defenderse a toda costa- el acto de fe de aquéllos primeros tiempos no era perfecto en su aspecto integral, en cuanto carecían de una explicación y expresividad acabada de los misterios profundos



por los cuales se moría. Sobraba ciertamente heroísmo y audacia en el acto personal, pero faltaba la fórmula densa y exacta que perennizara en la inteligencia los grandes conceptos cristianos.

La necesidad de una justificación racional del acto de fe surgió ya desde los primeros años de persecuciones, cuando los cristianos eran llevados a los tribunales y sometidos a largos interrogatorios. Ante esta necesidad oficial e infames calumnias de que eran víctimas, aparecieron los primeros ensayos apologeticos y primeras exposiciones racionales de indudable valor doctrinal. (2)

No obstante, para que la *pistis* o conocimiento cristiano logre cristalizarse sólidamente ante la filosofía griega, es decir, para que la fe cristiana adquiriera el valor y consistencia de verdadera “sapiencia”, haya que esperar hasta la Edad Media donde el genio escolástico graba en piedra inmovible la ciencia de la fe.

La edad Media es un jalón importante en la historia. Punto de llegada, y punto de partida. Todo el esfuerzo intelectual de siglos anteriores, aun partiendo desde Platón y Aristóteles, pasando por San Agustín, queda sintetizado y comentado en las “summas”. La fe, que propiamente no tiene su sistema porque su riqueza vital es reacia a toda catalogación estática, halla el suyo propio, el que más se adapta a su fin y contenido. El mundo aparece como una “Respublica Christiana”. Se vive en una atmósfera densa de fe. Lo sobrenatural constituye para aquéllos espíritus el pan de cada día. La religiosidad de la Edad Media es un hecho innegable.

Crear en este ambiente es tan lógico y natural como el respirar. Por tanto en la Edad Media no tiene sentido plantear el acto de fe como problema. A. Dondeyne observa que “pour l’homme du Moyen- Age, la foi ne faisait pas problème; elle apparaissait á sa conscience comme la chose la plus naturell du monde” (3)

Esto tiene sus razones:

Para el hombre medioeval el concepto de la vida es netamente comunitario. Tanto en el fuero externo como interno, aparece dominado por ese espíritu gregario de cofradías y hermandades, en donde el individuo es sólo parte anónima de un todo, para el cual y a través del cual existe.

La Iglesia es el organismo principal y predominante en la Edad Media. Todo el mundo se siente ligado a Ella con un vínculo total y único. Basta nacer para

pertenecer a su grey escogida y quedar bajo su dominio y positivo influjo. El hombre intelectual no escapa a esta dependencia estricta, porque su bagaje científico, cultural y riqueza filosófica todo lo recibe siempre de la Iglesia y a través de Ella. Tanto su educación como convicciones religiosas y certeza definitiva dependen del Magisterio Eclesiástico, de cuyo valor jamás se le ocurre dudar. Esta sencillez de espíritu, sin ningún obstáculo o complicaciones mayores en cuanto al creer mismo, junto con una buena dosis de ingenuidad ambiental, contribuyen a convertir el acto de fe en una “creencia” de carácter social, orgánica y en plena actividad si se quiere, pero siempre comunitaria.

Roger Aubert, insigne investigador y especialista en estos asuntos, a quien hemos consultado repetidas veces para la orientación de este trabajo, no duda en afirmar que el acto de fe es “in qualche modo come connaturale a questi cristiani: gli individui inseriti nella chiesa non devono riconquistare, ciascuno per proprio conto, ciò che la comunità di cui fanno parte mette spontaneamente a loro disposizione”. (4) Y añade: “Tale modo di vedere si ripercuote sulla maniera di giustificare il carattere ragionevole dell’atto di fede... E la fede bene sociale, é pure concepita come un tesoro stabile, permanente, acquisito una volta per tutte. Le generazioni attuali non devono far altro che coltivarla e farla fruttificare.

La fede é stata generata nell’organismo ecclesiástico nei primi secoli del cristianesimo; allora si dovette lavorare a dimostrarne l’origine divina, a convincere gli infedeli e a soddisfare le loro legittime esigenze di giustificazione razionale”.

## **B) El acto de Fe en la época actual.**

Bien sabemos que la vida es movimiento. Y a través de ese movimiento las cosas toman un cariz diverso, y a veces completamente distinto; avanzan así formando antítesis (según proceso hegeliano) constituyendo las nuevas tesis de la historia.

Hoy el concepto del acto de Fe es diverso, y un problema de matices propios y profundos surge en la mentalidad de nuestro hombre del siglo XX. La explicación y génesis de esta crisis podríamos hallarla en los fines de la misma Edad Media, sirviéndonos como punto de referencia los conceptos antes expuestos.

El “Orbis Catholicus” no conserva su unidad. A partir del siglo XIV se principia a perder la conciencia de comunidad. El individuo antes inmerso en la Iglesia y

saturado de fe, olvida poco a poco su carácter de miembro, y no se contenta ya con ser parte de un Cuerpo Místico, a través del cual ha recibido toda su vitalidad potente.

En este desprecio o evolución inicial hace su aparición un nominalismo absurdo, que junto con un humanismo mal entendido, echan a perder el concepto sobrenatural de la vida y originan posiciones y circunstancias en que el acto de fe ya no aparece tan lógica. Desde entonces para acá se inventan sistemas tras sistemas, y todos fracasan en la explicación de realidades ínfimas y elementales de la fe.

Tendencias totalmente contrarias al pensar medioeval, es decir, tendencias personalistas de un marcado subjetivismo, radicalmente libre y angustioso, surgen en el quehacer filosófico y religioso contemporáneo, creando una problemática de caracteres nuevos y nuevas exigencias. Estas exigencias quedarían expresadas en concreto por las urgentes peticiones que se han formulado a la filosofía en los últimos años.

“Negativamente se le ha pedido, -escribe el profesos M. F.Sciacca-. que salga del racionalismo de tipo cartesiano y también de tipo Kantiano, del naturalismo y del mecanicismo de la vieja concepción científica, de las categorías o ideas o formas que todo lo encuadran pacíficamente, objetivamente y por tanto impersonal y abstractamente.

Positivamente, se le ha pedido que responda a los problemas del hombre de carne y hueso y no de la razón genérica y abstracta; que debe resignarse a entrar de nuevo en las esferas de los hechos espirituales renunciando a su rango de tribunal supremo que dicta sentencias inapelables; que afronte el problema del ser -no del ser universal, categoría abstracta, sino del ser existencial- antes que el del conocimiento, esto es, que anteponga la exigencia óntica a la lógica, liberándose así del ya secular prejuicio gnosceológico: no es el pensamiento el que incluye al ser, sino el ser quien incluye al pensamiento; que restaure los problemas de orden metafísico, que las múltiples y agresivas corrientes intuicionistas e historicistas han creído y creen haber sepultado para siempre, y sobre todo los problemas moral y religioso; pero que los restaure con espíritu nuevo, como problemas íntimos, nuestros, personales, interiores, que hay que resolver por tanto no con el viejo prontuario de fórmulas y esquemas, sino como problemas de vida vivida, de los cuales tenemos certeza inmediata y subjetiva, más bien que verdad mediata, impersonal, objetiva: no como problemas que permanecen

inmóviles en frente, sino como problemas que viven, vida de nuestra alma, dentro de nosotros mismos”. (5)

Como se ve, todo aquí es personalista. Nada de problemas cosmológicos o naturalistas; eso ya pasó, o mejor, vendrá después. Hoy el hombre se constituye así mismo como el problema número uno por excelencia, e invoca desde dentro, desde el subsuelo de su yo personal, la explicación o solución de sí mismo, el sentido de su existir.

Esta invocación o búsqueda de la persona humana para comprenderse a sí misma constituye la búsqueda e invocación implícita de la presencia de Dios, término necesario e irreductible de toda seria investigación. El problema intelectual contemporáneo adquiere entonces, en su doble corriente, un aspecto teológico; tanto en la corriente mundana o inmanentista en la cual el ser se cierra sobre sí mismo en círculo vicioso, como en la corriente espiritualista y trascendente, en donde se defiende y queda establecida la apertura del ser al Infinito. Como se verá un poco más adelante, la presencia de Dios en ambos casos juega un papel decisivo. Por tanto, el acto de fe está ahí en la raíz misma de la situación del problema que el hombre se ha planteado a comprenderse así mismo.

En consecuencia, y resumiendo, el acto de fe no debe estudiarse hoy desde un plano social, como en la Edad Media, sino desde el individual, conforme a las modificaciones del pensamiento actual. Nuestros teólogos -como observa R. Aubert- “Hanno fatto un grande sforzo per adattasi a questa nuova mentalità”. (6)

Esfuerzo, comentamos nosotros, necesario y digno de toda loa, ya que el acto de fe como acto personal (fe individual) es perfectamente admisible, descartando naturalmente las posibles exageraciones. En un hecho evidente que el hombre debe tener conciencia de sus actos, máxime aquellos que comprometen y arriesgan su personalidad, como responsable que es su propio destino. Los estudios últimamente aparecidos, con raras excepciones, son favorables en este sentido. Todos quieren teologizar los conceptos nuevos aprovechando su riqueza expresiva para presentar y actualizar verdades dogmáticas. A esta corriente de sana innovación nos adherimos. Pero interesados como estamos (7) en la clarificación de una situación humana, compleja hoy por sus especiales circunstancias que la acompañan, dejemos para más adelante el influjo y repercusiones de esta nueva mentalidad en la Teología tradicional. Pasemos al análisis más detallado del individuo mismo y fijemos el puesto que el acto de fe ocupa en sus personales concepciones y exigencias.

### C) **Análisis y Planteamiento del Problema**

“Comparée aux périodes passées, la crise que la foi subit au XXe siècle est plus générale et plus radicale” –no duda en afirmar A. Dondeyne, y explica:

“Plus générale parce que, beaucoup plus qu’ autrefois, elle atteint des couches plus larges du peuple; plus radicale parce qu’ elle touche á la racine même de la foi en mettant en question la signification même de la foi. II y va, de plus en plus, d’ un “to be or not to be”. Ce qui, pour l’ homme moderne, devient un problème, ce n’ est pas tellement un point particulier de la Foi, c’ est plutôt le sens même de la Foi, le surnaturel lui-même, le caractère divin du christianisme, en un mot l’ essence de notre religion”.(8)

Es decir, que hay una negación total, profunda, un *crescendo* de afirmaciones increíbles que atacan los fundamentos de toda Religión natural y positiva, y por consiguiente la posibilidad misma de la creencia religiosa.

**a) Origen de esta negatividad en la posición personalis actual**, propio del individualismo contemporáneo es el empeño en construir un sistema y darse una solución partiendo desde la nada; se precisa de estar desligado de un pasado bárbaro y libre de prejuicios antaño tenidos como principios indiscutibles. Su conciencia pretende reorganizar desde dentro, es decir sí mismo, las verdades positivas o negativas en las cuales ha de fundamentar y estructurar su vida, propia y personal.

De hecho, cuáles han sido las verdades que han podido resistir a esta crítica radical y constituido el nuevo pan de la mente y de la vida? –Estas verdades, si así podemos llamarlas, han sido las más pobres y las menos aptas para dar sentido al hombre. Generalmente se ha rechazado la idea de Dios. El Absoluto puro queda ya descartado en la posición del individuo al creerse “sin padre y sin madre”, completamente libre y desarraigado, sólo, en un universo nada. En este orgulloso individualismo, fuertemente influenciado por otras corrientes no menos equivocadas, el elemento sobrenatural no se cuenta para nada. Ipso facto queda descartada una Revelación sobrenatural a la cual habría que aceptar mediante un acto de fe.

Situados, pues, en esta conciencia contemporánea, en donde toda posible solución es visada y criticada en su raíz, creemos que el acto de fe no debe plantearse como una cuestión de hecho; (9) a saber: ¿Se ha manifestado Dios verdaderamente en

nuestro mundo y propuesto algunas verdades que debemos creer? O bien: ¿La Sagrada Biblia contiene el resumen auténtico de esa manifestación divina?

Estas formulas no son válidas porque ahora se discute el hecho a priori, esto es, la posibilidad misma. Se combate aún la idea de Dios, su existencia, como también la posibilidad de su intervención en el mundo; es decir, que se discute con el mayor desplante los presupuestos que en el medioevo, tanto católicos como judíos y musulmanes estaban acordes en admitir: la existencia y providencia de un Dios que gobierna el mundo, la dependencia del hombre de ese Ser supremo y la religión que fundan dichas relaciones.

Si vamos al fondo, el problema del acto de fe está en aceptación o no de lo sobrenatural, como indicaba A Dondeyne en el acto en el texto antes citado. Antes de admitir la idea de la creencia en la palabra de Dios y de ponernos a investigar esta palabra, es necesario tener antes una “fede prima della fede” según expresión del P. Gardeil, O.P. una fe anterior a la fe, en la que estuviésemos ya dispuestos en total apertura y plena sumisión, a recibir de un Absoluto el don gratuito y personal de su Revelación.

Mediante esta “apertura del ser”, empleando una acertada expresión de Heidegger, el hombre individuo admitiría una trascendencia que esencialmente le repugna y va en contra de su posición radical; le pondría frente al Absoluto, totalmente dependiente de un Ser trascendente y personal con relación al mundo, y en fin de cuentas, frente a la posibilidad misma de ser iluminado por Dios mediante una revelación, de aceptar así mismo ideas que su entendimiento no ha elaborado y que traen, por su origen divino, un valor absoluto. Todo así quedaría salvado. Pero como ya lo indicamos, el exagerado valor de la persona niega la misma hipótesis.

**b) El Antiteísmo, límite de toda negación.** Una rápida mirada descubriría en estas negaciones el clásico ateísmo de otros siglos. Pero hoy se ha inventado algo peor, y se llama antiteísmo. El rehusamiento de Dios es para los modernos una opción o postura anterior a toda seria investigación. Es un avance más en la apostasia de lo sobrenatural.

Charles Moeller, en los dos primeros volúmenes de su obra: “Littérature du XXe siècle et Christianisme” (Editions Casterman, Paris et Tournai), alude repetidamente a este nuevo aspecto y lo pone como constante y distintivo de los pensadores incrédulos actuales. “Esta distinción -dice el Padre Moeller- ha sido

explicada por Gabriel Marcel en los términos siguientes: el ateísmo se formula poco más o menos así: no hay ninguna razón para pensar que Dios existe. El antiteísmo, por el contrario, afirma: no puede pretenderse que Dios exista. El antiteísmo y el ateísmo se mezclan con frecuencia como en Sartre y en Camus. Sartre, por ejemplo, razona así: Es preciso que Dios no exista (antiteísmo); felizmente, podemos estar seguros de que no existe (ateísmo). Hay aquí, por consiguiente, un círculo vicioso". (10)

La negación termina en negación y engendra en su círculo "el absurdo", lo desrazonable de la vida". En definitiva Dios no existe, porque no puede existir, ni es necesario que exista.

Expliquémonos:

Si se rehúsa de antemano a Dios, y por tanto se descarta ya la adecuada explicación y único sentido del hombre, es porque se estima más noble el vivir sin sentido alguno. Creer es cobardía y debilidad de espíritu; refugiarse es pecar contra la vida. "Porque, si hay un pecado contra la vida -dice Albert Camus, Premio Nóbel /57-, no es quizá tanto desesperar de ella como esperar otra vida, e incluso hurtarse a la implacable grandeza de ésta... Porque la esperanza (como la fe), al contrario de lo que se cree, equivale a la resignación, y vivir no es resignarse. (11)

Vivir, pues, es mantenerse en plena lucidez de espíritu, afrontar con coraje individual la existencia, sabiendo que todo principia y todo acaba sin sentido. La muerte misma, no es más que el telón de fondo oscuro sobre el que se destaca mejor, embelesadores y radiantes, los instantes fugitivos de la vida. "El amor fati - comenta Moeller- la atención lúcida del hombre a la muerte, a su propia muerte, y a esa muerte retardada que es el ciclo del eterno retorno, tal es el único valor digno de ser vivido. Sólo entonces la estatura del hombre puede erguirse en toda su belleza, la belleza de un ser joven y regio, prometido a la muerte en un mundo de muerte". (12)

No debe admitirse, en suma, ninguna solución de trascendencia, ni creerse en otra cosa fuera de la realidad terrestre, porque hay más honradez en vivir sabiendo que la vida no tiene sentido, que tratar de darle uno: "Saber mantenerse en esta arista vertiginosa, hé aquí la honradez"( A. Camus en "Le My the de Sisyphé"). (13)

Estas son las consecuencias del antiteísmo. Paradojas terribles, explotadas hasta el extremo en las obras de André Gide y J.-P. Sartre. En este último el antiteísmo desemboca en la angustia y repugnante “náusea”. En ambos las razones y exposición sistemática de las ideas llega a veces a un verdadero simplismo, en oposición abierta a la seriedad y profundidad de un Blondel, de un Bergson o de un Gabriel Marcel.

***c) Inmanencia y Trascendencia, dos posiciones últimas.***

El resentimiento y definitiva hostilidad que acabamos de indicar contra el concepto sobrenatural de Dios, marca una temperatura crítica alrededor de la cual debería plantearse el problema en cuestión, a saber: ¿Cómo aparece el acto de fe en la mentalidad actual?

Pero el antiteísmo sólo no constituye la visión completa de la tendencia actual, ni aporta los suficientes elementos para definirla. En general el antiteísmo es el principio y término casi obligado de una visión demasiado personalista de la vida, de una concepción exagerada de la dignidad y libertad humana, bajo cuyo amparo cada cual quiere darse el propio destino y significado; “crearse de nuevo”, como ingenuamente se dice, y tender, mediante una existencia propia, autónoma, hacia lo que no es aún: nosotros mismos en proyecto. (14)

Sin embargo, aún partiendo de este “retorno apasionado al yo” singular y concreto, que se estaba disolviendo en un “juego de conceptos universales” -según expresión de Kierkegaard- podemos muy bien esquivar el duro antiteísmo-, y llegar al feliz término, al hallazgo de un sentido y de una presencia trascendente en nuestro ser. ¿Cómo se comprende esto?

Hay- que tener en cuenta que la corriente subjetivista en que nos hemos situado desde el principio, no es otra cosa que la corriente existencial, tan traída y llevada por el filosofar contemporáneo, tan pésimamente estudiada y enfocada por autores rigoristas y despistados, tan enaltecida por unos, como denigrada por otros. Esto ha creado un clima antagónico de pareceres, que hace difícil justiprecisar el auténtico valor de su contenido filosóficos, y más difícil aún el esquematizarlo en una definición escolástica. Porque el existencialismo, más que un sistema, es un conjunto de tendencias que tienen como denominador común y punto de partida “el yo existente”, el yo condicionado a unas circunstancias individuales y a la vez desgarradoras, en las que sobrevivirá o perecerá, según se objetiven o no los valores ocultos en la condición humana.



Según Ch. Moeller, “una manera de resumir el existencialismo sería ésta: mientras que el pensamiento tradicional se interesa por la “naturaleza humana”, el existencialismo no se preocupa sino de la condición humana. El vocablo, lanzado por Malraux en su célebre novela de 1935, (“La Condición Humaine”. Edt. definitiva, Gallimard- 1944) subraya el lado trágico de la vida humana. Enfrentando necesariamente con una serie de “obstáculos”, de los cuales el principal es la “encarnación en un cuerpo”, el hombre, debe convertir estos obstáculos en “valores”. Hasta aquí todos los existencialistas están de acuerdo. La divergencia comienza en seguida, cuando unos afirman que, a través de ciertos “obstáculos”, nos llaman valores “objetivos” (Marcel) o se nos desvelan “cifras” trascendentes (Jaspers), mientras que otros pretenden que todos los “obstáculos” “son contingentes, relativos, y que, por ello, el hombre está prisionero en el mundo terrestre (Sartre, Merlau- Ponty)”. (15)

Empleando una terminología más amplia y comprensible, podríamos precisar los intentos de hallar una explicación de la “situación” personal humana en dos grupos bien definidos:

- 1º- Los que terminan en una trascendencia real y absoluta, y
- 2º Los nihilistas, que se cierran sobre sí mismo, en un antiteísmo diabólico y absurdo. Inmanencia, dicen, no trascendencia. (16)

Como lo hemos insinuado antes, el acto de fe para éstos últimos no existe ni “puede existir. Creer carece de sentido; y carece de sentido porque falta el objeto fundamental de la creencia, Dios. En este plano es, pues, difícil salvar el más pequeño concepto de religiosidad, y por tanto de fe, de sumisión humilde, a morosa y total a un Ser superior.

En cuanto a los primeros, y en general cuantos admiten alguna trascendencia en la búsqueda humana- vgr. Kierkegaard y neoespiritualistas francesas (17), el acto de fe tienen un contenido riquísimo, y es concebido y afrontado como un haz de posibilidades vitales y exigencias de hondo sentido teológico, aunque no siempre se guarden intactos los principios de un recto filosofar.

Para éstos el acto de fe es un acto que arriesga y pone en juego al hombre entero: inteligencia, corazón y voluntad. Es decir, un acto de adhesión de toda la persona humana a un objeto, que en sí, es también personal, La adhesión de la persona humana es por lo mismo concreta; no un asentamiento abstracto de la

inteligencia, sino un “sí” del hombre en cuanto tal, incomunicable, como único responsable del mismo.

Hay que tener en cuenta que esta adhesión personal de la fe, no obstante la sinceridad del acto, es un salto, no un término razonable. La causa la encontramos en el “irracionalismo” sistemático que caracteriza toda esta corriente individualista, como lo veremos más adelante. Además, la fe y la razón no sólo se diferencian, sino que se oponen por naturaleza. La fe es lo oscuro, lo indemostrable, dicen. Para aceptarla hay que despreciar y rechazar a la razón, pisoterarla...

Esta difícil accesión sólo es posible mediante el ejercicio de la libertad individual que da la lucidez y coraje, y que, en última instancia, define la situación del hombre ante el Infinito Dios, captado más por intuición y sentimiento, que por un conocimiento real y objetivo.

Como observa el Pfr. L. Verga (18), se puede decir que la falla principal de todas estas concepciones, no es tanto religiosa como filosófica. La reacción contra el idealismo trae consigo un nuevo planteamiento del problema crítico por excelencia, el problema gnoseológico. Buena dosis de fideísmo se amalgama con fenomenología e intuicionismo, para formar ese acto “cordis” de la fe, no el acto “mentis” de la doctrina tradicional.

## **POSICIÓN TEOLÓGICA**

Antes de toda crítica, necesario y oportuno será recordar brevemente la doctrina católica acerca del acto de fe.

Dice Santo Tomás que la fe “cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum, actus autem fidei est credere. (19)

“Ipsam autem credere -dice en otra parte- est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam. (20)

Podríamos, pues, decir que el acto de fe es racional en cuanto acto formal del entendimiento, libre en cuanto cae bajo el imperio de la voluntad, y finalmente, sobrenatural, porque la gracia divina es la que fundamenta y posibilita todo el proceso del acto de fe. Estos tres aspectos son esenciales y condensan toda la doctrina de la Iglesia, de los Padres y de la tradición. Estas tres notas son como

el substrato del ingente magisterio eclesiástico, de las encíclicas y numerosos Concilios, y las que nos darán la visión del acto de fe como totalidad única y completa.

### **A) El acto de Fe: Acto Sobrenatural (Dz. 1789-813)**

“*Gratis enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis: Dei enim donum est*”-ha escrito San Pablo-(21). Y comenta S. Juan Crisóstomo: “*Nec fides quidem est ex nobis; nam si non venisset, si non vocasset, quomodo potuissemus credere?... Quare fidei non nostrum, sed Dei...* (22)

Si la fe es sobrenatural, es precisamente por esto, porque ha venido de lo alto, gratuitamente; no sólo como una llamada potente y soberana dirigida a la turbamulta, sino que ha concretado y encarnado en una persona adorable como objeto de creencia, ¡Jesucristo! La fe bajo este aspecto es la irrupción de Dios en nosotros mismos, la toma de posesión de lo que ya le pertenece.

Dios se nos ha adelantado en esta invasión de nuestro “yo”, de manera que no somos propiamente nosotros los que salimos a su encuentro, es Él quien ya nos está esperando y bloqueando con su infinita paciencia nuestra fortaleza interior. Dios está en nuestra alma y llama...

La presencia de Dios en este llamamiento es uno de los elementos esenciales del acto de fe más descuidado en las modernas filosofías, y uno de los que más se oponen al llamado “humanismo” contemporáneo. Porque si quiere hallar su destino y finalidad en plena lucidez de espíritu, es evidente que el elemento sobrenatural debe descartarse como elemento extraño y como algo que se opone abiertamente al coraje de vivir sólo frente a la vida, vacía y absurda. Para J.P. Sartre, el creyente es el “hombre que se aferra a Dios”, a los valores “objetivos”, para eximirse de asumir lealmente la soledad del hombre enfrentado a un universo de nada. El pensamiento sartriano es, sin duda alguna, el que más brutalmente rechaza toda intervención de la gracia en el mundo libre del hombre.

Pero no sólo él ha formulado las negaciones más radicales sobre la gracia. (23) También Albert Camús ha planteado explícitamente la cuestión. “Cómo vivir sin la gracia, es el problema que domina el siglo XX” ha escrito en su libro “L'homme révolté. (24) Antes, en su famosa novela “La Peste” (1947) había afirmado por boca de su personaje Tarrou: “¿Puede uno ser santo sin Dios?, es el único problema concreto que me interesa actualmente”.

He aquí la santidad atea. La pretensión de ser salvos por un poder netamente humano es manifiesta. A este antropocentrismo total y cerrado hay que oponer un teocentrismo que salva y sitúa en su punto a la tan traída y llevada dignidad humana. Desde este ángulo de vista sobrenatural el acto de fe pierde ese carácter de claudicación boba ante la dura realidad de la vida, y se convierte en la aceptación amorosa de un Dios que se da real y personalmente al hombre con sus especiales exigencias y riesgos.

Esto hay que tenerlo muy en cuenta. El Dios de la fe cristiana no es el frío Ens a se de la filosofía clásica, sino el Ser Revelado, que un día apareció entre los hombres con un mensaje personal de amor. La distinción se recalcó mucho en Alemania bajo el influjo especial de Max Scheler- (25), y ha sido explotada con acierto por algunos teólogos eminentes. Citemos entre otros a Romano Guardini, quien enfoca el acto de fe no como una cuestión abstracta, sino como una relación y búsqueda humana personal a la que sigue un encontrarse frente en la penumbra luminosa de la fe (26)

Esto, propiamente, no es nada nuevo, en la Sagrada Escritura encontramos a Abraham, prototipo del creyente, y a muchos otros personajes bíblicos cuya fe viva, como entrega personal, tiene mucho que enseñar a la fe muerta de nuestros hombres, fe histórica de simple herencia. Podemos, pues, concluir con R. Aubert que “In realtà, la rivelazione si presenta nella Bibbia in una maniera molto meno nozionale e molto piú personales: essa é soprattutto la manifestazione di Dio stesso, il quale, attraverso una storia sacra, culminante nella morte e risurrezione di Cristo., ci fa intravedere il misterio del duo amore”(27)

Podemos así mismo concluir, que en definitiva no se cree en algo, sino en Alguien, y ese Alguien no es otro que el Dios vivo, el Dios que ha fijado su tienda entre nosotros, según expresión del Evangelista San Juan (I,14) y el que lleva toda la iniciativa en esta búsqueda angustiosa del hombre por hallar un sentido a su existir.

## **B) El Acto de Fe: Acto libre (Dz. 1791-1814)**

El hombre, para entenderse a sí mismo, tiene que situarse en la fe, es decir, frente al misterio divino. Tiene que dejarse invadir y corresponder al amor, porque esta invasión y esta respuesta en la fe son condiciones esenciales para alcanzar el mundo verdaderamente trascendente, el mundo sobrenatural. Pero tanto la invasión como la respuesta a la llamada divina nunca llegarán a realizarse si el

hombre no “quiere” contestar, si “libremente” no se abre a la presencia íntima y a la vez trascendente de Dios. Aquí entra un nuevo elemento, rico en contenido, pero que se ha vuelto peligroso y hasta sospechoso por el abuso descarado que de él se ha hecho: la libertad. ¿Qué significa la libertad? – Puede decir mucho y puede no decir nada. Que el acto de fe tenga que ser libre es un hecho evidente, dada la claridad en este punto del magisterio eclesiástico y tradición apostólica, y sobre todo si se tiene en cuenta por un lado la naturaleza de la fe, y por otro la naturaleza misma del entendimiento del hombre, el cual “*ex naturasua, non determinatur ad unum nisi per evidentiam intrinsecam*”-como dicen los escolásticos. (28)

Lo que no aparece tan claro es el abuso que de esta propiedad se ha hecho y las increíbles consecuencias a que se han llegado, tanto en el campo abstracto como en el campo práctico. La libertad ciertamente es una prerrogativa humana, y si se quiere una verdadera potencia. Recocerla es lícito, y en cierto sentido es mucho mejor que negarla. “Yo la prefiero –dice Ch. Moeller- a los encadenamientos deterministas que poco pretendían segregar el vicio y la virtud como el azúcar y el vitriolo. Solo que el hombre no es un ser sin padre ni madre, ni desde el punto de vista de la carne, ni desde el punto de vista del espíritu. Si quiere proceder como si no tuviera, efectivamente, “padres”, no podrá menos de revelarse contra esta condición de “engendrado”, condición a la que no puede escapar más que de palabra. (29)

La libertad, como se pretende, no es un valor absoluto, ni el único sobre el cual deba erigirse la grandeza del hombre. Tienen sus límites precisos, más allá de los cuales la libertad pierde su sentido de valor y de posibilidad, para degenerar en verdadera bancarrota de la misma dignidad por la que se lucha y se habla tanto. La libertad radical y absoluta es un deseo prometeico que se paga caro en el mundo del espíritu; en su impotencia engendra ese resentimiento característico hoy del corazón y entendimiento humano frente a Dios y al mundo, resentimiento que al fin y al cabo se traduce en incredulidad apasionada, en antiteísmo.

En todo esto, es cierto, puede haber mala voluntad, odio declarado a lo sobrenatural, a la sujeción total a otro ser distinto de nosotros, extraño a nuestra autonomía que llaman sagrada, y todo en un fondo de orgullo y rebeldía obscena. Se tiene mala conciencia, repetimos. Pero cuál es su raíz? – No hay duda que existe un marcado infantilismo. Lejos de ser madurez de espíritu -que el hombre nunca llegará a poseer completamente- es su condición de menor de edad, de engendrado y de nacido, como se dijo antes, el que le alude profundamente y le subleva y empuja a reacciones contrarias.

El hombre siempre es un niño. Hijo de Dios e hijo de la tierra, está enraizado en una doble dependencia, obligatoria a su condición de ser creado. Busca entonces en sus travesuras sueños imposibles; pero en las trastadas también busca, desesperadamente, el regazo materno que perdona. Esta observación, anotada ampliamente por Thomas Mann y otros, da cierto fundamento para esperar una mejor comprensión de la libertad en la fe, su riqueza en cuanto condición y posibilidad humana de volver como hijos redivivos al seno del padre. No otra cosa es la fe como acto libre. Es el regreso voluntario y amoroso de la criatura a su Creador, del hijo a su Padre, del peregrino a su patria. Pero este regreso, no hay que olvidarlo, supone siempre el llamamiento de Dios (aspecto sobrenatural) que precisamente nos llama porque somos libres y porque quiere benignamente contar con nuestra cooperación en la obra de nuestra salvación eterna.

### **C) El acto de Fe: Acto Racional (Dz. 2145)**

En este apartado queremos decir simplemente que el acto de fe es razonable, es decir, que no es una adhesión ciega y sentimental, sin ningún contenido intelectual (fideísmo o irracionalismo), sino que existen fundamentos y principios claros sobre los cuales el hombre puede y debe apoyarse.

“Nullus credit aliquid, nisi prius cogitaverit ese credendum”. (30) Esta frase de San Agustín la viene a repetir casi igual en la Summa Santo Tomás: “Homo non crederet nisi videret ese credendum”. (31). Lo cual equivale a decir, usando términos paulinos, que la fe es un “obsequium rationale” (Rom.12,1), una adhesión fundada en motivos ciertos de credibilidad y que en última instancia nos remiten al testimonio mismo de Dios, sabio veraz.

El creer, en frase del Angélico, “immediate est actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum...” (32). Luego este “verum” tiene que constarnos de algún modo, de lo contrario el entendimiento permanecerá impasible, sin determinación alguna, o se creará sin contenido, sin objeto que mueva la potencia, simplemente por creer... Pero, ¿se puede dar acto de fe sin contenido?

Algunos pretenden, que lo que en definitiva interesa no es tanto qué se cree como el hecho de creer, y la seriedad y la intensidad que en ello se pone. Lo importante, entonces, sería la calidad, la fuerza y la profundidad del compromiso personal, porque los contenidos de la fe -dicen- cambian según la época y los pueblos, y según las disposiciones personales de cada uno y las circunstancias de su vida.

Lo esencial es el estado religioso del espíritu, la experiencia viva de un Absoluto en todas partes idénticos. (33)

Estas afirmaciones en conjunto tienen su brillo y sonoridad de novedades íntimas, y producen en la emotividad elemental de los hombres cierta simpatía, disimulado agrado. Ya hicimos notar al tratar de la sobrenaturalidad del acto, que la fe como tal recibe toda su riqueza y significado precisamente del objeto y término de la adhesión personal, Dios. El vocablo fe no designa una actitud religiosa común que pueda recibir los más diversos contenidos... no es una noción global donde puedan caber todos los sistemas. “ No, -dirá R. Guardini- ese vocablo designa un hecho único: la respuesta del hombre a Dios, que vino al mundo con Cristo”.

Por tanto el acto de fe sólo se comprenderá en función de su contenido. Y se entiende un contenido inmutable y eterno, al margen de toda relatividad humana. Esto hay que decirlo claro, aunque el aserto traiga nuevos problemas. Aquí hace su aparición el Dogma, macizo e intocable. En su presencia muchos contemporáneos se estremecen de temor y espanto. La exigencia de una adhesión definitiva del espíritu humano a una fórmula divina, y por lo mismo inmutable, no la pueden comprender y menos aceptar ciertas mentalidades libres e inquietas.

Crear en algo estable sería para éstos anquilosar el espíritu e imponer a la inteligencia una visión equivocada de las cosas y de la realidad misma que es siempre cambio, movimiento, devenir... Al agarrarnos a una verdad siempre igual y siempre valedera, congelaríamos mortalmente nuestros valores, ya que nuestro quehacer esencial es estar siempre en camino, sin ningún punto estable desligados de todo, ocupados solamente en el esfuerzo de crearnos y de proyectarnos fuera de nosotros mismo, no otra cosa es “ ex-sistere”... El problema tiene su malicia rebuscada. Podríamos concretarla como un ataque directo al concepto cristiano de revelación. La Revelación como algo divino, y por tanto inmutable, es una verdad que choca abiertamente con el relativismo trágico del humanismo actual. La verdad en cuanto estable, fosiliza; mata e incapacita al hombre para realizarse, y por tanto mata en él su esfuerzo y deber creador, su conciencia histórica, en suma, su auténtica grandeza humana.

Si queremos ser en la crítica sensatos, tenemos que reconocer cierta relatividad en la existencia humana. No todo son valores objetivos, estables. El hombre al ex-sistir va desarrollando virtualidades propias, actualizando potencias y

capacidades íncitas en su naturaleza, que al parecer como formas de existencia puede decirse que se va creando y se va formando a través de su hacer continuo. Pero esto que puede tolerarse de tejas abajo, como suele decirse, en un mundo natural, es inadmisibile en el plano sobrenatural y divino de la Revelación. La cuestión cambia totalmente de sentido, pues se desarrolla en un mundo diferente, en donde nosotros solos nada podemos. Falta proporción entre las facultades y el acto necesario para movernos en su ambiente. Aquí no podemos poner condiciones. Todo nos es dado como ayuda gratuita de lo alto, y debemos aceptarla tal como Dios lo quiere, es decir como verdad estable, eterna e inefable como su esencia. Con esto volvemos a lo mismo: el término de la fe es siempre Dios. "Fides non terminatur ad enuntiable, sed ad rem," (34) El Dogma, como tal, no constituye el objeto último de la fe, sino el medio para que el hombre alcance su objeto esto es, a Dios. Pero a Dios hay que llegar razonablemente como una verdad u objeto intelectual que se presenta con caracteres no intrínsecamente evidentes, pero sí con fundamentos ciertos de credibilidad (evidencia extrínseca).

Concluyamos: el acto de fe es razonable porque lleva contenido (verdad), y lleva contenido porque es un acto formal del entendimiento, y no una simple adhesión de la sensibilidad caprichosa y relativa. Estamos en un terreno muy serio para preferir el corazón al entendimiento. En la fe no se compromete una parte del hombre, no; es el ser entero quien queda sometido a una nueva realidad. Esto lo vamos a ver enseguida.

#### **D) Revisión y Síntesis Católica.**

El acto de fe es sobrenatural - libre - Racional. Esta trilogía condensa la doctrina de la Iglesia. Cualquier sistema, por rico, novedoso y sincero que parezca, debe poseer necesariamente estos tres elementos, signos distintivos de catolicidad y por tanto de verdad.

Una crítica debe emprenderse siempre dentro de este marco esencial. Pero es posible que ya desde el principio este marco no se presente en su dimensión exacta por un error de exposición y método. Afirmamos que la fe es libre-racional y sobrenatural en conceptos sucesivos, pero tenemos que separarlos luego si queremos captar y explicar el contenido de cada uno. Así lo hemos hecho. Esto pone en peligro sin duda alguna la unidad del acto y mutua implicación de los elementos.



Además – observa agudamente Ch Moeller. “Como se trata de tres polos, de los que, a primera vista, uno excluye al otro, pues su unidad es un misterio que en parte nos escapa, es siempre grande el peligro de aislar uno de estos elementos. O bien se insiste sobre la sobrenaturalidad de la fe: se dirá entonces que es una gracia que “cae” del cielo sobre unos, pero no sobre otros, y que, en ese caso, no se es responsable ni de tener fe ni de no tenerla; o bien se hará hincapié en su aspecto razonable: en ese caso caemos en el racionalismo de la *Aufklärung* (que ha repercutido sobre ciertos teólogos) o en los excesos de una apologética que desarrolla de tal manera la credibilidad natural que no se ve ya con claridad el lugar de la sobrenaturalidad de la fe; o bien nos fijaremos principalmente en la libertad de la fe: entonces caemos en el pragmatismo o el fideísmo, facetas de un mismo error, el abuso de lo irracional. (35) Se impone, pues, un equilibrio perfecto. Sin confundir terrenos, es preciso concebirlos concretamente por *modum unis*, como actos que se complementan y que convergen en un punto común de inherencia, el sujeto, la persona.

**a) El acto de fe es un acto personal**, un movimiento del ser entero: inteligencia, sentimiento y voluntad. Una adhesión concreta, que en el contexto humano supone una entrega total y por lo mismo comprometedora.

La corriente individualista, que abarca gran parte del pensar contemporáneo, al insistir tanto sobre el aspecto personal de la fe, como entrega de una totalidad viviente, propiamente no pone una objeción al cristianismo. Simplemente recuerda algo que ya sabíamos, pero que a decir verdad, se tenía un poco olvidado. La importancia del sujeto en el creer mismo no la encontramos bien definida en algunos manuales antiguos de teología. En consonancia con un sistema que exige ante todo fría y clásica objetividad, suele enfocarse el acto desde el punto de vista analítico y abstracto, no sintético y concreto como de hecho se realiza en el tinglado psicológico del hombre.

Estudiar el aspecto lógico y dialéctico del problema es necesario, y no queremos aquí negar su importancia fundamental. Pero abusar de ella es desconocer que en la fe también se da una “totalidad concreta”, en expresión de J. Mouroux. (36) El hombre como espíritu encarnado es entendimiento, libertad y corazón o como quieren otros, ser, acción y pensamiento. Cuando decimos que la fe es un acto personal, no puede significar otra cosa que la respuesta que interesa al yo, a la persona, la respuesta de la inteligencia, del sentimiento y de la voluntad al llamamiento divino, un acto por lo mismo complejo en que el ser, el obrar y el

pensar se encuentran en la unidad trascendente y gratuita de Dios. El elemento divino surge aquí, teologizando la adhesión personal humana.

**b) Actividad teologal.**- El aspecto sobrenatural del acto de fe olvidado un poco en los siglos XVIII y XIX, tal vez por insistirse demasiado en su racionalidad. Llegó incluso a compararse con el testimonio humano. Justa fue la reacción del cardenal Billot y mérito suyo el denunciar este modo simplista y demasiado humano de enfocar el acto de fe. (37)

No debía haberse olvidado aquél texto del Angélico: “Ille qui credit habet sufficiens motivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis...” (38) Si nos fijamos en la densidad de las últimas palabras y en la tradición constante de la Iglesia, deduciremos que el acto de fe es también una actividad teologal, es decir, un acto que no sólo se orienta hacia Dios, sino que es Dios mismo el que la orienta, haciéndonos “capaces Dei”, participes de su vida misma trinitaria.

Una manera nueva de ser se recibe en la fe. Consagración ontológica completamente olvidada e ignorada por aquel individualismo negativo, que sólo ve en el creer una tradición a la personalidad, un rebajamiento y esclavitud del espíritu libre.

Es imposible ver otra cosa cuando no se cuenta de antemano con la posibilidad de un Ser superior a nosotros, y no renunciamos a la facultad de creernos únicos, ilimitadamente libres. La fe sólo encuentra su explicación perfecta en Dios. Por algo se la llama “mysterium” (fidei). Ella es lo que Dios representa para nosotros. Solamente en la medida en que la imagen de Dios se simplifica y se precisa, igualmente nuestra fe. (39)

La fe es Dios en nosotros que imprime una marcha ascendente hacia su Ser. La fe se transformará en visión si la virtud divina encuentra cooperación en la actitud humana, racional y libre.

**c) No sentimental.**- Afortunadamente los teólogos han insistido demasiado en el aspecto intelectual de la fe, incluso han abusado un poco, como lo hicimos notar. Pero todo extremo es vicioso. No vamos a negar cierta afectividad en el acto mismo de creer. El acto de fe es un acto personal, en que el entendimiento la voluntad y el sentimiento son partes a la vez del todo orgánico y síquico que el hombre. Y esta es la misma razón para rechazar el sentimiento puro que no fundamenta en un conocimiento racional.

El individualismo existencial, ya sea él trascendente o nihilista, sufre este mal del corazón. Como ellos mismo lo confiesan, el retorno del hombre a sí mismo debe ser apasionado. El origen de esta posición, ya lo insinuamos en la primera parte, no es otro que la reacción anti-intelectual, causada por el abuso del idealismo, y que vino a concluir en primer lugar en un odio declarado al concepto, y en segundo lugar, en la aparición de un filosofar vital, concreto, “ irracional”. A la verdad debemos llegar por intuiciones, aproximaciones sucesivas, no por conceptos, categorías ficticias y estratégicas que matan la realidad dinámica.

Consecuencias de estas pretensiones: el aspecto racional del hombre no queda bien parado; se niega toda validez a los resultados y esfuerzos intelectuales, y se pone en su lugar todo un sistema de vivencias, contactos y aspiraciones, que al expresarse en una prosa cálida y viva, no pueden ocultar una gran afectividad resentida contra el clásico proceso mental de ideas y formas.

El problema en cuestión es un problema gnoseológico, y por tanto a los filósofos lo remitimos. Si lo hemos traído a cuento ha sido para señalar la raíz del fideísmo actual, que tienen como máximo exponente a Gabriel Marcel. (40) Está bien que el acto de fe sea una vibración profunda del espíritu ante el Infinito, un encuentro con resplandores de fuego, como de hecho acontece en las conversiones. Pero en manera alguna debe descartarse la actividad racional y objetiva, precisamente en estos sentimientos espirituales, tanto más ciegos y subjetivos, cuanto más sentidos son.

Sería desontologizar el acto -pase la palabra-; aunque el sentimiento se nutra de acción, por muy heroica que sea, o de temor, por muy noble que lo supongamos, el acto no llegará a ser más que un compromiso irracional.

No demos más vueltas a la cosa. El acto de fe como realidad objetiva, pero a la vez concreta, viva, sólo puede salvarse en el equilibrio de todos sus elementos ya comentados, si queremos que resulte la totalidad esencia, última, definitiva, en la cual hombre existente encuentre lo que busca sin sentido, trágicamente: Dios en sí mismo.

## **CONCLUSIÓN Y EPÍLOGO**

La fe siempre es una, idéntica a sí misma. Si aparece a nuestro espíritu como problema, se debe a las originales y múltiples posiciones que el hombre toma ante ella. Las diversas actitudes, generalmente, se originan del predominio y

exagerado abuso de las tendencias y facultades del hombre: Entendimiento, corazón y voluntad. En el trabajo nos hemos situado -grosso modo- en un plano individualista, personal, que si bien está ya pasando de moda (nuevos problemas surgen en el horizonte filosófico), han dejado sin embargo en nuestra cultura un sedimento propio, característico de conciencia singular y autenticidad en el ser o existir.

Su influjo ha sido decisivo y amplio, con dimensiones difíciles de precisar ahora. La teología misma no ha escapado a su influjo equívoco. Decimos equívoco, porque la tendencia existencial conduce a errores manifiestos (ateísmo- evolucionismo-nihilismo- relativismo-historicismo, etc.), errores claramente denunciados por S.S Pio XII en la Encíclica "Humani Generis". (41) Y en esto de los errores, para un cristiano no hay ni puede haber discusión. Pero aquí, junto con los errores, hay también positivas verdades; eso sí, exageradas, y tal vez por esto participen del error. En todo caso son exageraciones que dejan en la conciencia del teólogo y en la mente cristiana una advertencia seria de estudio y revisión.

Se impone, pues, un esfuerzo para equilibrar las verdades que el individualismo existencial exagera unilateralmente. El equilibrio buscado no lo podemos hallar sino en la "Philosophia Perennis", en la síntesis Aristotélico-Tomista que todos hemos estudiado, y cuya objetividad y serenidad griega es ya bien conocida. Pero cabe una pregunta. ¿La síntesis esta perfecta y acabada? ¿Su equilibrio de siglos, sí puede enfrentarse al desequilibrio individualista y angustioso del hombre que quiere existir hoy concretamente, personalmente, vivir con todo el corazón y voluntad el riesgo que ese mismo existir le impone?...

La respuesta no deja de tener su riesgo. Muchos escolásticos diríamos Sí, ciegamente. No obstante sensata y valiente nos parece la observación del P. Lotz, cuando escribe "Por más que la suspirada síntesis se encuentre efectivamente en la filosofía tradicional, ninguna persona inteligente se atrevería afirmar que esa síntesis sea acabada en todos sus aspectos". Y da sus razones: (En la filosofía tradicional) "lo existencial no ha llegado hasta ahora al mismo grado de desarrollo que lo esencial, y no desempeña en la síntesis el papel que le corresponde. Así, pues la actual situación histórica del pensamiento humano impone a la filosofía cristiana la tarea de desarrollar el concepto de existencia, conservando el orden esencial, a fin de que, dilucidando los problemas que plantea la existencia, se tienda a conseguir y se consiga de hecho -según las posibilidades del hombre- una síntesis de la esencia y de la existencia, universal y perfecta en sus dos direcciones: la de la esencia y la de la existencia. Y esta tarea no sólo hay que

emprenderla por la conveniencia de que la filosofía perenne se acomode a nuestro tiempo, sino ante todo porque viene exigida por los problemas mismos. (42)

Muchos teólogos católicos, especialmente alemanes, de seriedad y profundidad científica indiscutible, han tomado conciencia de estas exigencias y problemas verdaderamente vitales, tanto para el hombre como para la Teología misma. Fruto de esta inquietud ha sido la aparición de la “*Theología Kerygmatica*” (*Verkündigungstheologie*), que muchos han bautizado con el sospechoso nombre de “Nueva Teología”. Su estructura está encaminada a poner de relieve la verdad científica en íntima relación con la vida – y por tanto con el hombre existente – y a hacer resaltar el contenido salvífico de la Revelación. Lo esencial de la verdad, el dogma, se intenta llevarlo a la práctica, logrando presentarlo de tal manera que logre hacerse vida total, ya que el fin de la Revelación es, ante todo, la Vida sobrenatural, y no una especulación fría y una construcción meramente científica de la verdad. Pero muchos llevados por este carácter vital y concreto se han extralimitado, menospreciado sin más la sistematización científica de la teología. Este es un contrasentido, como afirma el P. Hugo Rahner, uno de los principales y más equilibrados expositores del Kerygma. “Sería un contrasentido pretender plasmar el Pneuma del entusiasmo kerigmático sin el Logos de la Teología escolástica, transmitida y penetrada escolásticamente. Sería un contrasentido, porque el Espíritu Santo siempre procede del Padre y del hijo. (43)

No vamos ahora ni mucho menos a estudiar la esencia y la “verdad” de esta teología. Sería salirnos del marco trazado de antemano. Sólo queremos dejar constancia del hecho. La cuestión Kerigmatica tiene su importancia, y merece un estudio aparte. No es ni podrá ser jamás una “Nueva Teología”, porque Teología, ya lo sabemos, no existe más que una. Pero tampoco es un simple intento pastoral, expositivo, como quiere el Prf.C.Colombo. (44) Hay algo más. (45)

Esta “*Theología Cordis*”, como también suele llamarse, si no puede ser una innovación, si podrá constituir una renovación. El acto de fe tendrá una nueva atmósfera. Esperamos que sea respirable. Aprovechemos de ella lo vital, sin olvidarnos de lo esencial. Creamos, si es posible, con toda la fuerza personal y sinceridad individual de que seamos capaces. Pero no olvidemos nunca que también existimos en un mundo de gracia, trascendente y gratuita, que nos eleva infinitamente por encima de un simple vivir biológico y racional. En ella todos somos Uno, pero siempre a través de la Iglesia, Una y Santa, en cuyo regazo queremos vivir y morir.

## NOTAS

- (1) Véase por ejemplo, "Actas de los Mártires". Traducción crítica del Dr. Daniel Ruiz Bueno. B.A.C. Madrid, 1951.
- (2) Recordemos, entre otros a San Justino: "Apologías" y "Diálogos con Trifn", PG.6; a Tertuliano: "Contra Marción"... etc. PL.2; y a Orígenes: "Contra Celso", PG.11.
- (3) A. Dondeyne, "Problèmes actuels de la foi", en "Masses Ouvrières". Paris, 101 (1954) 22.
- (4) R. Aubert, "Questioni attuali intorno all'atto di Fede", en "Problemi e Orientamenti di Teología Dommatica". A cura Della Pontificia Facoltà Teologica di Milano. Vol. II, Pág. 658.  
Para una noticia o información más amplia y detallada de la fe en el medioevo, Cfr. del mismo autor: "Le caracteres raisonnables del 'acte de foi d' après les théologiens de la fin du XIII siècle" en "Revue d'histoire ecclésiastique", t. xxxix (1942) p.54-61.
- (5) Michele Federico Sciacca, "Il Problema di Dio e della Religione nella filosofia attuale". Traducción al Español por A. Pacios López, y revisada por Augusto Matons. Luis Miracle, Editor. Barcelona, 1952. P. 158.
- (6) R. Aubert, Estudio citado, Pág. 659.
- (7) Diremos con el Prf. Leonardo Verga que tal interés "non é originato solo da una preoccupazione apolotica, dal Desiderio cioè di mostrare como l insegnamento Della rivelazione sia una risposta soprannaturale alle istanze degli uomini d'oggi, me anche da una esigenza di vitalita: mantenendosi aperta ai problemi attuali la teología ha modo di coglier nuovi aspetti del dato rivelato e di approfondire, ripensandoli, quelli già noti". ("Il problema Della Fede nell 'Esistenzialismo", en "problemi e Orientamenti di Teología Dommatica", antes citado. Dott. Carlo Marzorati- Editore. Milano, 1957. Vol. I, pág. 791).
- (8) Artículo cit., Pág. 22
- (9) Cfr. R. Aubert, est. cit. pág. 660 y ss.

- (10) Ch. Moeller, "Littérature du XXe siècle et Christianisme". Vol. I: "Silence de Die", version española de Vicente García Yebra. Editorial Gredos – Madrid, 1955. Pág. 60, nota 6.
- (11) A. Camus, "Noces". Ed. Charlot, Argel-1937. Pág. 82-83.
- (12) Ch. Moeller, obra cit. Pág. 57.
- (13) Cita de Moeller. Cfr. Obra cit. Pág. 72.: "Albert Camus o la honradez desesperada". -
- (14) En este sentido el hombre ocuparía el puesto de Dios. Él mismo sería el artífice de su propio ser y esencia, según el canon establecido: " L' homme n' est rien d' autre que ce qu'il se fait" (El hombre no es otra cosa que lo que él mismo se hace). Cfr. Johannes Hirschberger, "Geschichte der Philosophie". Traducción de la 2ª. Edición alemán por Luis Martínez Gómez, S. J. Herder- Barcelona, 1956. Vol. II, pág. 394.
- (15) Ch. Moeller, obra cit. Vol. II: "La foi en Jésus- Christ." Versión española de José Pérez Riesco. Edit. Gredos-Madrid, 1955. Pág. 74, Nota 28.
- (16) Creemos que esta distinción es fundamental. La mayoría de la gente, entre otros ciertos "pensadores" y articulistas ligeros, tienen un concepto deficiente del existencialismo; lo conciben como algo peligroso/, y nefando, lleno de inquietudes locas y angustias morbosas. Nada más equivocado. El existencialismo como tal, es decir, como punto de partida para nuevas conquistas en el que hacer filosófico, nada tiene de absurdo. Al contrario es perfectamente, adaptable al contenido cristiano. Cfr. Roger Troisfontaines, "El existencialismo y el Pensamiento cristiano". Trad. de J. Iturrioz S. J. Desclée de brouwer- Bilbao, 1950.
- (17) Cfr. L. Verga, "Il Problema della Fede nell' Esistenzialismo", antes citado, Pág. 791 y ss.
- (18) Estudio cit. Pág. 793.
- (19) IIa IIae, q.4, a.1
- (20) IIa IIae, q.2, a.9
- (21) Ephes. II, 8
- (22) In Ephes., homil. 4, n.2, MG. LXII, 33. Cfr. Rouët, 1204
- (23) Cfr. "L' existencialisme est un humanisme" Paris, 1946. Para responder a las objeciones y diatribas ateas contra la "farsa" y debilidad de los creyentes, Cfr. A. Dondeyne, "Foi chrétienne et pensée contemporaine", Louvain, 1951. J. Daniélou, " Foi et mentalité contemporaine", en "Etudes", 283 (1954) p. 289-301.

- (24) A. Camus, "L' homme revolté". Paris, 1951, pág. 178.
- (25) Sobre las ideas de M. Scheler y su influencia en la Teología de la Fe, Cfr. Roger Aubert: " Le Problème de l' acte de foi". Données traditionnelles et résultat des controverses récentes". Louvain, 1945 (2ª.ed. 1951) Ila parte, cap.V. Véase también M. F. Sciacca, obr. Cit. pág. 161 ss. La obra de R. Aubert examina ampliamente el magisterio eclesiástico en su contexto histórico y expone críticamente todo lo que se ha dicho desde 1890 a 1940.
- (26) Cfr. R Guardini: Von Leben desde Glaubens". (Sobre la Vida de la Fe) Versión española de Ed. Rialp, S.A. Madrid, 1955.
- (27) Estudio cit. " Problemi e Orientamenti di Teología Dommatica", Vol. II, Pág. 671.
- (28) Por lo menos ésta es la doctrina tomista. Cfr. Ila Ilae,q.2,a.9,ad 2um; De Veritate,q.14,a.1
- (29) Ch. Moeller, obra cit, vol. II, Pág.361
- (30) S.Augustinus: "De Predestinatione Sanctorum", II, 5. PL. XLIV, col.962. Rouët 1980
- (31) Ila Ilae, q.1,a.4,ad 2um.
- (32) Ila Ilae,q.4,a.2.
- (33) Cfr. r. Guardini, obra cit. Pág. 28 y ss.
- (34) Ila Ilae, q.4,a.2.
- (35) Obra cit. Vol. II, Pág. 380-381.
- (36) Cfr. J. Morroux: " Je crois en Toi. Structure personnelle de la Foi". Paris, 1949. Este teólogo francés estudia con precisión técnica y seriedad científica la distinción de métodos a que aludimos. Sobre el aporte de este autor a la teología de la fe, Cfr. R. Aubert: " Le problème de L' acte de foi"... 617-622.
- (37) Véanse sus tratados "De Ecclesia" y " De Virtutibus inf".
- (38) Ila Ilae, q.2, a.9, ad 3um.
- (39) R. Guardini, obra cit. Pág. 31.
- (40) Sobre G. Marcel Cfr. el monumental estudio de R. Troisfontaines, "De l' existente á l' etre". La philosophie de G. Marcel, 2 vol. Namour- Louvain, 1953. referente



al proceso de la fe en Macerl, Cfr. el documentado estudio del Padre Francisco Interdonato, S.J. "Conocimiento encuentro de dios en Gabriel Marcel". CRISIS, 17 (1958) 91-114.

- (41) AAS. 42 (1950) 556-577...
- (42) Juan B. Lotz, S.J. "Existencialismo", en "Bindung un Freiheit des Katholischen Denkens". (Sujeción y Libertad del Pensamiento Católico) Ver. Española de Constantino Ruiz Garrido. Herder- Barcelona, 1955, Pág. 106-107.
- (43) H. Rahner, S. J. "Theologie de Verkündigung". (Teología de la Predicación) . Buenos Aires 1959, Pág. 16. El autor forma parte del grupo de teólogos de la Universidad jesuita de Innsbruck, que propugna esta reforma. Son ellos: Karl Rahner, hermano del anterior, José A. Jungmann, franz Lackner y franz Dander. La bibliografía de estos teólogos puede verse en H. Rahner, obra cit, pág . 13 y ss. Véase tambien J. Jungmann, S. J "Catequética". Herdes, Barcelona, 1957, Pág.332 y ss.
- (44) "La peroccupazione da cui é animata questa corrente teologica non é, quindi, directamente scientifica né culturale, come, per tutti o quasi le tendenze e correnti fuora esaminare, ma pastorale, nel senso preciso de la parola". C. Colombo, "La metodologia e la sistemazione teologica", en "Problemi e Orientamenti... vol. I, Pág. 39.
- (45) K. Rahner, por ejemplo, propugna una teología "existencialista". La Teología según él sería "la ciencia de la existencia humana sobrenatural". (Cfr. Schriften zur theologie- Einsiedeln, 1955).



---

## **1.2. MARIOLOGÍA**



---

**E**n este acápite se encuentran tres textos que hablan de manera explícita sobre Mariología, esta trilogía refleja con claridad el proceso de reflexión que desarrolla Jorge Iván sobre la figura de María.

El primero de los textos es justo en los preliminares del Concilio Vaticano II, donde la reflexión sobre el rol de María en el camino hacia el Ecumenismo, era tema de vital importancia y de pertinencia singular.

El segundo texto se escribe en el ardor del Concilio Vaticano II, justamente recién promulgada la Constitución sobre la Liturgia, donde el autor va en búsqueda de los orígenes del Cristianismo, de manera particular la génesis de la primera fiesta mariana, para encontrar allí la luz de las fuentes que dan sentido a la renovación de la Iglesia en ese presente de los años sesenta.

El último de los textos mariológicos es escrito por Jorge Iván, en las postrimerías del siglo XX, en la madurez de su vida personal y de su pastoreo en tanto obispo de una Iglesia particular, donde María va a servir como punto de entrada para el debate sobre el estado actual del hecho religioso en el contexto de América Latina, desde María va reafirmar la fe en el Jesús histórico, aquel que cobró carne en una mujer.

En este derrotero mariológico Jorge Iván mostrará sus convicciones sobre la conexión directa de María con la persona de Cristo, pues todo en ella es relativo al Verbo encarnado. Pero también desde ella reafirmará su perspectiva eclesiológica siempre abierta al diálogo ecuménico.

# **LA MARIOLOGÍA CATÓLICA EN LOS ACTUALES PROBLEMAS ECUMÉNICOS**

## **(¿ES MARÍA OBSTÁCULO O ESPERANZA DE LA UNIÓN?)<sup>8</sup>**

### ABREVIATURAS EMPLEADAS

BullSFEM .....	Bulletin de la Societé Francaise d' Etudes Mariales
CT.....	La Ciencia Tomista
CivCatt.....	Civiltá Cattolica
EpheM.....	Ephemerides Mariologicae
EstEcl.....	Estudios Eclesiásticos
EstMar.....	Estudios Marianos
Mar.....	Marianum
RegM.....	Regina Mundi.
TheolG.....	Theologie und Glaube.

---

8 Jorge Iván Castaño Rubio, escrito en Manizales el 28 de mayo de 1961.

## INTRODUCCIÓN

**L**a unidad ontológica del Cristianismo en cuanto verdad salvífica y revelación única y vital para la humanidad entera, ha sido atacada, como se sabe, en el curso de su historia por diversas tendencias separatistas. Estos conatos, si bien han sido hasta ahora imponentes para corromper la fe auténtica, han rasgado en cierto modo la túnica inconsútil de Cristo y originado el peor de los escándalos.

Hoy, ante el desconcertante número de confesiones cristianas, e iglesias independientes y en completa ruptura con la auténtica, podría San Pablo hacernos la misma pregunta que dirigió a la Iglesia de Corinto a causa de sus disensiones: “¿Está Cristo dividido?” (I Cor.1, 13). No, Cristo es uno. Uno el pensamiento del Padre, una su voluntad salvífica y una su realización concreta en la entrega de su Hijo. Una es la fe porque uno es el Señor en quien creemos.

Afortunadamente, en el denso ambiente ecuménico que se ha vivido en éstos últimos años, ambiente cuyas características son la comprensión mutua, el sereno estudio a fondo y la valiente autocrítica, muchos de nuestros hermanos separados se han dado cuenta del error en seguir caminos propios, y luchan con nostalgia por su reintegración definitiva a la Unidad perdida.

“Somos uno en el Señor y en una Iglesia. Este es un hecho divino. Nosotros tenemos que realizar y dar existencia terrenal histórica a esta unidad de fe y de obediencia. Esta es la tarea que se nos impone”. Slogan conmovedor éste del movimiento evangélico alemán “SAMMLUNG”(1), y que nos dice bien claro hasta dónde se ha llegado en las actuales aspiraciones por cumplir el deseo Maestro: “Que todos sean uno” (S. Juan 17,21).

Nosotros diríamos que nos estamos acercando a la hora del “diálogo”, de la prueba mutua y mutua autenticidad, de la fe redivida y clarificación profunda de todas sus verdades, completamente libres de falsas posturas y prejuicios históricos en que pudieran estar comprometidas. Que existan aun gravísimos obstáculos es muy cierto, no lo podemos negar. Pero ello nos lleva a admirar más la valentía de todos aquéllos que no han dudado en confesar “la verdad por encima de todo”. Con este título precisamente, un grupo de teólogos luteranos ha publicado recientemente en Dresden (Alemania Oriental) un precioso opúsculo encaminado a reprobar la ya tradicional inquina y absurda hostilidad protestante hacia la Virgen María. He aquí un resumen de su contenido:

“El culto de la Virgen María, que se remonta a los primeros tiempos del cristianismo y que nunca ha sido abandonado por la Iglesia Católica, ha conocido un gran auge como consecuencia de las revelaciones de Lourdes y de Fátima”.

“En Lourdes, en Fátima y en otros santuarios marianos, la crítica imparcial se encuentra en presencia de hechos sobrenaturales que tienen una relación íntima con la Virgen, sean a causa de las apariciones, sean a causa de gracias milagrosas pedidas y concedidas por su intercesión. Estos hechos desafían toda explicación natural”.

“Nosotros sabemos -o deberíamos saber- que las curaciones de Lourdes y de Fátima son examinadas con enorme rigor científico por médicos que no son todos católicos”. “Sabemos también que la Iglesia Católica deja pasar un lapso de tiempo considerable antes de declarar milagrosa una curación”.

“Hasta el presente 1.200 curaciones operadas en Lourdes han sido reconocidas por los médicos como científicamente inexplicables” “Pero la Iglesia Católica no ha declarado milagrosa más de 44”. Durante treinta años, 11.000 médicos han pasado por Lourdes. Todos los médicos tienen acceso a la oficina de Constatación Médica, sin distinción de religión o de opiniones científicas “Una curación declarada milagrosa posee, pues, las mayores garantías”.

“¿Cuál es el sentido último de estos hechos milagrosos en los planes de Dios?... Parece que a través de todos estos hechos, Dios responde de una manera radical a la incredulidad moderna”. “¿Cómo un incrédulo, ante estos hechos, podría perseverar de buena fe en su incredulidad?... ¿Y nosotros, cristianos evangélicos, podremos dejar a un lado estos hechos sin hacer un examen de conciencia?” “¿No sería semejante actitud causa de una grave responsabilidad?” “¿Tiene un cristiano evangélico derecho a ignorar estas realidades por la sola razón de que se presentan en la Iglesia Católica y no en su propia comunidad religiosa?”.

El mensaje invita a los protestantes a “no rechazar la tabla de salvación que por medio de la Virgen tiende Dios a los pueblos amenazados de exterminio por los ateos”, e insiste en que los protestantes no deben encontrar dificultad en estudiar el problema mariano, “tanto más cuanto no fueron ni Lutero ni la Reforma los que abolieron el culto de María, sino el odio de algunos teólogos protestantes después de la Reforma contra todo lo que era católico”.(2)

Hasta dónde reflexiones tan sensatas como estas pueden influir en las actuales tendencias unionistas, es cuestión que debe precisar el mariólogo, el cual debe



alegrarse ciertamente de ver éste feliz acercamiento de muchos hermanos nuestros al misterio de María, pero evitando todo falso optimismo al valorar indebidamente actitudes todavía imprecisas y que en la mayoría de los casos son simplemente parciales.

No queremos que se nos tache de pesimistas. Somos realistas, eso es todo y deseamos que nadie se lleve desilusiones cuando lean estas páginas, escritas con la mejor voluntad de responder a esa inquietante pregunta que anda por ahí: “¿Es María obstáculo o esperanza de la unión?...”

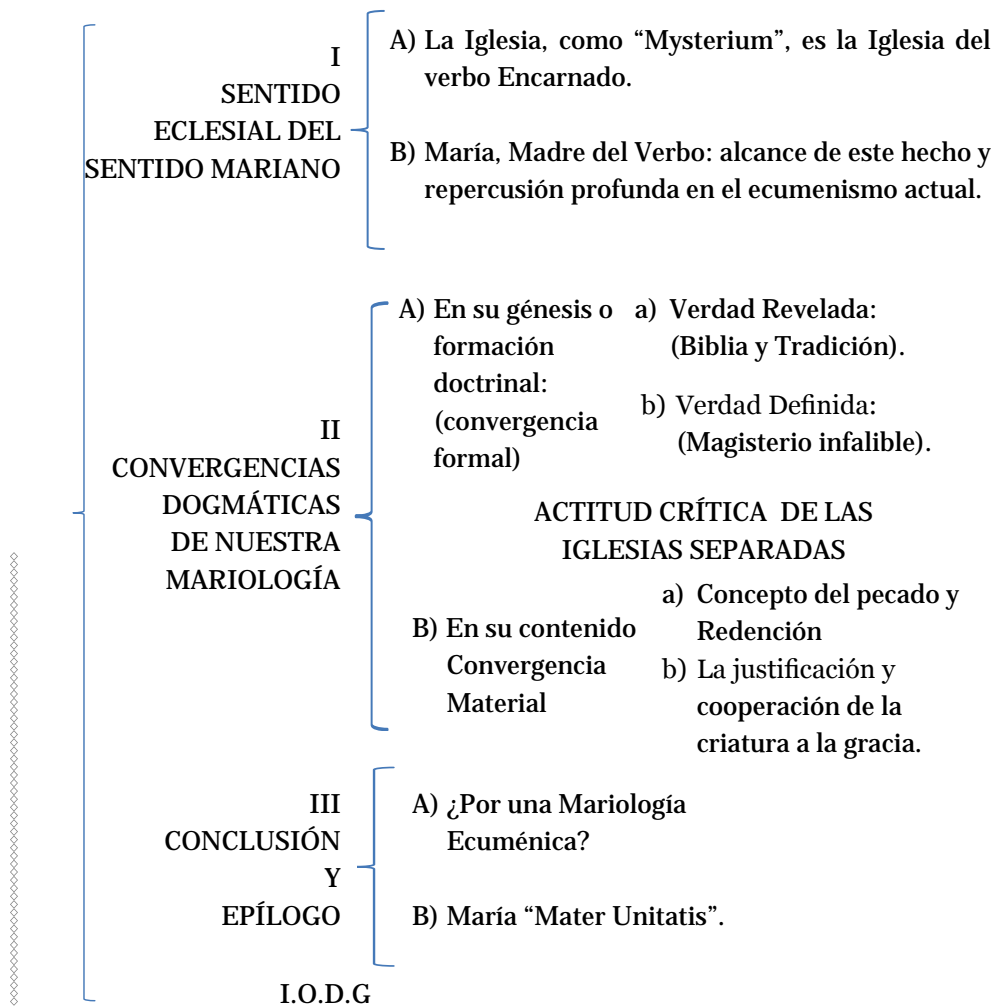
El problema, sobra decirlo, está de actualidad. Numerosos teólogos se lo han planteado en estos últimos años con matices más o menos diversos. Ya en 1951 las “Journées Mariales Sacerdotales” se ocuparon de él ampliamente. En 1958 el congreso Mariológico Internacional, celebrado en Lourdes, le reservó una sección especial y sus estudios fueron publicados en el volumen X de las actas del Congreso, “María et Ecclesia”. Finalmente el mismo problema ha venido ser el tema obligado de la XX Asamblea Mariológica Española, celebrada a fines del pasado año 1960 en la abadía benedictina del Valle de los Caídos. Los mariólogos españoles centraron el temario en “la figura de la Santísima Virgen y su devoción” en el ambiente ecumenista; sus estudios, al escribir estas notas, se hallaban todavía en la imprenta.

No pretendemos, pues, plantear aquí nada nuevo. Nuestra intención es fundamentalmente informativa. Pero esto no quiere decir que el trabajo no tenga además otro enfoque u otra finalidad que justifique mejor la transcripción de textos. El Padre RR Struve ha observado, con muy buen sentido dogmático, que nuestra Mariología “ha de presentarse... en su esencia, en su empalme con los fundamentos de la religión de Cristo” (3). Un análisis, por lo mismo crítico y objetivo del alcance actual de ciertas actitudes acatólicas hacia la Virgen, debe partir siempre desde éste aspecto integral, del contexto imprescindible que el misterio de María tiene con las demás verdades fundamentales de la teología católica.

Es preciso poner de relieve -como lo ha hecho muy bien Abbé Jean Vodopivec- “que le débat mariologique est profondément enraciné dans les couches les plus essentielles de la substance dogmatique révélée, telle qu’elle est conçue par le catholicisme et de faire apparaître la place particulière de la mariologie dans l’ensemble du système théologique catholique comme il se revéll dans le croisement des positions confessionnelles chrétiennes”.

“Ainsi comprise, -continua el mismo autor- la mariología n’ est pas une divergence périphérique parmi les autres, elle n’est plus une question en surface, mais en profondeur, avec ceci de particulier qu’ elle manifeste les vraies racines de la división et les possibilités d’ unión dans une lumière plus précise, plus caractéristique et plus stimulaéristique et plus stimulante qu’ on ne l’ obient par d’ autres voies”. (4)

Confesamos que seguir la vía de las relaciones o nexo dogmático e intentar estructurar en él una información sobre el actual movimiento ecuménico mariano, no es nada fácil. Aprovechando la luminosa síntesis que sobre el problema ha escrito el mismo Padre J. Vodopivec (5) hemos ordenado nuestros datos según el siguiente esquema:



## **PARTE PRIMERA**

### **A) La Iglesia del Verbo Encarnado**

La Iglesia es un Misterio. Por eso debemos creer en ella. Misterio en primer lugar “que estaba escondido y predestinado por Dios antes de los siglos para nuestra gloria” (I Cor.2,7) pero que “ahora se ha revelado” (Ef.3,5). Su realidad se fundamenta “en la multiforme sabiduría de Dios, notificada ahora por la Iglesia a los principados y potestades en los cielos, conforme al plan eterno que Él ha realizado en Cristo Jesús Nuestro Señor...” (Ef.3,10-11).

El centro de este misterio es Cristo Redentor, pues en Él, “conforme el beneplácito divino, hemos sido elegidos antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante Él, y predestinados en caridad a la adopción de hijos suyos...” (Ef. 1,4-5). En Cristo “tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados, según la riqueza de su gracia” (Ef.1,7).

Según esto el contenido del misterio es el Plan Redentor de Dios, o sea “el misterio de su voluntad que se propuso realizar en Cristo” (Ef.1,9), saber: la redención del hombre objetiva y real, pero no en una singularidad fragmentaria, sino plena y universal, “según la riqueza de su gracia que super abundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia” (Ef.1,7-8).

Esta sabiduría, “se manifestó según el beneplácito divino en la plenitud de los tiempos, reuniendo en Cristo todas las cosas existentes en los cielos y en la tierra (Ef. 1,9-10). De ahora en adelante, no sólo los judíos, sino también los paganos y gentiles son recapitulados en Cristo, “coherederos y miembros todos de un mismo cuerpo, coparticipes de las promesas por Cristo, Jesús mediante el Evangelio” (Ef. 3,6). Ciertamente que los miembros son muchos, pero uno sólo es el Cuerpo, de Cristo Jesús: “Vosotros sois el Cuerpo de Cristo” (I Cor. 12,20 y 27).

Esto es la Iglesia: el cuerpo de Cristo existente aquí y ahora en la visibilidad de sus numerosos miembros. “Visibilidad” desde luego salvífica, como lo acabamos de ver al exponer el pensamiento paulino sobre la economía redentora. Pero “visibilidad” por otra parte comprometedor para el mismo Cuerpo místico de Cristo “quod est Ecclesia” (Col.1,24; Ef.1,22), porque su realidad divina puede ser captada simplemente como objeto de análisis fenomenológicos puros y de encuadres históricos comunes a cualquier otra sociedad terrestre, sin tenerse

en cuenta para nada en su explicación última el hecho fundamental de la encarnación del logos.

Lo espiritual y corpóreo de la Iglesia, es cierto, está muy conforme con la naturaleza o modo de ser del hombre, ser integrado por un alma y un cuerpo. “Sin embargo, -observa muy atinadamente Ch. Journet- la Iglesia tiene como modelo, no al hombre sino a Cristo. Lo que imita ella directamente, no es el hombre en el que se unan alma y cuerpo, sino Cristo en el que se unan la divinidad y la humanidad. Y si es verdad que se asemeja la Iglesia al hombre, se debe ello ante todo al hecho de que el mismo Cristo, de la que no es ella más que su prolongación en el espacio y en el tiempo, se ha asemejado al hombre”. (6)

“El Verbo se hizo carne y fijó su tienda entre nosotros”, nos ha dicho San Juan (1,14), hecho admirable que debemos aceptar reverentes en toda su proyección dogmática. Toda la Religión Cristiana parte de esta encarnación. Dios al realizarla no pensó simplemente que el hombre mediante ella y bajo una envoltura visible le conocería y amaría con más facilidad, sino más profundamente –como ha dicho J.-M. Scheeben- “porque así esta persona divina puede revelarse ad extra en la medida más perfecta y ponerse del modo más íntimo y universal con todo el linaje humano. Solamente por entrar así en la naturaleza humana, visible y corporal, pudo el hijo de Dios llegar a tener, además, un Cuerpo místico (Iglesia) uniéndose con todo un linaje, cuya unidad tiene por condición esencial su corporeidad...” (7)

No sabemos por qué se olvida todo esto, ni nos podemos explicar esas concepciones espiritualistas de la Iglesia, los escándalos ante su realidad tangible y espacial y esos intentos misticoides de reducirla exclusivamente a una comunidad de amor misterioso y aéreo bajo el Santo Pneuma.

Para nosotros los Católicos; la Santa Iglesia no tiene sentido sino en el Cristo total, carne y espíritu. Carecen de valor las sociedades secretas e impalpables, las construcciones filosóficas o iglesias de estetas; sólo reconocemos una Iglesia de hombres; “divina ciertamente, pero formada por todo lo que constituye lo humano, espíritu y carne, incluso tierra -como ha afirmado no sin cierta osadía R. Guardini-. En efecto, “el Verbo se hizo carne”, y la Iglesia no es sino el Cristo que continúa viviendo convertido en contenido de la humanidad, en estructura comunitaria (8)

## **B) María Madre del Verbo**

Un estudio objetivo de la iglesia, como lo hemos hecho, debe partir ante todo del dato central en la dogmática cristiana de la encarnación del Verbo. Pero he aquí que en esta encarnación aparece una “Virgen - Madre que su “Fiat” contesta el ángel “loco totius generis humani”, (9) da al Verbo invisible forma y cuerpo tangible en el tiempo y posibilita con su maternidad sublime que el Hijo de Dios llegue a ser nuestra Cabeza real en el cuerpo de salud instituido por Él, la Iglesia Santa.

Decimos “cabeza nuestra y real”, porque como ha escrito muy bien el P. García Garcés, C.M.F., “a María debe Jesucristo el ser cabeza de naturaleza homogénea con los miembros a quienes tenía que comunicar vida y movimiento; María capacita al Verbo de Dios para que sea cepa de la cual los hombres pudieran ser sarmientos”. (10) Dios lo quiso así. No se trata, pues, de si el plan concreto de Dios pudo realizarse de modo diferente. Ante todo debemos colocarnos en el plano de los hechos.

María es la Madre de Jesús. Esta es la realidad que debemos aceptar con toda su repercusión eclesial y consecuencias dogmáticas posibles. Porque si María es la Madre de Cristo, lo es también de su Cuerpo Místico, la Iglesia. Identificándose maternalmente con su hijo primogénito, se identifica también con todos los hijos nacidos a la nueva gracia, de la cual Ella es el primer fruto (11) y el ejemplar o realización perfecta de la misma Iglesia en cuanto Virgen, Esposa y Madre. Queremos afirmar con esto que María es más Virgen, Esposa, y Madre Iglesia. Es decir, que es Madre -Esposa- Virgen antes que la Iglesia y para la Iglesia; que si la Iglesia es Madre, Esposa y Virgen lo es principalmente en Ella y por Ella. Por eso se ha dicho que María es en torno a Cristo algo así como la primera onda de la Iglesia que va engendrando a los demás hasta el fin de los tiempos. (12)

Los numerosos estudios que en éstos últimos años se han dedicado a redescubrir las relaciones existentes entre María y la Iglesia, están conformes en afirmar que no se trata aquí de una simple metáfora o débil simbología sino de propia y auténtica analogía. Henri de Lubac sostiene que “los lazos existentes entre la Iglesia y la Virgen María no son solamente numerosos y estrechos sino también esenciales. Están íntimamente entretnejidos. Estos dos misterios de nuestra fe son más que solidarios; se ha podido decir que son “un solo y único misterio”. Digamos al menos que es tal la relación que entre ambos misterios existe que ganan mucho cuando el uno es ilustrado por el otro; y aún más, que para entender uno de

ellos, es indispensable contemplar el otro. En la tradición, los mismos símbolos se aplican sucesivamente y simultáneamente, y cada vez con mayor profusión, a la Iglesia y a la Virgen”.(13)

Tenemos, pues, que aprender de nuevo a ver “*Toute l’Eglise en Marie*” como ha escrito C.Dillenschneider(14), es decir, “a ver a la Iglesia en María y a María en la Iglesia... porque ambos misterios de nuestra fe están estrechamente vinculados”, según afirmaciones del P. Hugo Rahner, S.J. (15). A Muller ha estudiado a fondo en la Patrística la naturaleza de este maravilloso paralelismo, y ha llegado a la conclusión de que el misterio de la Iglesia es esencialmente el misterio de María (16) conclusión que debe sin duda alguna redondearse y definirse más por los peligros y falsas deducciones a que puede dar origen.

Alguien ha insistido en que el misterio de María y el misterio de la Iglesia “*possunt definiri unum per aliud. Hoc unicum mysterium consistit in unione inter Deum et creaturam. María in hac unione esset tantum perfectio universalis, absoluta Ecclesiae*”. (17) Recordemos, para evitar equívocos, las justas observaciones del Profesor G. Philips, según las cuales María ciertamente está de parte de la Iglesia, pero además aparece íntimamente asociada a Cristo Redentor; (18) “*haec associatio, seu unitas Mariae cum eius Filio, generis humani redemptore -comenta C. Balicommnem aliam ecclesialem unitatatem omnino superat non tamen totaliter extra Ecclesiam evadit; genesosa namque Socia Christi Redemptoris est certe in Ecclesia, sed etiam super Ecclesiam*”. (19)

Ahora bien, si María está en la Iglesia, pero sobre ella en cuanto es la realización más perfecta del misterio eclesial, síguese con lógica evidencia que nuestra Mariología en lo que tiene de más profundo y maravilloso viene de ser una parte de la Eclesiología, aquélla precisamente que la describe en su punto más excelente y jamás inigualado. (20)

De aquí que el misterio de María, más que un simple recuento o suma de privilegios altísimos, a veces aisladamente comprendidos de la economía redentora en que están inmersos de hecho, debe ser estudiado ante todo como un sistema cristológico-eclesial, o como una “Teología de gravitación” para usar una acertada expresión de Charles Moeller, en el sentido de que la Mariología debe moverse siempre en torno a Cristo y a la Iglesia. (21)

Creemos que este es el auténtico puesto del misterio mariano, y por tanto la refutación más seria de los ataques protestantes, según los cuales “doctrina

católica in idolatriam incideret sive ecclesiologicam sive marialem”. Pero “Ecclesia cum Christo- continúa G. Philips- et in Ecclesia et super Ecclesiam María cum Verbo incarnato in unam personam mysticam, seu unum principium praesens et actuosum reducuntur, rursus non infanda identificatione, sed subordinata coalescentia gratuita et gratiosa. Quod valet pro cummunitate hierarchise composita, valet etiam pro Virgine Beata quae merito titulo decorator Matris Ecclesiae. Aliter tamen ac aliter Societas Apostolorum, aliter singuli gratificati, aliter Mater gratiarum, cum uno Christo uniunter. Sine qua consociatione revera rueret ipsum mysterium redemptionis, et gratia deficans extra nos et velut supra capita nostra transiret, non intrans in nostrum indigentissiman realitatem”. (22) Siempre, pues, se ha de tener presente que María recibe todo su sentido de Cristo, y que Éste, a su vez lo recibe en su Iglesia Santa de María. Aquí se da un misterioso flujo y reflujo de actividades que a más de uno podrá aparecer atrevido, pero que en realidad no lo es. Porque es algo evidente que sin Cristo y sin nosotros en cuanto prolongación mística suya, el misterio de María carecería totalmente de sentido, de proyección maternal y corredentora de que está adornada de hecho. El misterio de Cristo, por otra parte, en cuanto que es nuestro; eclesial, no podrá entenderse plenamente sino partiendo de su admirable encarnación y nacimiento “Ex María Virgine”. La carne de Cristo es carne nuestra, de nuestra especie porque es carne de María.

Nuestros hermanos separados deberían por lo menos aceptar este hecho tan simple, pero a la vez tan fundamental para la debida valoración de sus quejas y obstinados ataques a nuestra Mariología como algo novedoso en la Iglesia y por lo mismo totalmente ajena al mensaje evangélico. Porque si examinamos sus objeciones a fondo, es decir no solamente su aspecto material sino también su aspecto formal, “nous la trouvons basée -citamos una vez más a G. Philips- sur une conception inexacte ou du moins incomplète de l’ incarnation. Les théologiens réformés actuels scupconnent parfois que leur système ne réalise pas assez profondément la venue de Dieu dans le corps”. (23) De esta venida e irrupción de Dios en nuestro mundo, en nuestra historia y en nuestra carne, parece desentenderse la teología protestante al querer olvidar, cuando no atacar, algunos hechos cumbres del plan divino. Si nosotros permanecemos aun en la más pura línea dogmática del Dios- Hombre, del verbo hecho carne, se debe a que el misterio mariano nos recuerda incesantemente que un Dios ha nacido de Ella, el mismo que no ha dudado en afrontar la divina aventura de rescatarnos con su muerte. No inventamos, porque este es un hecho que los mismos protestantes reconocen. El Pastor A. Brémond no duda es escribir: “ Mais ce que je pensé, c’ est que si les catholiques, plus que nous, insistent sur l’ Incarnation, c’ est pourquoi,

plus que nous, ils parlent de la Vierge Marie. Ils en parlent trop. Nous pas assez. Notre Christianisme protestant est parfois trop désincarné”. (24)

Un Cristo desencarnado. No será acaso esto propiamente lo novedoso y extraño a los planes de Dios? (Cfr. Cal. IV, 4-5). Seamos sensatos. Reconozcamos que Jesús nuestro Dios realmente se ha encarnado y nacido de María. Como dice el anglicano W. E. Lutyen, es realmente extraño ver hasta qué punto la Iglesia reformada ha olvidado que Jesús tenía una Madre (25) De aquí que el mismo dogma de Efeso -la divina maternidad- haya perdido para muchos protestantes ese respeto y seriedad que no dudaron en concederle los primeros reformadores. (26) El R.P. Kenneth F. Dougherty, S.A., ha realizado una interesante encuesta sobre el particular. Ha consultado la opinión de 100 ministros protestantes en 17 sectas diferentes...con resultados verdaderamente desconcertantes(27). A la pregunta: *“Do you believe that Mary is the Mother of God?”* dice el Padre K. Dougherty- *the following answers were received from ministers of the particular sects surveyed.*

NAME OF SEC	TOTAL OF REPOSESE	YES	NO	POSITION UNCERTAIN
EPISCOPALIANS	18	11	7	
BAPTISTS	16	2	9	5
LUTHERANS	21	5	12	4
PRESBYTERIANS	9		9	
METHODISTS	21	3	14	4
SMALLER SECTS	15	1	12	2
TOTAL	100	22	63	15

Afortunadamente nos consta por otra que entre los mismos protestantes existen todavía voces serias que explícitamente defienden este punto tan fundamental para un diálogo ecuménico mariano. Así el teólogo luterano H. Asmussen ha escrito un libro expresamente con el título “María, die Mutter Gottes”, y lo justifica diciendo que “si María no es la Madre de Dios, entonces la Iglesia ha errado en todos los tiempos, o -más bien nosotros, que negamos a María esta denominación-, hemos estado separados de la Iglesia universal”. (28)

Max Thurian declara por su parte que “si se desea captar el verdadero fundamento de la Mariología católica, es necesario afirmar que todo el proceso de la doctrina mariana... tiene como punto de partida el dogma del Concilio de Éfeso, defensor



de la divina maternidad, que también nosotros admitimos”. (29) Los teólogos de Heidelberg confiesan que “como madre terrena del Hijo eterno de Dios, y en este sentido como *Théotokos*, María está indivisiblemente unida al hecho salvífico de la encarnación del Verbo... recibiendo por ello un puesto excepcional en todo el género humano”. Agregan que “en ningún momento la Iglesia puede dejar pasar en silencio a la Madre terrena de Jesús: esto sería disolver la realidad de la encarnación en un sentido doceta”. (30)

Del mismo parecer es el Dr. E.L. Mascall, profesor de Teología en la Universidad de Oxford. Este autor admite como “de fide catholica credenda” según testimonios del P. Gérard M. Corr, O.S.S., que María “est la Mère de Dieu fait homme. Cepoint, affirme-t-il, se rattache si intimement a la vraie foi au Christ que ceux qui s’ en éloignent ne tardent pas á perdre leur croyance en sa divinité”. (31) Fundamentándose seguramente en esta unión dogmática profunda que existe entre el Verbo y su Madre Virgen de la cual ha tomado carne, el mismo Mascall no ha dudado en afirmar que un Cristianismo sin María es una monstruosidad: “.. Christianity without Mary is a monstrosity”, (32) frase si se quiere un tanto dura, pero bastante gráfica y elocuente como para detenernos en comentarla.

Estos testimonios que hemos aducido a la ligera no dejan de tener su importancia, por cuanto nos revelan que podría haber un punto de contacto fundamental – como es la maternidad divina- en el cual se pudiera iniciar un provechoso intercambio de actitudes con nuestros hermanos separados. Pero, oh triste paradoja!, que en esta coincidencia fundamental nacen precisamente las divergencias fundamentales, el distanciamiento, los abismos, y finalmente, el “non possumus” de ambas partes.

Para la mentalidad protestante la “Madre de Dios” es simplemente la “Beata quae credidisti”, la obediente, la esclava del Señor que sólo pasivamente puede comportarse ante el anuncio angélico.

Para nosotros los católicos la maternidad divina es ante todo una realidad dinámica, activa y eclesial en el sentido ya explicado. María pronuncia el “Fiat” de su consentimiento “*loco totius generis humani*”, (33) cooperando libremente a los planes de Dios y anticipándose con su actitud receptiva (no simplemente pasiva) de fe intensa y colaboración libre, al modo de ser y obrar propios del misterio eclesial. Pero aquí precisamente –dice K. Barth- “aparece la herejía de la Iglesia Católica Romana, la que permite que se puedan comprender todas las demás. La “Madre de Dios” del dogma católico romano es simplemente

el principio, prototipo y el resumen de la criatura humana que coopera a su salvación sirviéndose de la gracia que la previene; y como tal es también el principio, el prototipo y el resumen de la Iglesia... del hombre que, en virtud de la gracia coopera a la gracia”. (34)

La acusación es grave, pero también luminosa porque nos permite descubrir por una parte las raíces profundas, las verdaderas razones críticas del problema, y por otra parte no orienta en la debida valoración de los datos que vamos a estudiar en la segunda parte.

## **SEGUNDA PARTE**

### **CONVERGENCIAS DOGMÁTICAS DE NUESTRA MARIOLOGÍA**

La denuncia de K. Barth sobre nuestra Mariología de ser el principio, el tipo y la síntesis de la Iglesia, “die Mutter Gottes der romisch-Katholischen Mariendogmas ist...das Prinzip, das Urbild und der Innbegriff der Kirche”, (35) no hace sino confirmar lo que hoy todo mariólogo serio y medianamente informado cree y defiende: la personificación en María del misterio eclesial. Con sobrada razón ha podido escribir el Profesor G. Philips que “la Mariologie a sa place au coeur de la religion et du christianisme. Elle étudu en effet comment la créature répond aux avances divines par un consentement libre et méritoire, et collabore de la sorte a l’oeuvre salvifique. Elle constate aussi comment la foi dans l’âme de la Vierge lui a fait concevoir dans la chair le Verbe de Dieu sous l’action de l’Esprit. La Mère du Sauver occupe de la sorte dans le plan de la rédemption un poste de premier choix”. (36)

Creemos que no será preciso insistir en esto. Basta estudiar atenta y objetivamente la actitud de la Madre de Dios, de criatura transformada y realmente santificada; examinar, en fin, desapasionadamente el “role de Marie et l’Eglise dans l’Oeuvre Salvifique du Christ”, como lo ha hecho H. Laurentin, para concluir con el mismo autor que realmente María “apparaît ainsi a la fois comme l’anticipation et comme la supreme réalisation personnelle de l’Eglise corédemptrice, pour autant que la coopération ecclésiale s’exerce dans l’ordre de la foi et de la communión active á l’unique Médempteur”. (37)

Quien lea esto se convencerá de que ya no se trata de defender propiamente la piedad mariana contra los ataques de los primeros reformadores del siglo

XVI referentes a ciertas prácticas devocionales, ni mucho menos de rechazar las injustas calumnias inventadas, por los protestantes de los siglos posteriores sobre los orígenes paganos de nuestro culto a la Virgen. El problema hoy es mucho más complejo, pues se trata en un diálogo ecuménico, tenemos no obstante que afirmar que nuestra doctrina mariana así comprendida, como parte del misterio eclesial o punto de convergencia de sus principales verdades, ha llegado a ser -según J. Vodopivec- “comme un carrefour des problèmes et des sensibilités oecuméniques”. (38) En resumen, podríamos decir que ha venido a constituir la “piedra de toque” de la verdadera Ortodoxia. (39)

La convergencia doctrinal de nuestra mariología puede estudiarse en un doble aspecto: formal y material.

**A).- Convergencia formal:** es la doctrina mariana en su aspecto genético de verdad revelada, de explicitación y desarrollo posterior a través de los siglos hasta culminar en verdad definida. Esta convergencia nos sitúa en el delicadísimo problema de las fuentes mariológicas: Biblia- Tradición- Magisterio Infalible.

### **1° Biblia y Tradición**

Posee nuestra mariología fundamentos bíblicos? En caso afirmativo, son lo suficientemente sólidos y ricos como para constituir fuente de verdades dogmáticas, incuestionables, definitivas? En esta doble pregunta nos planteamos una cuestión fundamental, ya clásica en los diálogos con la Iglesia Reformada. Es notoria e imprescindible su acusación de que la Iglesia Católica Romana abusa con descaro de la “Palabra divina” de la discreción y profundos silencios de esta palabra respecto al misterio de María.

Abuso de la Mariología católica es intentar justificar la frondosidad de sus dogmas con razones y pruebas que en manera alguna se encuentran en la Biblia. Abuso, típico ejemplo de ello, ha sido para los Protestantes la última definición Pontificia sobre la Asunción. Para John Frederick Olson, en Norteamérica, ese hecho fue simplemente la prueba “of the Homan Catholic rejection of Scripture”. (40) G. Miegge afirma sin rodeos que el nuevo dogma no pasa de ser una pía creencia, sin ninguna base bíblica y tradicional. (41) Más o menos del mismo sentir son Ernesto Comba(42) y Giorgio Girardet, para el cual “*la nuova dottrina, no soltanto non menzionata dagli Apostoli, ma in aperto a assoluto contrasto con il loro insegnamento*”. (43)

En Inglaterra la acusación también estuvo de moda. Los Arzobispos Primados de Canterbury y York se vieron obligados a rechazar el nuevo dogma, no precisamente por sentimientos antimarianos, “que la Iglesia de Inglaterra – dicen- honra a la Madre de Dios, sino porque esa misma Iglesia “no ve la más pequeña prueba ni en la Escritura ni en la enseñanza de la Iglesia primitiva acerca de la creencia en la doctrina de la Asunción corporal”... Por lo tanto la Iglesia de Inglaterra no puede considerar tal doctrina como necesaria para la salvación, ya que “no considera como requisito para la fe salvífica sino lo que está claramente contenido en la Sagrada Escritura” La declaración apareció en el Semanario Anglicano “Church Times” (Londres, 18- VIII-50) órgano que se dedicó a recoger en posteriores ediciones los diversos aspectos rechazables de la actitud romana. Su temario versó:

- a) “Sobre la intransigencia de Roma y su postura altanera e independiente aun para con sus mejores amigos” (22 de septiembre).
- b) Sobre la turbación producida entre los católicos instruidos “por el poder e influencia que tienen en Roma sus hermanos ignorantes y supersticiosos” (18 de agosto y 8 de septiembre).
- c) Sobre un llamamiento a la caridad y a la comprensión (29 de septiembre).
- d) Finalmente, sobre la falta de rigor científico en el estudio de la Escritura y Tradición primitiva (22 de septiembre).

La nota crítica de toda esta serie de acusaciones lo dio el mismo Semanario “Church Times” (3 de noviembre de 1950) cuando se proclamó solemnemente el dogma que tanto se había discutido. La nota está llena de amargura y desilusión ante el hecho consumado:

“Afirmar como histórico un acontecimiento en cuyo favor no hay ninguna prueba histórica, es una locura. Exaltar una opinión devota, pero sin fundamento escriturístico, hasta hacerla dogma de fe, es una herejía. Tomar una simple conveniencia por un acto de la providencia, es algo casi blasfemo. El miércoles pasado Roma se ha empeñado en hacer todo esto”. (44)

En Alemania los reparos no fueron distintos. Los profesores de la facultad Evangélica de Heidelberg, ya ante el anuncio de la próxima definición, redactaron bajo la dirección del Profesor E.SCHLINK las razones evangélicas en que fundamentaban el rechazo a la nueva definición dogmática. Sus puntos de vista fueron publicados por la Editorial “Christian Verlag” (Munich-1950) con

el siguiente título: *Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens*". En este razonado escrito los evangélicos alemanes declaran, en resumen, "no poder defender un dogma fundado sobre un mito sin ningún fundamento histórico", y añaden que si la Iglesia Romana lo define "obra sin sanción apostólica y por lo tanto sin autoridad divina". (45)

En Francia. P. Maury, como Presidente del Consejo Nacional de la Iglesia reformada de ese País, denunció en el semanario protestante "Reforme" (2 de septiembre) la falta de fundamentación histórica y escriturística del nuevo dogma, denuncia que el Pastor Max Thurian también enumera en un extenso estudio aparecido en la Revista "Verbum Caro" (N°17-1951) y que ha sido comentado en "Irenikon" 24 (1951) 320-98. (46)

No hay que extrañarse de la actitud protestante reflejada en estas citas. Todo es lógica y sincera aplicación de su principio formal "la Biblia sola", de su exégesis siempre corta cuando no racionalista y de su poca seriedad para reconocer una Tradición existente, viva y homogénea que la Iglesia Reformada no está en condiciones de admitir.

Decimos que todo ello es lógico, y nos confirma hasta dónde los protestantes pueden ser fieles a sus principios. Pero lo que no es tan lógico, ni mucho menos aceptable para un crítica reposada y amistosa como la que debe reinar en un ambiente ecuménico son los resentimientos profundos que se adivinan en el tono amargo y dureza de expresiones sobre el proceder de la Iglesia Católica Romana. Ella tiene también sus principios, su base y exégesis escriturística y sólida tradición. Así, pues, cuando Ella define o declara solemnemente una verdad mariológica, por ejemplo, no es propiamente por una lujuria de devoción, "luxury of devotion" -como ha escrito el anglicano Kenneth Hoss-, (47) ni sus enseñanzas o actitud sobre determinado punto cultural se deba precisamente a cierta "sensualité religieuse", - como ha declarado con despecho P. Maury- (48) ni en el "nuevo" dogma de la Asunción deba llamarse "nuevo" en el sentido de ser una invención del papado para ejercer su "Infabilidad", o canonización de un mito porque no posea las bases bíblicas exigidas por la interpretación individualista protestante, que todo eso es demasiado absurdo para darle crédito, sino porque la Iglesia Católica Romana tiene también su lógica y sus principios, y conforme a ellos tiene que obrar aunque se acabe el mundo.

El ortodoxo Hamilcar Alivisatos, que ciertamente está muy lejos de reconocer el nuevo dogma mariano, no deja de observar este hecho de la lógica romana en

una hermosa reflexión que por su equilibrio y sensibilidad realmente ecuménica, nosotros no podemos menos de transcribirla en sus párrafos principales:

“Este nuevo dogma se llama nuevo sólo porque ahora ha sido proclamado oficialmente como doctrina de la Iglesia. Pero dentro de la Iglesia Romana de ninguna manera es nuevo. Porque independientemente de su desarrollo y exposición, ha sido creído y expresado en la Iglesia Católica, tanto en la teoría como en la práctica y en el arte eclesiástico (ese sello de la devoción y práctica religiosa) durante un periodo muy largo (e históricamente la determinación cronológica del punto de partida de su desarrollo no es difícil). Con este dogma ha ocurrido lo mismo que con todos los dogmas. Es decir, ha madurado antes que nada en la conciencia de la Iglesia; y cuando ésta ha estado cierta de ello, se ha proclamado y formulado definitivamente a través del canal autoritativo propio, en este caso por el Papa (erróneamente según nuestro modo de ver, porque la autoridad competente para esto es el Sínodo Ecuménico apoyado por la conciencia unánime de la Iglesia)

Consiguientemente este dogma existía por sí mismo, tanto en sus líneas generales como en sus detalles en la Iglesia Católica Romana, y nada nuevo se ha creado al proclamarlo. Por eso, tal vez la enfática declaración de la imposibilidad de su aceptación (por lo que están fuera de la Iglesia Católica Romana) como elemento de fe indispensable para la consecución de la salvación del alma, constituye una exageración. Esta enseñanza dogmática como ya hemos dicho, existió sin ninguna fuerte oposición; por un larguísimo periodo, en la Iglesia Católica Romana y en este sentido fue aceptado por ella, de modo que ningún elemento ha sido creado que justifique esta fuerte reacción, porque la promulgación oficial no ha añadido nada nuevo, sino meramente ha dado mayor autoridad oficial a una creencia que ya existía en la Iglesia Católica Romana. Si esto constituye en sí mismo un punto de discusión es su sustancia lo que lo crea, su contenido y su historia, no su proclamación. Si, por decirlo así, supiéramos que la Iglesia Católica Romana en sus contactos con otras Iglesias expusiera sus enseñanzas dogmáticas, estaría ella obligada, incluso sin la proclamación de este nuevo dogma, en el sumario de su doctrina sobre la Madre de Dios, a incluir el punto de fe de su Asunción gloriosa a los cielos, puesto que esto constituye un elemento inseparable para ella, de toda su enseñanza sobre la Virgen María”. (49)

A propósito del mismo dogma de la Asunción, la actitud del eminente teólogo anglicano E.L. MASCALL ha sido verdaderamente excepcional, a pesar de sus

obligadas reticencias. Hé aquí los puntos que nos interesa de su artículo publicado el 8 de septiembre de 1950, en "The Guardian": (50)

- a) "En cuanto a mí, lejos de negar la Asunción, la retengo como verdadera".
- b) "Esta doctrina me parece ocupar un puesto único o casi único entre todas las creencias cristianas... Tal creencia sólo puede ser descartada como falsa, por quien no crea en la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia".
- c) "Pero, sin embargo visto el silencio de los primeros siglos, me parece que no puede sostenerse que el negarlo sea herejía".
- d) "Aceptar la Asunción me parece un acto de sentido común y de ordinaria humildad para quien sea consciente de la solidaridad de la Iglesia católica a través de los siglos; negarla me parece un acto de singular presunción intelectual; pero otra cosa es admitirla como Dogma necesario para la salvación".
- e) "He aquí porque hay que dejarla a la consideración de los teólogos anglicanos para determinar el verdadero "estado" de una doctrina que ha conseguido tal aceptación universal".

Es evidente que tal aceptación sólo es posible si hay base escriturística; de lo contrario vendría a ser una evolución extraña al depósito revelado. Hasta dónde en el "nuevo" dogma de la Asunción se da realmente cierta evolución o progreso, no es cuestión de precisarla aquí, que ya otros excelentes autores se han ocupado de ello(51). Lo que si debemos precisar es la raíz del problema, que no es propiamente sobre la existencia o no existencia de fundamentos bíblicos, sino sobre el modo de conocer y entender las fuentes reveladas y su lógica aplicación al misterio de María. El problema, en concreto, versaría sobre las diferencias entra la exégesis bíblica protestante y la exégesis católica –romana. Para esta última, tan revelado es lo explícito como lo implícito. Para el protestantismo, en cambio, no lo es, de su suerte que sobre verdades implícitas simples no pueden formularse de ningún modo dogmas o verdades explícitas, pues sería rebasar el contenido puro y obvio del dato revelado. Según J. Vodopivec, este es el fondo del problema:

"C' est ce concept du révéle implicite (formaliter implicite) et, très voisin de celui-ci, le concept du révéle virtual (virtualiter revelatum) qui se trouve en jeu et qui est le pivot de la solution. Il y tient une importance capitale. Si ont admet que le concept du révéle implicite est bien fondé, qu' il a une réalité et une

consistencia objective et inébranlable, on pourra surmonter les difficultés de la preuve exacte, soit biblique soit traditionnelle, de maints dogmes, avant tout mariaux, sacramentaires et ecclésiologiques, mais d' autres aussi.

Au contraire, qui retient la distinction entre le révélé explicite et le révélé implicite pour un pur expédient, pour une fiction théologique, ne sortira jamais de l' Impasse si caractéristique de certains milieux oecuméniques". (52)

Un poco más adelante el autor insiste en que únicamente sobre la base del concepto de revelado implícito puede mantenerse esa continuidad sustancial e intocable de la doctrina de la Iglesia, es decir, su identidad actual en relación con la doctrina de Cristo y la enseñanza apostólica. Podríamos concluir afirmando, con palabras del mismo J.Vodopivec, que "ici se situe le vrai peut- être l' unique vrai probleme sous- jacent á la mariologie contemporain, á la lumière de l' oecuménisme. Il représente un des principaux obstacles de l' entente théologique entre les confessions divisées". (53)

## **2° Magisterio Infallible.**

En esta sección vamos a estudiar expresamente la actitud típica de las Iglesias Orientales disidentes ante nuestra Mariología católica actual. Nos referimos al complejo o torturante pesadilla que tienen el Papado, de su Magisterio Infallible. Al dedicar solo a ellos nuestra atención, no queremos afirmar que los Protestantes estén inmunes a esos sentimientos, porque los tienen y bien fuertes por cierto. Sus repetidas acusaciones sobre la inexistencia de bases bíblicas en las argumentaciones Pontificias simplemente son las premisas solapadas para desprestigiar y atacar la infalibilidad romana. En el fondo de toda la oposición actual protestante hay una repulsa básica al Magisterio Infallible. Como Observaba un Diario Londinense, (54) a raíz de la definición dogmática de la Asunción -definición que tanto nos ha servido para eliminar equívocos y precisar actitudes- la dificultad para muchos no está en la inmaculada Concepción, Asunción o cualquier otro dogma, sino en la Infallibilidad Pontificia. Esta dificultad está tan definida, que ni ellos mismos se molestan de mencionarla en sus críticas; de ahí que las declaraciones generalmente o silencian este punto o lo tocan sólo de pasada.

Si nos fijamos con algún detalle en los Disidentes Orientales, es porque el Magisterio Infallible del Padre común adquiere en ellos un aspecto único, doloroso, casi trágico. Los Orientales aman tanto a la Virgen como nosotros.



O mejor, somos nosotros los católicos occidentales los que hemos recibido de Oriente ese amor en sus formas más puras. Cómo es, pues, posible que en este mismo campo mariano se den obstáculos al parecer insuperables? Si actualmente rechazan algunas verdades mariológicas no será propiamente porque no amen y veneren a la Madre de Dios, que este amor y veneración - ya lo dijo textualmente S. BOULGAKOV- "sont l' ame de la piété orthodoxe, son coeur, ce qui réchauffe et ranime le corps entier. Une foi en Christ qui n' implique pas sa naissance virginal e et la vénération de sa mère est une autre foi, un autre christianisme que celui de l' Eglise Orthodoxe. C' est par l' absence de la Vierge dans la croyance et dans la vie que le protestantisme diffère le plus de l' Orthodoxe". (55)

La veneración profunda de los Orientales a la THEOTOKOS es indiscutible. "Dovunque, dice un autorizado autor, nei libri dogmatici, nei libri liturgici en ella vita vissuta del popolo riscontriamo un cuore che arde e si consuma da questa santa passion,". (56) El culto litúrgico mariano, por ejemplo, es en ellos algo espléndido. (57) Se ha dicho que no existe doctrina mariológica alguna que no se encuentre expresada en la Liturgia Oriental. Incluso los puntos doctrinales mariológicos que hoy con tanto afán se investigan, pueden vislumbrarse y encontrarse explícitamente allí, al menos en sus formas generales. (58)

Como principio general podríamos establecer que las Iglesias Orientales separadas pueden llamarse con prioridad "ortodoxas" en cuestiones mariológicas, en la medida en que ellas son fieles a su tradición teológica, al tesoro patristico y a su profundo "sensus fidei". (59) Pero desde el momento en que aparecen influencias extrañas en su depósito o contenido doctrinal, y grietas cismáticas se abren en la unidad de fe, se puede decir que los orientales se apartan de nuestro sentir, rechazando absurdamente con ese proceder sus propias tradiciones.

Numerosos Orientales, como se sabe, han llegado a negar el dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Para el recto enfoque de tal actitud, dice el Padre A. Santos Hernández, S.J., (60) siguiendo en esto las conclusiones de los estudios directos y luminosos realizados por M. Jugi, A.A., (61) hay que tener un hecho histórico fundamental. Este hecho es que el Oriente ignoró hasta el mismo siglo XVI toda la controversia sobre la Inmaculada, que desde el Siglo XII venía debatiéndose en Occidente. Sólo fortuitamente algunos orientales se plantearon el problema, y lo resolvieron por cierto favorablemente, con fórmulas equivalentes: en vez de responder, como los latinos, que María estuvo exenta o fue preservada del pecado original desde el primer instante de su concepción, responden con otras afirmaciones positivas; que estuvo siempre llena de gracia,

que fue siempre semejante a Eva antes de su pecado, que fue justificada desde el seno materno, que ha sido siempre y la única bendita entre todas las mujeres. Se debe anotar, por otra parte, que los Padres Griegos no llegaron de repente a éstas fórmulas equivalentes. Fue necesaria la definición de la maternidad divina en el Concilio de Éfeso, (62) para inducirlos a reflexionar sobre las consecuencias de este privilegio en el orden de santidad.

Antes de esa definición, y aún algún tiempo después de ella, admitieron algunos Padres determinadas imperfecciones y aun faltas positivas en María, que extraña hoy a nuestra piedad, y son difícilmente conciliables con la doctrina de la Inmaculada. El responsable de esta desviación es ORIGENES, comentando las palabras del Anciano Simeón: Una espada atravesará tu alma” (Luc.2, 35). Esa espada es para ORIGENES una duda positiva sobre la divinidad de Jesús al pie de la Cruz y nos da una razón curiosa: que María debía tener al menos un pecado para poder ser también ella rescatada. Habría de transcurrir un lapso de tiempo para que la Iglesia Griega se viera libre de esta influencia.

En el siglo IV, ya dos padres son ajenos a esta exégesis origenista: San Efrén y San Epifanio. Después de ellos, muchos otros, como Proclo y Teodoro de Ancyra, Sofronio, Andrés de Creta, Germán de Constantinopla, Juan Damasceno, Tarasio, Teodoro el Estudita, el mismo Focio y su amigo Jorge de Nicomedia, y sobre todos ellos el monje Theognosto, acusan ya una precisión completamente latinas. (63)

Durante el período que va del Concilio de Efeso al siglo IX, encontramos sin embargo algunas voces discordantes que parecen haber sostenido la opinión que ha hecho fortuna entre los Griegos modernos: que María contrajo el pecado original y sólo fue liberada de él en el momento de la Anunciación. Pero el pensamiento de aquellos autores está lleno de oscuridad. Las voces discordantes escasean más durante el período propiamente bizantino: siglos IX al XV. Al principio del siglo XIV, el historiador NICEFORO CALIXTO XANTHOPOULOS (64) parece aceptar tímidamente la opinión de esos autores... pero se arrepiente enseguida, y pide perdón al lector de esa mancha que ha osado poner en la inmaculada. Se puede decir que esta duda no halló ningún eco entre los teólogos bizantinos de su tiempo, si exceptuamos al Arzobispo de Tesalónica, ISIDRO GLABAS, muerto hacia el año 1397 y cuya auténtica posición es difícil definir, ya que sus escritos parecen haber sido interpolados por autores posteriores malintencionados. (65)

En resumen, podríamos afirmar que la doctrina de la Inmaculada es absolutamente defendida hasta el siglo XVI con JORGE SCHOLARIOS. Puede decirse que con él se cierra la posesión tranquila en Oriente de esta doctrina.

¿Y la Iglesia Rusa? Esta Iglesia descendiente directa de la Iglesia Bizantina, recibió de ella no sólo su rito traducido al esclavo, sino todo su conjunto doctrinal, y por lo tanto también su doctrina sobre la Inmaculada. Está históricamente comprobado que hasta el mismo siglo XVII la doctrina sobre el particular es comúnmente admitida, y que sólo después, por influencias extrañas, comienza a ser negada.

Esta desviación doctrinal, según el Jesuita ruso IVÁN GAGARIN (66) se debe a los influjos protestantes que TEOFANES PROCOPOVITCH ejerció durante su profesorado en la Academia de Kiev. Esta explicación ha sido últimamente revisada por el Padre M. GORDILLO, S.J., quien se inclina a creer, y lo prueba con numerosos argumentos, (67) que en el fondo de toda esta repulsa sistemática tanto esclava como bizantina, “está el afán de oponerse a la doctrina enseñada por la cátedra de Roma. Ante ella, los Orientales disidentes son unánimes en negar el glorioso privilegio mariano -dice el mismo P.GORDILLO- olvidando que fueron las venerables Iglesias de Oriente las que conservaron esta creencia y la enseñaron al Occidente”. (68)

Sin los sentimientos anti romanos es imposible explicar esta curiosa paradoja de los Ortodoxos, porque paradoja es acusar la doctrina de la Inmaculada como dogma auténticamente latino, desconocido totalmente por la tradición antigua, cuando consta que esa misma tradición la retiene y define, y que sólo hasta mediados del siglo XVI aparecieron las negaciones de DAMASCENO STUDITA, de quien se sabe ciertamente que publicó sus erróneas homilias en 1568...

No nos hagamos ilusiones. Que si los ortodoxos niegan la Inmaculada Concepción de la Virgen María, lo hacen “no tanto porque la encuentran falsa y contraria a la tradición -observa con fino sentido crítico el P.Jugi- cuanto porque era favorecida por el Papa. Si la definición de 1854 fue vivamente criticada, fue porque dio al sucesor de San Pedro ocasión de ejercitar brillantemente su infalibilidad doctrinal porque los ataques del cisma se dirigen ante todo contra el Papa”. (69)

D. Stiernon, A.A., por su parte, criticando la actitud negativa del teólogo ruso FLOROVSKY, quien rechaza el dogma de la Inmaculada por considerarlo como “una complicación inútil”, se pregunta: “mais la véritable raison de ce rejet

inconséquent n' est-il pas l' espèce d' aversión que l' orthodoxe éprouve pour tout dogme défini par la papauté? La reside l' explication profonde de l' attitude hostile, tragiquement hostile, de l' orthodoxie en théologie mariale, comme on a pu le constater á nouveau lors de la proclamation de l' Assomption". (70)

El dogma de la Asunción, que tan enraizado se halla en las tradiciones antiquísimas de Oriente, sobre todo en su hermosa Liturgia de la "Koimesis" y "Metástasis", tampoco se ha escapado de la paradoja histórica a juzgar por las reacciones de algunas Iglesias disidentes, especialmente de la Iglesia autocéfala de Grecia cuyos puntos de vista aparecieron en la Revista de la facultad Teológica de Atenas. Los artículos están firmados por P.BRATSIOTIS, J.KAR MIRIS IRENEO Arzobispo de Samos, y A. ALIVISATOS. Se puede decir que todos convergen en las duras críticas del Arzobispo IRENEO. Según él, el nuevo dogma demuestra ante la conciencia cristiana universal que la Iglesia papista "maneja arbitrariamente la verdad de la revelación y la pone en oposición con la antigua y genuina tradición de los cristianos". (71) Pero nosotros sabemos cuál es la "genuina" tradición sobre este punto, y que el Papa al definir una verdad mariológica no procede tan arbitrariamente como se supone. En prolongadas consultas ha estudiado la definibilidad de tal doctrina, y antes de su declaración "ex cathedra" ha constatado su tradición auténtica y preexistencia, por lo menos implícita en del depósito revelado de la Biblia. Quien dude de esto, puede consultar las actas conciliares previas a una definición dogmática, donde se relatan minuciosamente las discusiones, obstáculos y pruebas de que el Papa se hace cargo antes de proceder "propia auctoritate". (72)

## **B) Convergencia Material: Contenido del dogma Mariológico.**

### **1º Justificación y Gracia**

El misterio de María no es simplemente un objeto para ser amado o definido sin mayores repercusiones dogmáticas. Es también un sujeto, "une vertu et une forme modalisante dont procede la foi, et l'amour, et l' action de l' Eglise"(73). No debe extrañarnos esto, porque en nuestro sistema, como lo reconoce con gran lucidez P. Maury, hay perfecta convergencia lógica de todas sus verdades. La Iglesia Católica Romana, por una profunda necesidad interna, en una síntesis perfecta, es la Iglesia de la cooperación humana a la Redención, la Iglesia de los méritos, la Iglesia dispensadora de la salud, y la Iglesia de María(74). El por qué de este ensamble o relación de aspectos aparentemente tan heterogéneos, ya es otra cosa. Según la doctrina católica, dice C. Journet en su monumental

obra “L’ Eglise du Verbe Incarne”, tantas veces citada “a la manière dont la vie passe de la vigne dans les sarments pour qu’ ils portent fruit ¶ ean XV, 1-18) la grâce du Christ rédempteur cherche a s’ épancher sur les hommes pour les vivifier intrinséquement, en faire comme ses propres membres, les rendre christoconformes: nous sommes ici au pricipé de l’ enseignement catholique sur la Vierge et sur l’ Eglise.

*Suivant la doctrine luthére-calvinienne, l’ home reste intrinsequement pécheur, grace du Christ rédempteur ne fait que recouvrir son péche, et ne le touché que par maniere d’ imputation extrinséque: d’où le principe de l’ l’ enseignement luthéro-calvinien sur la Vierge et sur l’ Eglise”. Por tanto con concluye el autor, “substituer la conception luthérienne des affets de la rédemption et de la grâce, a la conception traditionnelle, c’ est substituer á la mariologie et á la ecclésiologie de la grâce réelle, intrinséque, christoconformante, une mariologie et una ecclésiologie de la grâce seulement imputés et extrinséque”. (75)*

El concepto de gracia, como ya se ve, entra aquí en juego, ocupando un lugar destacadísimo en las actuales controversias mariológicas. Si puede decirse, en términos generales, que Protestantes y Católicos están conformes en reconocer a María como THEOTOKOS, y sin embargo discrepan en sus principales consecuencias, todo se debe –confiesa Max Thurian- a que se tiene diversas concepciones de la Gracia y de la Iglesia: “Los efectos de la gracia en el individuo y en la Iglesia no son concebidos de la misma manera, y en consecuencia, los efectos de la gracia en María son reconocidos por unos y otros de un modo diferente”. (76)

Para nosotros la Madre de Dios es una criatura ennoblecida por la gracia

- a) Criatura, porque ningún católico ha pensado jamás que ella sea una diosa, ni el culto que le dirige pueda decirse ciertamente que esté inspirado en los ritos dedicados a antiguas divinidades. (77)
- b) Ennoblecida, Santificada, realmente “gratia plena”. Una criatura que ha sido invadida de Dios, justificada no simplemente por una decisión jurídica, sino “abintra”, una criatura que ha podido decir “sí” a la gracia, colaborando activamente con su libertad plena al querer de Dios.

Para la Iglesia reformada María es simplemente agraciada, no “gratia plena”. (78) “El infante que nacerá de ti será ciertamente tu infante... -dice H. Roux, comentando las palabras del ángel- pero él será creado en ti, no por la intervención humana, sino por la acción sobre ti del Espíritu Santo. Es el poder (dínamis)

del Espíritu de Dios, el Todopoderoso, el Altísimo, quien cubrirá a María y la hará Madre, no la “dínamis” del hombre. Esto es esencial para comprender el contenido del texto: Eros humano no tiene ninguna parte en el nacimiento de Jesús... María Madre de Dios, representa precisamente a la humanidad que no puede sino recibir gratuitamente el “ágape”, la gracia divina sin ninguna participación activa del Eros humano. Esto es lo que quiere expresar las palabras del versículo 38: “yo soy la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra”. Este Fiat de María significa lo que va a pasar en ella, no lo que ella va a hacer... El nacimiento de Jesús significa lo que va a acontecer en María, no por María. Ella no tiene ninguna parte activa, a no ser esta aceptación en la fe...” (79)

Después de leer con atención este párrafo, nos queda la sensación de que después de todo la gracia no ha tocado a María, que se ha quedado por fuera, sobre Ella; si María ha llegado a ser Madre de Dios... es un estado del cual Ella es inocente, simple espectadora y no más. Pero, cómo podría ser de otro modo? – La gracia en la teología protestante- dice el Padre R. STRUVE, en una síntesis muy bien lograda por su diafanidad y denso contenido- “es un acto divino por medio del cual Dios agracia y acepta a la criatura pecadora. Este acto, unilateralmente divino, tiene efecto justificador y santificador sólo en un sentido jurídico-forense de imputación, pero no transforma al hombre interior ni físicamente. El hombre, al contrario a pesar de esta “gracia” declaratoria, queda, según famosa expresión de Lutero, “simul iustus et peccator”, un ser dañado, corrompido, pecador. Es justo, santo y pecador a la vez. Nada se rectifica en el hombre, sino sólo su situación jurídica de “condenado” o “perdonado” por Dios. Lo que se obra se obra sobre el hombre, pero no en él; cambia simplemente el criterio divino acerca de él, pero no el hombre en sí mismo. Por los méritos del Divino Salvador, Jesucristo, Hijo unigénito del Padre, hecho hombre, y por tanto único medianero ante Dios, éste cierra intencionalmente los ojos ante el estado repugnante del pecador y resuelve mirarlo con perdón, con un criterio jurídicamente distinto, y en este perdón consiste la “gracia”.

“Es obvio -continúa el Padre STRUVE-, que aplicada esta doctrina fundamental del Protestantismo sobre la gracia, en la cual Lutero infundió toda la vehemencia de su talante existencialista, toda su angustia religiosa y toda la fuerza de su fe, al campo mariológico, resultan consecuencias chocantes al oído católico. María, hija de Adán como todos los demás pecadores, es “simul iusta et peccatrix”. (80)

Según esto podríamos afirmar que para María nada ha significado ser Madre de Dios. No pudiendo existir ninguna reciprocidad entre la criatura y la gracia según

K, Barth (81) la Virgen con todos sus privilegios maternales es “seulement un témoin de la grace,” (82) y desde luego “une femme péchereuse qui a besoin du pardon de son fils.” (83) Ni intentar hablar de esta lógica aplicación de principios sobre la existencia de gracias o dones en María que estén sobre su condición de criatura “pecadora”, como son, por ejemplo, su Inmaculada Concepción o Asunción gloriosa. La Madre de Dios está al nivel de cualquier otra criatura, (84) simplemente objeto, nunca sujeto de acción salvífica alguna. Esta acción sólo es de Dios, a quien se debe por tanto el honor y toda la gloria.

Pero caso curioso –observa el Padre G.Philips-, “en travaillant seul, come le veut la Réforme, le Très- Haut ne paraît pas plus puissant, mais plus faible. Sa créatur qui est son oeuvre, s’ oppose á Lui (en cuanto pecadora) et Il ne réussit á réduire cette résistance que par une espèce de fiction. En isolant L’ Etre suprême, on ne le rend pas plus adorable, mais on nous rend plus malheureux. Sa gloire consiste-t- elle á déclarer que son oeuvre est mauvaise et que l’ home créé par Lui est fondamentalement corrompu et incurable, même sous l’ influence de sa grâce rédemptrice? Le Fils de Dieu recoitil plus d’ honneur, si sa Mére aussi est proclamée péchereuse?”... Estas sencillas preguntas tienen un enorme contenido. Sus respuestas sensatas podrían traernos aires más esperanzadores de comprensión dogmática. Mientras tanto cualquier acuerdo en este punto será una utopía, si no se revisan los principios.

## **2º “Soli Deo Gloria” y Mediación**

La fidelidad protestante a sus principios, y su defensa ciega en medio de equívocos y erróneas conclusiones, justifican un poco esa actitud desfavorable hacia la Madre de Dios. Puede decirse, sin lugar a duda, que en el fondo hay simplemente un celo mal entendido de la gloria de Dios, no un odio o desprecio directo hacia su Madre.

H. Roux declara que el continuo rechazo que la Reforma ha puesto a la mariología católica no se debe propiamente a un racionalismo o falta de sensibilidad religiosa, sino al hecho de que para los Protestantes el culto mariano del catolicismo representa la infidelidad al contenido mariano de la revelación bíblica. (85) El culto, por ejemplo, de hiperdulía no tiene ningún fundamento bíblico. Simplemente es el resultado de un Evangelio interpolado con la teoría de la “explicitación”, es decir, de la superioridad de la Tradición sobre la Sagrada Escritura. (86) Ante este hecho P.Maury exige un respeto sumo al principio de la Reforma: fidelidad a las Escrituras. La biblia, dice, sólo conoce un Mediador único, una justificación “sola

fide”, y un culto sólo a Dios, “ Soli Deo Gloria”. “OUI- concluye textualmente- C’ EST POUR CELA QUE, DEVANT LE CATHOLICISME DE MARIE, NOUS DISONS: NON POSSUMUS” (87)

En este aspecto podríase afirmar que la gloria de Dios los devora. Ningún católico habrá pensado quizás lo que el Protestantismo tuvo que sufrir con la última definición dogmática de la Asunción, en lo que tiene para ellos de doctrina sin base escriturística y de exaltación y mediación gloriosa de una simple criatura (88) El mismo P.Maury ve confirmada en ese hecho la desviación fundamental de la Mariología católica: “No solo la piedad romana, sino también la misma fe romana se orienta hacia un objeto e intercesión distinta de la del único y suficiente Mediador.” Y ante esta conciencia los Protestantes de Francia declaran por boca de Max Thurian: “Nosotros no podemos creer en la Asunción como dogma de fe necesario. Este es nuestro testimonio y nuestro dolor.” (89)

Lo doloroso para nosotros es la ignorancia protestante de nuestro concepto de mediación mariana meditación siempre subordinada y en total dependencia de la de Cristo, como lo ha recordado recientemente el Padre R. Spiazzi, O.P., a propósito del dogma de la Asunción. (90)

La Iglesia Reformada parece incluso desconocer con vehemencia la defensa de un solo y único Mediador, que toda la teología cristiana es una teología de Mediación. La Iglesia misma en su concepto más puro, el ministerio de la palabra, la predicación, los sacramentos, el testimonio y la intercepción de los fieles, la plegaria de los Santos... todo esto pertenece al orden de la mediación; el mismo Max Thurian se siente obligado a reconocerlo. (91)

El Luterano H. Asmussen confiesa con toda sinceridad que los protestantes se imaginan a veces que en la obra de la mediación, todo se explica por la simple antinomia Dios-hombre. Pero eso no es así. El nuevo Testamento presenta un aspecto bastante diferente. Si la gracia, en cuanto don de Dios, se da ciertamente según la benevolencia divina, esta gracia se da de hecho a través de la mano del hombre por la administración apostólica. (92) Nosotros tenemos que reconocer esta realidad en la Iglesia Santa, de que la administración de la gracia se da en un orden jerárquico de mediciones, no por invención humana, sino porque así lo ha querido el mismo Cristo.

Que exista un solo Mediador entre Dios y los hombres, lo admitimos todos sin lugar a duda. Pero puede darse una mediación no al lado de Cristo, (“Mittlerschaft



neben Christus”) sino en Cristo (“Mittlerschaft in Christus”?). La pregunta la hace el mismo H. Asmussen a todos sus colegas, intentando definir el lugar propio de María en la Iglesia; (93) y justificando claramente la veneración católica a María; según él, tal veneración e intercesión mariana vendría a ser como un maravilloso eco de la escena bíblica de la Visitación: ser bendecida y aclamada por el fruto de sus entrañas. (94)

Como es de suponer, no faltaron críticas protestantes contra esta concesión tan razonable. M.-J Congar, O.P. (95) cita la de G. Wiesser en “Kirchenblatt f.die reformierte Schweiz”, del 30 de noviembre de 1950, y las de W. Kunneth en “Evangelische Lutherische Kirchenzeitung” del 15 de Enero de 1951, quien acusa a H. Asmussen de olvidar la – Biblia y de perderse en especulaciones incontrolables. H. Asmussen le responde en la misma publicación (número correspondiente al 28 de febrero/51), reafirmando la unión que existe entre la Mariología y la Cristología: Roma -dice- ha guardado más la Cristología con María que los protestantes sin María. Lutero, agrega H. Asmussen, es más positivo aun sobre la virgen que W. Stahlin y el mismo Asmussen... (96) Pero, sea o no más positivo que los actuales Protestantes, Lutero con sus principios básicos de “la Biblia sola”, “sola fides” y “soli Deo gloria” ha llevado a todos sus seguidores a las funestas negaciones mariológicas que hemos examinado en esta segunda parte.

Concluiremos aquí transcribiendo una elocuente declaración de K. Barth que podría ser el resumen, la síntesis y posición última del protestantismo, como también de las Iglesias disidentes en lo referente al papado:

“Ahí donde no se dice Jesús, conjuntamente Jesús y María, ahí donde se reconoce la existencia de una autoridad terrena de carácter infalible, no podemos hacer otra cosa sino pronunciar un NO decidido”. (97)

## **PARTE TERCERA**

### **CONCLUSIONES**

#### **A). ¿Por una Mariología Ecuménica?**

Hoy se habla de una Teología Ecuménica. Es decir, de la necesidad de proyectar toda nuestra doctrina dogmática en un sentido ecuménico, como dimensión o cualidad necesaria de la misma Teología en la hora actual, de modo que tanto sus expresiones aisladas, como toda su estructuración lógica

y presentación sistemática esté encaminada a facilitar mejor el diálogo ecuménico. (98)

Para G. Thils, renombrado autor en estos asuntos, Teología Ecuménica “es la ciencia Teológica en cuanto ella misma es elaborada y presentada sistemáticamente, teniendo presente los fines y las intenciones legítimas del movimiento ecuménico.” (99) Aquí no se pretende, pues, organizar o estructurar una Teología diversa por su contenido o conceptos nuevos, sino diversa simplemente por su posición sobria pero justa y precisa de verdades incuestionables, por su adaptación a nuestro mundo de la única e idéntica verdad.

Esta adaptación, se ha dicho es urgente por cuanto la verdad teológica, tal como hasta ahora ha sido expuesta en los manuales escolásticos no llena, ni mucho menos favorece las actuales tendencias unionistas. A este propósito, el Padre Mauricio Villain en el capítulo segundo de su discutible libro “Introduction a l’Oecuménisme”, (Paris- Casterman, 1958), ha reunido en concreto las principales fallas para él de nuestra Teología clásica. Sus anatemas podrían resumirse así:(100)

a) **“Nuestra Teología es una teología “desambientada”**. La enseñanza clásica católica condena pura y simplemente una doctrina por referencia a los anatemas del Concilio de Trento, sin parar mientras en las condiciones históricas y psicológicas en que apareció esta doctrina... De la condenación de la doctrina se ha pasado, sin miramiento alguno, a la condenación de las personas de los reformadores, cuya personalidad moral, intelectual y aun mental ha sido rebajada lamentablemente”. (Pgs.202-203)

b) **Nuestra Teología es una teología “descentrada”**. Las tesis de los Manuales que han formado multitud de generaciones de Sacerdotes que estaban ordenados al estilo de los anatemas del Concilio y dirigidos contra el eje Calvino- Lutero Zuinglio. A cada anatema se oponía un contra anatema, que era la tesis que se había de vindicar y a la que se ordenaban todos los esfuerzos. Pero como todos los anatemas (o casi todos) eran puntos periféricos y no centrales (!), se seguía que el conjunto de la doctrina estaba desplazada hacia la periferia y, por lo mismo, “descentrada”... De ahí la desproporción de los dogmas secundarios que, en realidad no son más que protectores de los centrales; de ahí esas teológicas picaduras de pulga (coups de pouce théologiques) en la exégesis bíblica y esa impresión de juego artificioso que dan nuestros manuales a los extraños que los abren sin prevención”. (pgs.204-205)

- c) **Nuestra Teología es una teología “anquilosada”**. – Porque, ¿qué ha hecho el Magisterio? Objetiva al dogma, presenta el misterio de la salvación en categorías jurídicas, con lo que difiere de la Biblia, que lo ofrece en categorías proféticas, históricas y escatológicas... Y qué hace la teología escolástica o sistemática? Continúa la objetivación y la refuerza”. (Pgs.209-210).

Ante estas desviaciones profundas, M. Villain es partidario de un completo retorno a las fuentes, al estilo bíblico que nos sitúe en el verdadero ambiente de libertad cristiana, en el transparente, luminoso y auténtico mensaje de Cristo (Pgs 210-211), y se pronuncia por una Teología realmente Ecuménica, es decir, “por un trabajo de síntesis y de común esfuerzo entre católicos y no católicos para llegar a un acuerdo *soslayando* los problemas para sumergirse en el misterio de Cristo con el corazón abierto a la plegaria. Es necesario llegar a la unidad Cristiana no al nivel de los conceptos dogmáticos –esto será la culminación, no el punto de partida-, sino al nivel de Cristo orante, considerándole desde luego no como un problema que solicita los recursos del espíritu, sino como “un misterio” dado por lo alto y que desborda los enunciados y requiere y pide acercamiento espiritual”. (pg.149)

Que las críticas del Padre M. Villain contra la Teología clásica sean no sólo rudas sino excesivas, es algo evidente. Parece mentira que hayan podido ser escritas después de la Encíclica “*Humani Generis*” donde S.S. Pío XII habla tan claro del “espíritu de novedad en Teología”, y condena el relativismo dogmático, el desprecio de la Teología tradicional y a los que culpable o maliciosamente desdeñan el Magisterio Eclesiástico. (101)

Pero no hay duda que si el Padre M. Villain se ha atrevido a formular tales denuncias, es porque no todo anda bien, ni todo es “oro” en nuestros sistemas o modos de presentar y explicar los datos revelados. Y volviendo al tema, se siente pesadumbre y tristeza al ver que tal vez nuestra Mariología deba pagar también tributo a ciertos métodos estrechos y formulaciones que sólo tienen fundamentación en gustos personales y corrientes subyacentes de determinada escuela.

Si aceptamos que una Teología Ecuménica es una urgente necesidad y un anhelo razonable de todos nuestros hermanos separados, es evidente que nuestra Mariología debe tomar conciencia de esa urgencia y realizarla en su tema específico del estudio y exposición seria del misterio de María.

Una Mariología Ecuménica, a nuestro modo de ver, vendría a ser una Mariología del “*minimun*” por el curioso examen y amplio enfoque de tales verdades en el contexto de implicaciones o convergencias cristológicas y eclesiales, es decir, del nexo dogmático que une el misterio de María con toda la doctrina revelada. Bien o mal, confesamos que hemos querido cumplir tales exigencias. Al redactar estas páginas o cuartillas informáticas, hemos tenido muy presente aquellas declaraciones del Pastor Max Thurian, según las cuales la Iglesia Reformada anhela conservar a María dentro de la Iglesia, acusando a nuestra Teología de sacarla de la Iglesia y colocarla sobre ella y frente ella...(102) Si hemos pecado en este trabajo ha sido tal vez por el continuo insistir, ya desde el comienzo (Parte Primera), sobre las relaciones íntimas que existen entre el misterio de María y el misterio eclesial. De ahí hemos pasado a detallar las repercusiones ecuménicas que nuestra Mariología tiene como formando parte de un todo dogmático, y realizando en sí de un modo perfecto la concepción católica de la gracia cristológica-eclesial. (Parte Segunda)

Ha sido precisamente en este segundo paso donde la atmósfera ecuménica se nos ha vuelto tensa y oscura por la oposición declarada de principios doctrinales y preestablecidos en las Iglesias disidentes y reformadas, ante los cuales dicen con dolor que “no pueden” porque no pueden traicionarse a sí mismas. Refiriéndose a la controversia mariana entre católicos y protestantes, el Padre C. Balic, O.F.M., observa con gran finura que sus raíces deben buscarse más que en la Mariología misma, “en la oposición radical de algunos principios básicos del Protestantismo, esto es, en la doctrina que reconoce como fuente de la revelación la sola Escritura, en la doctrina sobre las relaciones entre el hombre y Dios y sobre la naturaleza de la gracia. Si el mismo Lutero, aún después de su separación de la Iglesia Católica, encontraba la Virgindad de María, revelada claramente en la Escritura y más tarde no la ve más; si, mientras insistía en no querer combatir la veneración de María, mas sólo los abusos en este campo, de hecho rechazó como abuso el mismo culto a María, y si después sus secuaces anduvieron tan lejos hasta poner a María entre los mitos paganos, - todo esto se deriva lógicamente de los principios bíblicos eclesiológicos protestantes”. (103)

El hoy Eminentísimo Cardenal Bea, S.J., completa esta observación afirmando que “el Protestantismo ha hecho ciertamente verdaderos progresos en la estima y veneración de María Santísima como persona individual; ha llegado también, acá y allá, a una mejor inteligencia de la posición particular de la Madre de Cristo en la Iglesia; pero respecto a los puntos fundamentales de los cuales depende una Mariología justa, sigue en un punto negativo, y no podrá salir de él hasta

que no haya hecho una revisión de estos principios básicos del protestantismo mismo”. (104)

Una Mariología Ecuménica debe aceptar este hecho desde luego doloroso, pero claro exponente de lo que pudiéramos llamar posición- límite del problema en la actualidad. No debe extrañarnos esta dura realidad, porque en definitiva una Mariología Ecuménica no debemos entenderla como un método cómodo y fácil que abstrae de los principios interconfesionales, para unir por las ramas lo que en su fondo y raíces permanece disociado. Tal clase de unión sería falsamente irénica. Como diría S.S. Pio XII, “ omnia uniuntur quidem, sed solummodo in ruinam”. (105)

Una Mariología Ecuménica, por tanto, debe partir de los graves obstáculos existentes, de lo contrario se trabajaría con una falsa seguridad y se vendría a parar en una unión sin contenido. Hoy una unión auténtica, es preciso confesarlo, tal como están las cosas vistas en sus causas últimas y razones más o menos profundas, no se hará sino realizarse una intervención divina, “de orden moral, si se quiere, pero verdaderamente milagrosa”. (106)

Y así, una Mariología Ecuménica, como última instancia, tendrá también que advertirnos de este hecho ciertísimo: de que allí donde se acaban las posibilidades humanas, principian las posibilidades divinas; en una perspectiva horizontal las esperanzas unionistas parecen agotadas, tales esperanzas y anhelos serán ciertos si levantamos los ojos al cielo en perspectiva vertical y pedimos a Dios con la mayor sinceridad de nuestro ser la tan suspirada unión.

### **B). María, “Mater Unitatis”.**

Con la mayor franqueza que nos ha sido posible, hemos reconocido los graves obstáculos que un hermano nuestro separado le salen al encuentro en el campo Mariológico en su camino hacia la unidad. “Maria -dicen los protestantes alemanes- qualis hic concipitur, nobis est scandalum simpliciter, summa ómnium contra quae Reformationis in nomine Evangelii reclamandum est.” (107) Pero adviértase bien que el escándalo y la suma de dificultades provienen de los “principios” en que hemos insistido tanto, y en los cuales deben situarse las auténticas dificultades del reconocimiento de María “qualis a nobis concipitur”. En verdad, “si las diferencias no repercutieran en raíces doctrinales más hondas, dice el Padre N. García, la concordia sería inmediata”. (108)

¿Quieren decir estas dificultades que está todo perdido? -No, porque como ya lo hemos insinuado antes, no sólo existen perspectivas horizontales donde lo humano se agota y termina, ni existe tampoco exclusivamente una dimensión dogmática de caracteres duros y fríos, sin la dimensión paralela de un cálido acercamiento espiritual en la oración dirigida a Dios con ánimo sincero de llegar algún día a la unidad.

Ante el fracaso de tantos esfuerzos ecuménicos por superar ciertas dificultades de “principios” en el campo Mariológico, se impone por parte de todos una ardiente plegaria unionista dirigida a la misma virgen. Esta es la actitud de los Romanos Pontífices.(109) Siempre que ellos han hablado de la unión de las Iglesias, se han dirigido a la Santísima Virgen como a su símbolo y causa; no en vano es María “Mater Unitatis”. “Si la Madre de Dios es la Madre de la Iglesia, en cuanto Madre de la Cabeza y de cada uno de los miembros; si María no es solamente Madre de Cristo, sino, según la voluntad de Dios, su compañera en la economía de la salvación; si es verdad que toda gracia viene de Dios en Cristo y de Cristo en María por la cual nos es distribuída, una conclusión se impone: si queremos obtener la mayor gracia que se pueda imaginar, esto es, la deseada unión de todos los cristianos, la tendremos solamente por medio de María reina de los corazones, pacificadora de los hombres, reina y madre de la unidad cristiana”. (110)

Pero, es posible que hoy se eleve de todos los corazones cristianos esta plegaria a María? Por rara paradoja, es precisamente en la veneración y reverente actitud ante esa dulce Madre en lo único- que, en términos generales, puede decirse que todos estamos de acuerdo.

a) **En Oriente:** Ya nos hemos referido al culto Litúrgico- mariano de los orientales disidentes. Incluso los mismos nestorianos no pueden sustraerse de esa tendencia que los Orientales llevan en su sangre, de glorificar a la Madre de Dios. También los partidarios de Nestorio no reparan en llamarla THEOTOKOS en sus bellísimas funciones litúrgicas. Es posible que en los nestorianos ese nombre no tenga el mismo significado que le damos los católicos, “pero aun así, siempre resulta difícil comprender que le den culto tan espléndido”. (111)

Que esta devoción de los Orientales sea ardentísima y pura, lo demuestra el celo casi exagerado por sus títulos y formas culturales. (112) Se cuenta que una de las acusaciones que Focio dirigió contra los Latinos antes de su rompimiento definitivo con la Iglesia Romana, fue la desviación de éstos (los

occidentales) de llamar algunas veces a la Madre de Dios sólo con el nombre de Santa María!!!

Con razón, pues se ha dicho que en el profundo amor y sincera piedad de nuestros hermanos Orientales a la Virgen “e pegno del suo ritorno perché costituisce anche un vincolo psicologico tra noi ed i fratelli separati: nostro compito sarà allora fortificare sempre piu questo légame provvidenziale”. (113)

- b) **En occidente:** son de todos conocidos las edificantes y numerosas peregrinaciones que los Protestantes Anglicanos hacen al Santuario Mariano de Walsingham, llamado muy justamente el Loreto medieval inglés. Este Santuario, situado en Norfolk, junto con el resurgimiento espléndido de la devoción a nuestra Señora, es obra prácticamente exclusiva del clero anglicano.

Fue en 1921 cuando el Rvdo. A. Hope Patten, párroco anglicano Walsingham, se comprometió a colocar por propia iniciativa, auxiliado de un puñado de fieles, una imagen, copia de la representación de Nuestra Señora del antiguo sello del Priorato de Walsingham, en la Guids Chapel de la antigua parroquia. Aunque sin la aprobación de sus Superiores eclesiásticos, la Capilla de Nuestra Señora despertó un gran movimiento mariano de peregrinaciones. Rvdo. J.C. Stephenson, sucesor de H. Patten a su muerte, acaecida en 1958, ha dicho que anualmente visitan dicha capilla unos 100.000 peregrinos, excluidos los visitantes casuales. Al lado de la Iglesia se ha levantado una hospedería con acondicionamiento para la estancia de los peregrinos. Se ha fundado también la sociedad de Nuestra Señora de Walsingham, cuyos miembros, que ascienden ya a unos 2.000, se comprometen a reparar los insultos y menosprecios que tuvo que soportar la devoción mariana en Inglaterra.

El pueblo conserva en su liturgia las fiestas de la Purificación, Anunciación, concepción Inmaculada y otras, a pesar de las influencias negativas del libro oficial de la nueva Iglesia, “Thutorial Prayer Book” que pretende cambiar el nombre de algunas. Es corriente encontrar Capillas e Iglesias anglicanas dedicadas a la Virgen María. En algunas Iglesias de Londres se escucha el toque del “Angelus.” También se sabe que muchos Protestantes se unen a la “Cruzada del Rosario en Familia” organizada por el Padre Peyton en EE.UU. y Canadá, Pastores anglicanos que no se avergüenzan de rezar el Rosario y propagar publicaciones sobre Fátima, etc... (114)

Estos hechos para nosotros realmente conmovedores, se explican en parte por las exigencias cada vez más sentidas por parte de numerosos teólogos protestantes de conceder a María un puesto mayor en la piedad cristiana y doctrina dogmática.

“Sans doute – confiesa P.Maury –est-il très nécessaire que nous renoncions sans hésitation, en ce domaine, á la réserve extreme andoptée depuis la Réforme, soit dans la Théologie, soit dans la piété de l’ Eglise. Que cette réserve soit très explicable par un souci polémique, cela ne la rend pas légitime. Une doctrine de Marie n’est pas seulement possible, maisn nécessaire dans la foi et la théologie protestantes. Et, sans cette doctrine, la doctrine, la critique du catholicisme romain est faussés et certainement inefficace. IL nous suffit d’ ailleurs de rappeler et de recommander en ce sens l’ admirable commentaire de Luhter sur le Magnificat”. (115)

Max Thurian quizás va más allá, pues no duda en reconocer la necesidad de introducir en la misma teología protestante un capítulo de Mariología que ilumine claramente la concepción de la encarnación y de la gracia, y resuelva definitivamente el puesto que María ocupa en la Iglesia, puesto de preeminencia que debe manifestarse de hecho en la piedad y en la Liturgia, si no se quiere caer en un individualismo y sectarismo religioso.(116)

Roguemos para que estos nobles anhelos no sean simplemente los deseos de una minoría, de un grupo aislado, sino general, cada vez mayor; y que los positivos avances que actualmente se están haciendo en el espinoso campo de “los principios”(117) redunden verdaderamente en una mayor comprensión mariológica entre todos los cristianos que felizmente coincidimos en venerar a una misma Madre: La Virgen Santísima. Ella será, no hay duda, la que unirá a todos nuestros hermanos separados en la única fe, el único redil, bajo el cayado del único Pastor. Esto lo ha expresado ya en 1895 S.S. León XII en los siguientes dísticos: (118)

UNA FIDES CHRISTI, PASTOR REGAT UNUS OVILE,  
DISPERSAR GENTES COLLIGAT UNUS AMOR.  
VIRGO, FAVE: ERRANTES, AH, LUMINE MATER AMIGO RESPICE,  
ET UNIGENAE LUNGE BENIGNA TUO.



---

## NOTAS

- (1) "SAMMUNG" Es un movimiento dirigido por M. Lackmann, H. Asmussen y R. Baumann, quienes lo iniciaron en la primavera del año 1954. Se dice que no constituye una organización social propiamente dicha, sino que intenta crear una corriente de pensamiento en torno al problema de la unidad cristiana. El Padre Seibel lo define como " un intento de reflexión sobre el pasado y un esfuerzo de proyección del presente en un porvenir próximo, lleno de promesas de unidad". Cfr. "Orbis Catholicus", No 5 (1960) 450-56, reproducido en "Colligite" VI, 2 (1960) 82-88.
- (2) Cfr. LUMEN, 9 (Marzo- abril, 1960) 175; RegM 16 (1960) 366.
- (3) R.STRUVE: María en el protestantismo Moderno, (Bogotá- 1960) pg.4
- (4) ABBÉ JEAN VODOPIVEC: La Vierge Maria: Obstacle et Espoir de la Réunion des Chrétiens, en "Maria et Ecclesia", Acta Congressus Mariologici- Mariani in Civitate Lourdes anno 1958 celebrati. Vol.X- " Maria et Christiani ab Ecclesia Separati" (Romae, Academia Mariana Internationalis- 1960) pg.145
- (5) J. VODOPIVEC: Ibid., pg. 150 y ss.
- (6) CH.JOURNET: Teología de la Iglesia, (Pamplona- Desclée de Brouwer, 1960) p.22
- (7) J.-M.SCHEEBEN: Los Misterios del Cristianismo, vol.II(Barcelona-Herder,1950) pg.595-596.
- (8) R.GUARDINI: Sobre el Sentido de la Iglesia (" Vom Sinn der Kirche"), (San Sebastián- Ed. Dinor,1958) pg.70
- (9) SUMMA III,q.30, a.1 Textualmente es: "loco totius humanae naturae".
- (10) "N.GARCIA GARCÉS, CMF: María Madre de la Cabeza del Cuerpo Místico", "Maria et Ecclesia" vol.VI (Romae- Academ. Mariana Internationalis, 1959) 19.
- (11) C.FECKES: "Ella é la primizia dei redenti; in lei il Redentore del mondo ha riportato il suo piú pieno e clamore triunfo sul peccato e sul demonio. Dovrá quindi essere il modelo di tutti i redenti, il prototipo di tutti quelli con cui il Logos incarnato vuol celebrare le nozze divine. Cristo nella sua continuata opera mediatrix vuole formare tutte le sue anime sponse di Dio sul modelo della sua vergine Madre. IL suo scopo é anche lo scopo della Chiesa, dei cui organi egli si serve nel continuare la sua azione; é pure il disiderio di tutti i redenti. La preoccupazione piú assillante

della Chiesa é quella di modellarsi sulla figura di Gesù Cristo, manessum' altra figura umana fu sí ben modellata come quella che Cristo stesso volle prepararsi nella sua Madre. La sua figura sublime infiamma perciò il Desiderio della Chiesa, quantunque non possa mai essere perfectamente realizzata in alcun santo". (Das Mysterium der heiligen Kirche)... Empleamos la versión italiana de C. Danna, "La Santa Chiesa": (Alba- Ed. Paoline, 1956)pgs. 278-279.

- (12) CH. JOURNET: " Quand en dit que Marie est le pretetype de l' Eglise, on veu donc dire que Marie est, dans l' Eglise, plus Mére que l' Eglise, plus Épouse que l' Eglise, et par exemption du péché originel, plus Vierge que l' Eglise. On veut dire que Marie est Mére, qu' elle est Épouse, qu' elle est Vierge, avant l' Eglise et pour l' Eglise: que c' est en elle surtout, et par elle que l' Eglise est Mére, est Épouse, est Vierge... Dans l' ordre des gran deurs de sainteté, qui sont les grandeurs supêmes, Marie est, autour du Christk, comme la première onde de l' Eglise, génératrice de toutes les autres jusqu'a la fin du tempes". – L'Eglise du Verbe Incarné, vol.II (Paris- 1951) pgs 427 -428
- (13) HENRI DE LUBAC: Meditación sobre la Iglesia (Bilbao Desclée de Brouwer, 1958) pg 307-308
- (14) C. DILLENSCHNEIDER: Toute l' Eglise en Marie, BULLSFEM 11 (1953) 75-132.
- (15) H. RAHNER, SJ: María y la Iglesia. Diez capítulos sobre la vida espiritual. (Bilbao- Ed. El Mensajero del Corazón de Jesús, 1958) pgs.6 y 12
- (16) A. MULLER: Ecclesia- María. Die Einheit Marias und der Kirche, zweite, Uberarbeitete Auflage, (Universitätsverlag Freiburg Schweiz-1955) . En la conclusión o final de la obra (Schluss) leemos: "So waren Schritt fur schritt die alten Quellen aufzudecken, zu prufen und zusammenzuleiten. Das Ergebnis Imponierte in seiner Einheitlichkeit und theologischen Grosse, indem es in die eine, zweigestaltige Wahrheit ausmundete: Maria ist die vollkommene (Verwirklichung der) Kirche das Wesensgeheimnis der Kirche ist das Mariengeheimnis" (pg. 239). Para un juicio de la obra de A. MULLER, Cfr. D. FERNANDEZ, CMF: María y la Iglesia en la moderna bibliografía alemana, Estmar 18 (1957) 91-103
- (17) R. ROSINI, OFM: María et Ecclesia in divinis decretis, en "María et Ecclesia", Vol. II ( Romae- Academia Mariana Internationalis, 1959) pg.543.
- (18) Cfr. G. PHILIPS: De unitate Christi et Ecclesiae deque loco ac muñere B.M. Virginis in ea, "Maria et Ecclesia, vol. II, Pg.51-71.
- (19) C.BALIC, OFM: Ibidem, vol. II, Praefatio pg. VIII.
- (20) Cfr. CHARLES JOURNET: L' Eglise du Verbe Incarné, vol. II ( Paris- 1951) pg.393: "La Vierge est dans l' Eglise. Elle est á l' interieur de l' Eglise, en ses autres members,

tend sans cesser à se rapprocher, comme la courbe tend vers son asymptote et le polygone vers le cercle. En la Vierge fleurit, mais d' une manière unique, la grâce Christo-conformante, qui vivifie et façonne de l' intérieur toute l' Eglise. En conséquence, à parler d' une manière propre, il faut dire que la mariologie est une partie de l' ecclésiologie, qu' elle est cette partie de l' ecclésiologie qui étudie l' Eglise en son point le plus excellent, à jamais inégalé. – Marie est la réalisation la plus pure et la plus intense de l' Eglise”.

- (21) CHARLES MOELLER: Ce qu' apporte aux catholiques le dialogue ecuménique, en *Verbum Caro*, n.41 (1957) 21-22. Citado y comentado por ALBERTO BELLINI, en *IL Movimento ecuménico*, (Roma- Ediciones Presbyterium, 1960) Pg.161.
- (22) G. PHILIPS: *De unitati Christi et Ecclesiae...*, pg.70
- (23) G. PHILIPS: Sommes-nous entrés dans une phase Mariologique?, Mar 14 (1952)7.
- (24) A. BREMOND: Eve et Marie ou la naissance de l' enfer du Diable et du royaume de Dios, en “Dialogue sur la Vierge”, (Paris- E. Vitte, 1951) pg.50
- (25) Cfr. G. CORR, OSM en “ Maria du Mnoir, vol. III (Paris- 1954) pg.728.
- (26) Cfr. D BERTETTO, SDB: La Madre de Gesù, en “IL Protestantismo ieri e oggi”, a cura di Mons. Piolanti, (Roma-1958) pgs.837-838. Dice el autor textualmente, con sus respectivas citas comprobatorias, que la “maternita divina é generalmente ammessa dai primi autori della Riforma protestante. LUTERO non ha mai esitato nell' affermare la maternità divina en el denominare María “Madre di Dio”. Nel sui commento del 1521 al “Magnificat”, egli esordisce nel nome della “dolce Madre di Dio”... Anche CALVINO non ha difficoltà ad ammettere que Dio ha fatto un grande onore a Maria scegliendola come Madre del suo Figlio. Tuttavia egli, pur avendo formulato una netta condanna del Nestorianesimo, evita il titolo di Madre di Dio, senza però combatterlo, e preferisce il titolo di “ Madre del Signore”, che ha il vantaggio di trovarsi nel Vangelo. ULRICO ZWINGLI professa riverenza verso la “dega Madre di Dio” e dichiara di credere firmemente, “secondo le parole del Vangelo, che una Vergine pura ci ha partorito il Figlio di Dio”.
- (27) K. DOUGUERTY, SA: Contemporary American Protestant Attitudes, Toward the Divine Maternity (A survey Report of the opinion of 100 Protestant Ministers of 17 denominations) en “Marian Studies” VI (1955)143. En la clasificación “ Smaller Sects” el autor incluye a los Mormones, Iglesia evangélica y reformada Discipulos de Cristo, Universalistas, Iglesia de Cristo, Adventistas, Guáqueros, Unitarios, y finalmente Congregacionalistas.
- (28) H. ASMUSSEN: “Ist Maria nicht die Mutter Gottes, dann hat die Kirche aller Zeiten sich geirrt, -oder aber Wir, die Wir der Maria diese Bezeichnung vereignen haben uns von der allgemeinen christliche Kirche getrennt”. – Maria die Mutter Gottes. (Stuttgart-Evangelisches Verlagswerk,1950) pg.5

- (29) MAX THURIAN: Mariology Reformed, en "Ways of worship" –The report of a Theological Commission of Faith and Order, (London-1951) pg.306.
- (30) Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens, (Munich- 1950) pg.12
- (31) Cfr. G. - M. CORR, OSM: La Doctrine Mariale et la Pensée Anglicane Contemporain, en "Maria" Du Manoir, Vol.III (Paris-1954) pg.719.
- (32) E.L. MASCALL: The Mother of God. A symposium by Members of the Fellowship of St. Alban and St Sergius, (London- Drace Press, 1949)pg.48.
- (33) Cfr. Nota 9.Sobre el alcance del "Fiat" de la Virgen, Cfr. H.-M. MALO, OFM: Sensus ac vis consensus Mariae nuntio angelico, en "Maria et Ecclesia", vol. II (Romae- 1959) pgs. 89-99.- J. NICOLAS,OP: De Trascendentia Matris Dei, ibid. Pg.87 " Maria ita antecedit Ecclesiam quod gessit in sua persona munus ipsius Ecclesiae, quando, loco totius humani generis, consentit incarnationi Verbi vel etiam eius sacrificio in Cruce. Ecclesia incipit cum Maria quando incepit in ea esse ille qui est Caput Christus".
- (34) K. BARTH: Die Kirchliche Dogmatik, I-2 (1938) pgs. 157 y 160. Cita de H. DE LUBAC, Meditación sobre la Iglesia... pg. 307, nota 6a.
- (35) Cfr. J.VODOPIVEC, art. Cit., pg. 145, nota 2a.
- (36) G. PHILIPS Sommes-nous entrés dans une phase mariologique?, en Mar 14 (1952)8.
- (37) R.LAURENTIN: Role de Marie et de l' Eglise dans l' Oeuvre salvifique du Christ, en BullsFEM 10 (Paris-1952) pg.59
- (38) Cfr. J.VODOPIVEC, art. Cit.
- (39) J. HAMER, OP: Marie et le Protestantisme a partir du Dialogue Oecuménique, en "Maria" Du Manoir, vol. V(Paris-1958) pg.1004: " Je dirais, quant á moi, que dans toute théologie la doctrine mariale joue le role d' une pierre de touché". D' une façon concrete, elle manifeste l' attitude de l' Eglise a l' égard du problema fundamental: quels sont les rapports nouveaux créés entre l' homme et a Dieu a la suite de l' Incarnation. De part et de d'autre, la doctrine mariale révèle ainsi deux conceptions différentes de la grace et de l' Esprit- Saint qui correspondent á deux attitudes foncièrement différentes devant l' Incarnation".
- (40) J.-F. OLSON, en "Christian Century" 67(1950) col. 1161 Citado por S. BONANO, CMF: Mary and United States Protestantisme, EpheM 6(1956) 421.
- (41) G. MIEGE: La Vergine Maria .Saggio di Storia del dogma, (Torre Pellice-1950)112.

- (42) E. COMBA: *Cristianesimo e Cattolicesimo Romano*, (Torre Pellice- 1951) pg.287-294.
- (43) G. GIRARDET: *IL Dogma del' Assunzione alla luce dell' Evangelio*, (Trieste-1950) pg.12
- (44) Cfr. J.MANZANA: *Los protestantes ante el Dogma de la Asunción*, *Lumen* 1 (1952) 53-56
- (45) J. MANZANA, art. Cit., pgs.57-58. Para una información detallada, cfr. HEINRICH KOSTER, SAC: *De novo dogmate mariano quid protestantes Germaniae sentiant*, *Mar* 17 (1955) 37-75.
- (46) Cfr. J. MANZANA, *ibid.*, pg.60.
- (47) K. ROSS: *Why I am not a Roman Catholic*, (London- 1954) pg.24: cfr. G. CORR: *La doctrine mariale et la pensée anglicane contemporain*, en "Maria" *Du Manoir*, vol. III (Paris- 1954)pg.721
- (48) P. MAURY: *La Vierge Marie dans le catholicisme contemporain*, En "Le protestantisme et la Vierge Marie", (Paris-1950) pg.40
- (49) H.ALIVISATOS: *The new Dogma from Eastern Orthodox Standpoint*, en "The Eccumenical Review", ( Enero-1951) pg.151 y ss.; citado por Jo IRIBARREN: *Cómo reacciona el "Ecumenismo" ante la actitude de Roma*, en XII *Semana Española de Teología*, (Marid-1953)pgs.205-206.
- (50) Cfr. J MANZANA: art. Cit., pg 56-57
- (51) Vgr. MONS. P. PARENTE: *La giustificazione teologica della definizione dogmática dell' Assunzione*, en " Echi e commenti della proclamazione del domma del' Assunzioney (Roma- 1954) pgs.9-25; G.FILOGRASSI,SJ:L' Assunzione di Maria alla luce del progresso dei dogmi, *Ibid.*, Pgs.27-47.
- (52) J. VODOPIVEC: art. Cit., pg. 162-163.
- (53) *Ibid.*, 163-164
- (54) En "Church Times" correspondiente al 8 de Noviembre/ 50, aducido por J. MANZANA: art. Cit., pg.62
- (55) S.BOULGAKOV: *L' Orthodoxy*, (Paris 1932) pg. 164; cfr. P.GHERMAN: *Marie et l' Eglise selon l' orient chrétien et les Protestants*, en "Maria et Ecclesia", vol. X (Romae-1960)pg.9, nota 13.

- (56) ABBA ABRAHA FRANCOISSE: La devozione a Maria SS. Pegno del ritorno dei fratelli separati d' oriente, Mar 8(1946)151. Para una información más amplia, Cfr; A. WENGER: Foi et piété mariales a Byzance, en "Maria" Du Manoir , vol. V (parís 1958) 923-981; SALAVILLE: Marie dans la Liturgie byzantine ou Greco- Slave, en "Maria" Du Manoir, vol II (Paris-1949)249-326; M.GORDILLO: II culto della Vergine presso gli orientali dissidenti, en "Incontro ai Fratello Separati di Oriente" (Roma- 1941) pgs. 247-259; M.HANSEN: Cinque feste mariane dei riti orientali, ibid., pgs.369-387, L. BOUYER: Le culte de Marie dans la Liturgie byzantine, en "La Maison- Dieu"- (1954)79-94; J. NASRALLAH: Marie dans la sainte et divine Liturgie suivant le rite byzantin, en " Marie" IV(1950) 62-74.
- (57) M. GARRIDO,OSB: "Es una nota característica de las Liturgias orientales su impronta mariana, cosa que no tiene punto de comparación con las Liturgias de occidente. Podemos afirmar sin exagerar que las dos notas más salientes de las Liturgias orientales son la doctrina eucarística y la doctrina mariológica. El culto mariano es oriente es antiquísimo. Un hecho muy significativo es que todas las grandes fiestas de la Virgen que en la iglesia se celebran tuvieron su origen en Oriente. Para los orientales quien no venera a la Virgen no es cristiano. Elocuentemente lo afirma un canto muy popular en la Iglesia Griega, que es la que lleva la palma antes todas entre todas las Liturgias orientales en lo referente a su carácter mariano; el canto dice así: "A quienes no besen tu sagrada imagen, oh Virgen, Madre de Dios, trátalos como ateos y entrégalos al fuego eterno". Los griegos en esto son algo extraordinario. Dificilmente se podrían enumerar las advocaciones con que honran a la Santísima Virgen. (Se dice que sólo en Constantinopla podría contarse más de 400). A esto habría que añadir los altares, templos y santuarios, los himnos en su honor, la multitud de veces que se le nombra en los textos litúrgicos. En todo himno litúrgico de la Iglesia Griega la cuarta estrofa siempre está dedicada a la Santísima Virgen y se la conoce con el nombre de theotoion" La Santísima Virgen en las Liturgias Orientales, LITURGIA- Burgos 12 (1957) 193-194.
- (58) Cfr. M.GARRIDO, OSB: at. Cit., pg.195
- (59) P.GHERMAN: "Il faut bien le dire, dans le mesure où ils sont restés fidèles a leur tradition théologique d' avant le schisme,les théologiens de l' Eglise séparée d' orient sont doctrinalement orthodoxes, et, par contre, dans la mesure où ils sont écartés de cette tradition, leur doctrine mariologique est plus discutable á notre point de veu". Art. Cit., pg.9
- (60) Cfr. A.SANTOS HERNANDEZ, SJ: Iglesias de Oriente. Puntos específicos de su teología, (Santander- Edit. Sal Terrae,1959) pgs.243 yss
- (61) M. JUGIAA: L' Immaculée Conception dans l' Ecriture Sainte et dans la tradition orientale, (Romae- 1952) pgs. 473 y ss.

- (62) Así el Padre SANTOS HERNANDEZ, lugar citado. Pero contra este modo común de hablar, y en general contra lo que afirman la mayoría de nuestros Manuales de Teología, parece que no se debe hablar de la Maternidad divina como dogma definido en Efeso, según la observación crítica que leemos en H.DENZINGER: *Enchiridion Symbolorum*, Ed.28 (Barcinone- Herder, 1952) No 113, nota 2. Consta históricamente que el Concilio sólo aprobó la carta de San Cirilo, sin enseñarla, en sentido estricto, "sub anathemate".
- (63) A. SANTOS HERNANDEZ, SJ: Obra cit., pgs. 244-245, 256 y ss.
- (64) Era sacerdote de Santa Sofía, y parece haber sido el primero que, al menos, sembró la duda. Hablando sobre la maternidad divina, dice que concibió sin corrupción, esto es, no con intervención de Varón, sino por la palabra del Arcángel San Gabriel, y después que el Espíritu Santo descendió sobre ella y la hubo purificado de la mancha original. Aparece, pues, la primera afirmación contraria, aunque envuelta en la duda, pues a renglón seguido añade: "si es que quizás esta mancha se encontraba en ella hasta este momento en alguna de sus manifestaciones". La duda es clara; al fin del tratado pide, como arrepentido, perdón a la Virgen por la duda que acaba de sentir: "Sedme propicia, Señora, si me he apartado del recto camino al hablar de una mancha en la que es toda Inmaculada". Cfr. A.SANTOS HERNANDEZ: Obra cit., pg.248; M. JUGI: *L' Immaculée Conception...* pgs. 217-221.
- (65) Cfr. LOENERTZ: Isidore Glabas, metropolitte de Thésalonique, en *Rev. Des Etudes Byzantines*, (1948) 181-190; citado por A. SANTOS HERNANDEZ, pg.249.
- (66) Cfr. I. GAGARIN, SJ: *L' Eglise russe et L' Immaculée Conception*, (Paris-1876)108 pp.
- (67) Cfr. M.GORDILLO,SJ: La proclamación del dogma de la Inmaculada y el Oriente cristiano, en *EsTEcl* 28 (1954) 436 y ss.
- (68) M.GORDILLO, SJ: Art. cit., pg.440-441.
- (69) M. JUGI, AA: "on la repoussa moins parce qu' on la trouvait fausse et contraire á la tradition, que parce qu' elle avait les faveurs du pape. Si la définition de 1854 a été si vivement critiquée, ó est parce qu'elle a donné occasion au successeur de Pierre d' exercer avec éclat son infailibilité doctrinale; car c' est avant tout le pape que visent les ataques du schisme". *Inmaculée Conception*, en *DTC* 7, col. 964.
- (70) D. STIERNON, AA *L' Immaculée Conception dans la Théologie rusee contemporaine*, *Ephem* 6(1956) 276.
- (71) Cfr.J.MANZANA: Los Orientales ante el dogma de la Asunción en *LUMEN* 1(1952) 154-155. La posición de los Teólogos rusos es sin embargo bastante favorable. S.

Boulgakov la admite en su teología o sistema sofianico; ya en las discusiones asuncionistas, J. Meyendorff y Vladimiro Loosky la encuentran fundamentado en una sólida tradición; P. Kovalevsky confirma esto, aunque no acepta que esa creencia antigua deba admitirse como dogma. Sobre esto Cfr. M. Jugi: Echi del dogma dell' Assunzione nelle Chiese dissidenti d' Oriente, en "Echi e commenti del domma dell' Assunzione... pgs 48-58: F AGUIRRE: La Iglesia Griega disidente y la definición dogmática de la Asunción, CT (1954)303-313.

- (72) "Cette détermination du concept de l' infallibilité est fondamentale du point de vue oecuménique, Elle montre le pape non comme un souverain despotique sur l' Eglise, mais comme le chéf du collège apostolique prolongé dans l' ensemble des évêques en unión harmonieuse avec toute l' Eglise".-J.VODOPIVEC: Art.cit., pg.160.
- (73) C.JOURNET: Obra cit., vol.II, pg.428
- (74) P. MAURY: "Tout se tient avec la plus solide logique dans le systéme romain. L' Eglise de Rome, par une profunde nécessité interne, est tout ensemble l' Eglise de la cooperation humain á la redemption, l' Eglise des mérites, l' Eglise dispensatrice de salut, l' Eglise de Marie".- L Vierge Marie dans le catholicisme contemporain, en "Le potestantisme et la Vierge Marie" ... pg.64
- (75) C.JOURNET: Obra cit., Vol.II, pg. 391-392.
- (76) MAX THURIAN: Mariology Reformed, en "Waya of Worahip"... (Londres- 1951) pg.306. Citado por J. CONCAR, en BULLSFEM 10(1952) 97
- (77) Cfr. A.NOYON, SJ: Mariolathrie, en DAFc= Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique, fasc. XII-XIV, col.302-331
- (78) Cfr. P.MAURY art. Citado,pg.44
- (79) H.ROUX: Pour une doctrine biblique de la Vierge Marie en " Le Protestantisme et la Vierge Marie"... pg.79-80.
- (80) R. STRUVE: Obra cit., pg.16
- (81) K, BARTH: Kirchliche Dogmatik, I,2 (Zollikon Zurich-1945)pg. 160; cita de G.PHILIPS: L' opposition protestante a la Mariologie, Mar 11 (1949) 484, Cfr. etiam J. HAMER, art. Cit, pg.995
- (82) JEAN BOSCH: Caréme marial, en "Reforme" (3 de Abril-1954); citado por J. HAMER, en "Maria" Du Manoir, Vol. v, pg. 1000
- (83) MAX THURIAN: Mariology Reformed, en "Waya of Worship...", 312-313; Cfr. HAMER, art. Cit., pg. 996-997.



- (84) G.PHILIPS: L' opposition..., Mar 11(1949) 487
- (85) Cfr. V. BUFFON, OSM: La Vergine Marian el protestantesimo. Hassegna di alcune rerecenti pubblicazioni della Chiesa Riformata, Mar 19 (1957) 543
- (86) Asi P. BOURGET: La Vierge Marie. Ecriture et Tradition, (Paris- 1956) pg. 22 ss; Cfr. V. BUFFON, art., cit. Pag 549.
- (87) P. MAURY: La V.M. dans le catholicisme contemporain..., pg.66-67.
- (88) H.KUSTER, refiriéndose, por ejemplo, al protestantismo alemán sobre todo, dice que "novum dogma in quibusdem mundi Protestantici regionibus perturbationem –cuidam " shock" non obsimilem- excitavisse, ex ómnibus fere delarationibus Protestantium percipi potest, clamore omnes gradus a moderata simplicitate usque ad animosam cum vehementia repugnationem personante: simpliciter statuitur, " Mariae in coelum corporalem assumptionem nihil in Sacra Scriptura fundatam ese... et clarissimo eius testimonio contradicere...", audiunt dogma "cum pudore et maerore"; alii " tristitia et indignatione" afficiuntur (quod iam paululum concitatus sonat); reagent "quadam fere consternatione perterriti"; cum alii dogma suscipiant "cum magno usque ad acerriman accusationis dolore" ...- De novo Dogma Mariano quid Protestantes Germaniae sentiant, Mar 17 (1955)42-43.
- (89) Cfr. J. MANZANA: Los Protestantes ante el dogma de la Asunción... pgs. 60-61.
- (90) R.SPIAZZI, OP: La glorificazione di María e l' único Mediatore Cristo, en " Echi e Commenti della proclamazione del domma del' Assunzione", pgs. 58-74.
- (91) Cfr. J. HAMER, art. Cit., pg. 998.
- (92) H.ASMUSSEN: Maria die Mutter Gottes... pg.5; cfr. J HAMER, art. cit., 999.
- (93) H.ASMUSSEN: Obra cit., pg. 51; cfr. M.- J. CONGAR, art. Cit., en BullsFEM 10(1952)102.
- (94) Cfr. M.- J. CONGAR, ibídem.
- (95) Art. cit., pg.106, nota 53.
- (96) Cfr. "Herder- Korrespondenz", (mayo- 1951) 349-350.
- (97) K.BARTH: Les Eglises réformées au sein du Conséil Oecuménique, en "Foi et Constitution" (agosto- octubre, 1948)495.
- (98) A.BELLINI: "La teología ecuménica debe essere intesa come la elaborazione di tutta la teología in relazione ai particular fini del movimiento ecuménico, in modo

che aiuti a realizzarli meglio. L' ecumenicità deve essere una dimensione e una qualità di tutta la teología, in modo che essa sia orientata, sia per le espressioni che usa, sia per il modo con cui é impostata, a serviré meglio la finalitá dell' unione".- IL Movimiento Ecuménico, (Roma- Ed. Presbyterium, 1960) pgs.156-157.

- (99) G.THILS: Histoire doctrinale du Mouvement O ecuménique. (Lovaina-1955)pg 28. Cfr. A. BELLINI, obra cit., pg.157, nota 2.
- (100) Seguimos la luminosa síntesis realizada por el P. GERMAN PUERTO, C.M.F. en "Ilustración del Clero" 52 (1960) 212- 214.
- (101) Cfr. G. PUERTO, 1. Cit., pg.215
- (102) MAX THURIAN: Mariology Reformed, en " Ways of Worship"... pg.312;cfr. M.- J. CONGAR, en BuLLSFEM 10(1952) 89.
- (103) C. BALIC, OFM: La Mariología es punto de convergencia o divergencia para la unión?, en "Misiones extranjeras" – Burgos- 7(1960) 238-239.
- (104) A.BEA,SJ: María y los Protestantes, en "THEOTOKOS"- Enciclopedia Mariana, (Madrid, Ed. Studium-1960)343, fin.
- (105) AAS: 42(1950)565.
- (106) N. GARCIA GARCES, C.M.F María y los Protestantes, en "Ilustración del Clero" 52(1959) 321.
- (107) Cfr. H. KUSTER, art. Cit., pg.42.
- (108) Artículo y lugar antes citado.
- (109) Cfr. N. GARCIA GARCES: Pensando en el Concilio Ecuménico. Maria, Madre y centro de la Unidad, en "Ilustr. del Clero" 52 (1959)273-278.
- (110) C.BALIC, art. Cit., pg. 245.
- (111) M.GARRIDO,OSB: art. Cit., pgs 195-196.
- (112) Sobre nuestro culto mariano observa S.BOULGAKOV lo siguiente " IL faut remarquer, que les nuances qui marquent le culte de la Vierge en Occidente (culte chevaleresque de la Madone, de la belle dame)sont tout a fait étrangères a l' esprit sobre de l' Orthodoxyie". Obra cit., pg.168, Cfr. A. WENGER: Foi et piété a Byzance, en "María" du Manoir, vol. V (Paris-1958)974.
- (113) ABBA ABRAHA FRANCOISE: art. Cit., pg.156.

- (114) F. RODRIGUEZ COLINO: La Virgen y los Anglicanos. Hacia una única unión con Roma por medio de María?, en "Colligite" VI,2(1960)65-66
- (115) P. MAURY: La Vierge Marie dans le Catholicisme... pg.26, nota 1; Cfr. V. BUFFON. La Vergine Maria nel Protestantismo. Rassegna di alcune recenti pubblicazioni della Chiesa Riformata, en Mar 19 (1957) 539.
- (116) Cfr. J. HAMER, art. Cit., pg 998; V.BUFFON, ar.cit. pg 535.
- (117) Cfr. R.STRUVE, Obra cit., pgs. 32-33 y 35- 36.
- (118) Citados por C. BOYER, SJ: Marie espérance pour l' Unité Chrétienne, en "Maria et Ecclesia", Vol. X (Romae- 1960)193.



## **BIBLIOGRAFÍA**

- AGUIRRE, F: La Iglesia Griega disidente y la definición dogmática de la Asunción, en CT 81 (1954)303-313
- ALAMEDA S., OSB: "La Virgen en la Biblia y en la primitiva Iglesia", 2ª. Edición (Barcelona, 1939)412 pgs.
- ALAMEDA S., OSB: "María segunda Eva", (Victoria- Ediciones Estibaliz, 1956)680 pgs.
- ASSOUAD N., OFM: "E' Polysemos ´ il Protovangelo", EpheM 6(1956) 83-88.
- BALIC,C., OFM: La Mariología es punto de convergencia o divergencia para la unión?, "Misiones Extranjeras"- Burgos Vol. 7(1960)232-250.
- BARTINA S., SJ: Los Argumentos de Escritura en la Bula 'Fulgens Corona', EstEc 28(1954)369-390.
- BEA A., SJ: "La sacra Scrittura ultimo fondamento del domma dell' Asuunzione", CivCatt 4(1950)547-60
- BEA A., SJ: "Maria SS. Nel Protovangelo (Gen.3,15)", Mar 15 (1953)1-21.
- BERTELLI V.-G: "L' interpretazione mariológica del Protovangelo negli esegeti e teologi dopo la Bolla Ineffabilis Deus", Mar 13 (1951) 257-291
- BERTELLI V.-G: "IL senso mariológico pieno e il senso letterale del Protovangelo (Gen.3, 15) dalla Ineffabilis Deus al 1948", Mar 13 (1951) 369-395.
- BLAZQUEZ J., "El Tostado y la interpretación mariológica del Portoevangelio". RET 10 (1950) 517-545.
- BONNEFOY J., OFM: "Le Mystère de Marie selon le Protévangelie et l' Apocalypse", (Paris, 1949) 192 pgs.
- BOVER J.-M., SJ: "Una censura de la interpretación Mariológica del Protoevangelio", EstEc 21 (1947)479-486.
- BRINKTRINE J., "Das Protoevangelium (Gen. 3,15) und die Unbefleckte Empfängnis Mariens", TheolG 44 (1954) 413-422
- BRINKTRINE J., "Das Weib (haissah) in Gen. 3, 15" TheolG 47 (1957) 125-127.
- BRUNEC M., SDB: "De sensu Protoevangelii (Gen. 3,15)", VD 36 (1958)193-220; 321-337
- CADARSO H., "Los fundamentos escriturísticos de la Inmaculada Concepción según la Bula ' Ineffabilis Deus", RET 16 (1956)173-192.
- CALANDRA G., OFM: "Nova Protoevangelii mariológica interpretatio", Ant 26(1951) 343-366.
- CAROL J. B., OFM: "De Corredemptione B.V. Mariae. Disquisitio positiva". (Roma-Civitas Vaticana, 1950).- Adnotationes in textum Protoevangelii, pg 76 ss.
- CASTRO- MENDES, A. "Maria no Proto- Evangelho", Theol 1(1954) 27-41.
- CAVALLI,F: Echi del dogma dell' Assuoziones tra i Protestanti, en Civcatt- (1951) 31-36
- CAZELLES H., "Genése III, 15. Exégése contemporaine", BulSFEM vol.14 (1956) 91-99.
- CERFAUX L., "La visión de la Femme et du Dragon de L' Apocalypse en relation avec le Protévangelie", ETL 31 (1955) 21-33.

- CEUPPENS F., OP: "De Mariologia Biblica". Editio altera recognita acrius, (Roma-Marietti, 1951) XII + 271 pgs
- COLUNGA A., OP: "La Madre del Mesías en el Antiguo Testamento", CT 77 (1950) 68-83.
- COPPENS J., "La Mère du Sauveur à la lumière de la théologie vétérotestamentaire", ETL 31 (1955)7-20.
- COPPENS J., " Le Protévangile. Un nouvel essai de exégèse", ETL 26 (1950) 5-36.
- DE AMBROGGI P., "Recenti questioni di Mariologia Biblica", SCatt 77 (1949)224-231.
- DE GUGLIELMO A., OFM: "Mary in the Protoevangelium", CBQ 14 (1952)104-115.
- DOMINGUEZ J., OCSO: "La nueva Eva en la mente de San Bernardo", EstMar 14 (1954)210-221.
- DREWNIAK FRANZ, OSB: "Die Mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Vaterzeit", (Breslau,1934)
- DURBARLE A.-M., "Les fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Eve", RSR 38 (1951) 49-64.
- FLORIT E., "Maria nell' esegesi bíblica contemporanea", StMar 1 (Milano Ancora, 1944) 83-132.
- FONSECA L.G: "L' Assunzione di Maria nella Sacra Scrittura" Bibl (28-1947) 321-364.
- FONSECA L.G.,da: "La Donna del Protovangelo (Gen. 3, 15) alla luce del Vangelo", Mar 16 (1954) 209-227.
- FONZO L. di, "De Mariologia Biblica", MiscF 49 (1949) 619-621.
- FUENTERRABIA F. de, OMF: "El protoevangelio (Gen.3,15) a la luz de la Bula Ineffabilis y de la Munificentissimus", EstF 55 (1954) 15-53.
- GALLUS T., SJ: "Sensus allegorico- dogmaticus, sensus litteralis Protoevangelii", VD 27(1949)33-43.
- GALLUS T., SJ: " Ad argumentum pro Assumptione B. Virginis ex Protoevangelio hauriendum", VD 28 (1950) 271-281
- GALLUS T., SJ: "Scholion ad Protoevangelium...", VD 28 (1950) 51-54.
- GALLUST., SJ: "Observationes ad Novam Protoevangelii" mariologicam interpretationem" EpheM 2(1952)425-437.
- GALLUS T., SJ: " Interpretatio Mariologica Protoevangelii", Tom. I, usque ad Concilium Tridentinum (Romae, 1949); Tom.II usque ad. 1660 (Romae, 1953); usque ad a. 1854 (1954).
- GALLUS T., SJ: "Ad argumentum de Conceptione ex Gen. 3,15 erutum", Mar 17 (1955) 253-258
- GALLUS T., SJ: " Quaestiones de Protoevangelio in Bula "Munificentissimus Deus", Mar 17 (1955) 305-331
- GALLUS T., SJ: "Antithesis Eva –Maria cum Gen.3,15 coniuncta apud Chrysipum" DTP 59 (1956) 71-74
- GALLUS T., SJ: "Ad Epiphaniae interpretationem mariologicam in Gen. 3,15" VD 34 (1956)272-279.
- GALLUS T., SJ: "Beata Virgo Maria Protoevangelio praesignata" Alma SOccia Christi, vol. XI- pg.58-67.
- GARRIDO,M., OSB: La Santísima Virgen en las Liturgias Orientales", en Lumen. Burgos-12 (1957)193-200
- GIBLET J., "De sensu Mariologico Gen.3,13", CollM 24 (1954) 458-461.

- GIRALDO N., "El Protoevangelio", Seminario de Medellín 11 (1948) 391-397
- HEILER, F.: Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Oekumene, I (München- Basel, 1951). El vol. II está sin año. Publicados en la serie "Oekumenische Einheit."
- HEUSCHEN J., "Maria in het Protoevangelie" REL 41(1954)30-38; 98-107;172-179.
- HITZ PUL., CSSR: "Le sens marial du Ptotévanfile" BulsFEM 5(1947) 33-83
- HOVE A., van: "Dogma Immaculatae Conceptionis et Protoevangelium", CollM 34 (1949) 429-433.
- JANKOWSKI B., "De biblico fundamento queatur dogmatum marialium" CollTh 25 (1954)509-522
- JUGIE M., AA: "L' Immaculée Conception dans l' Écriture Sainte et dans la tradition orientale", Bibliotheca Imm. Conceptionis, 3 (Romae-1952).
- LAMBERT G., SJ: "Le drame du jardin d' "Eden" NRT 86 (1954) 917- 948; 1044-1072.
- LAURENTIN R., "Genèse 3,15 dans la tradition jusqu' au début XIII e siècle." Extrait d' Études Mariales" 12 (1954)= La Nouvelle Ève, 79-159.
- LENNERZ H., SJ: "Consensus Patrum in interpetatione mariologica Gen.3, 15" Greg 27 (1946)303-306
- LENNERZ H., SJ: "Duae quaestiones de Bulla Ineffabilis Deus", Greg 24 (1943)347-356.
- LO GIUDICE C., SJ: "A propósito delle donna del Protovangelo", CivCat 4 (1949)392- 401
- LOPERA F., "El sentido Bíblico- Mariano del Gén. 3,15", RegM 10 (1959) 131-140.
- LOPERA F., "Sobre las fuentes de la Mariología". Síntesis Mariológica. Verdades y Problemas: Cath 13 (1959)39-43
- LUSSEAU H., "Présence de Marie Immaculée dans le Protévangile", PC N° 17 (1951) 86-91.
- LYONNET S., SJ "Maria Sma. nell' Apocalypse", Tab- (1959) 213-222.
- MADOZ J., SJ: "Hacia los orígenes de la interpretación mariológica del Protoevangelio", EstEc 23 (1949)291-306
- MANZANA, J: Los Protestantes ante el dogma de la Asunción, en Lumen 1(1952) 52-63.
- MARIANI B., OFM: "De quadam antimariologica Protoevangelii (Gen.3,15) Interpretatione" EDoc 7 (1954)381-395.
- MARIANI B., OFM: "L' Immacolata nel Protovangelo". EDoc 9 (1956)160-222.
- MESSINGER E., "La Santísima Virgen en la Sda. Escritura". Verbum Dei: Comentarios a la Sda. Escritura, Vol. I (Barcelona. Herder,1956)279 s.
- MICHL J., "Der Weibessame (Gen. 3,15) in Spatjudischer und frunchristlicher Auffassung"... Bibl 33 (1952)371-401; 476- 496.
- NACAR FUSTER E., "El Protoevangelio", EstBibl 2 (1942) 477-516.
- NACER FUSTER E., "La Mujer del Protoevangelio", Resurrexit 8 (1948) 11-14; 39-48.
- ORBISO TEOFILO DE, OFM. Cap: "La Mujer del Protoevangelio", EstBibl 1 (1941) 187-208; 273- 290.
- PALMARINI N., "Notulae in Gen Gen.3,15", VD 20 (1940) 139-144.
- PALMARINI N., "Mulier Protoevangelii... secundum contextam orationem". VD 28(1950) 147-152
- PEINADOR M., CMF: "La Asunción en la Sda, Escritura", EstMar 6 (1947) 63s.
- PEINADOR M., CMF: "El sentido Mariológico del Protoevangelio y su valor doctrinal", EstMar 7 (1948) 341-369.

- PEINADOR M., CMF: "De argumento scscripturistico in Bulla Dogmatica" *EpheM* 1(1951) 27-43; 395-404
- PEINADOR M., CMF: "La Sda. Escritura en la Mariología durante los últimos 25 años. (Problemas suscitados y avances realizados)", *EstarMar* 11(1951) 17-58
- PEINADOR M., CMF: "Todavía el Protoevangelio?", *EpheM* 2 (1952) 439-443.
- PEINADOR M., CMF: "La lección ipsa de la Vulgata y sus vicisitudes", *Analecta Baetica-Zafra* (1954) 5-12
- PEINADOR M., CMF: "De quadam Patris Calandra, O.F.M. Protoevangelii in terpretatione", *EpheM* 5 (1955) 455- 456
- PUZO F., "A propósito de una reciente Mariología Bíblica" *EstBibl* 8 (1949) 239-251.
- RABANOS R., CM: "La maternidad espiritual de María en el Protoevangelio y S. Juan" *EstMar* 7 (1948) 17-50
- RABANOS R., CM: "La argumentación escriturística en la Bula Munificentissimus Deus", *EstMar* 12 (1952) 43-66.
- RAMOS GARCEIA J., CMF: "Glosas critico – exegéticas de la serpiente y de la Mujer Protoevangélica", *CB* (1952)183-185
- REPETTI G.-C., "La tipología mariana del Protoevangelio fundamento della dottrina dell' Immacolata" *DTP* 40 (1937) 287-297
- RIGAUX B., OFM: "La Femme et son Lignage dans Genése 3,15", *RB* 61 (1954) 321-348.
- RIVERA A., CMF: "Inimicitias ponam... "(Gen.3,15) – "Signum magnum apparuit ..." (Apoc.12,1), *VD* 21 (1941) 113-127; 183- 189
- RIVERA A., CMF: "Una Mariología Bíblica" *RE T* 9 (1949)293-301
- RIVERA A., CMF: " El argument escriturístico en la Bula Munificentissimus" *EstBibl* 10 (1951)145-163
- ROBERT A. PSS: "La Sainte Vierge sous la direction D' Hubert du Manoir, V.I (Paris, 1949)34-36.
- ROSCHINI G. –M., OSM: "IL Protovangelo sintesi della Mariologia", *PalC* 16 (1937) 121-127.
- ROSCHINI G. –M., OSM: "Sull ' interpretazione Patristica del Protovangelo", *Mar* 6 (1944) 76-96.
- ROSCHINI G. –M., OSM: " Ancora sull' interpretazione ROSCHINI G. –M., OSM: "... Mar 8 (1946) 293-299
- ROSCHINI G. –M., OSM: "Sopra una recente interpretazione del Protovangelo (Gen. 3,15)" *Mar* 10 (1948) 377-381
- ROSCHINI G. –M., OSM: "La donna del Protovangelo", *PalC* 28 (1949)298-304
- ROSCHINI G. –M., OSM: "Come e quando é sorto il titolo di Protovangelo" *Mar* 18 (1956)344-347
- SIBUM L., AA: "Le Protévangile", *AnTh* 10 (1949) 33-49; 133-150
- SIMON L.-M. OMI: "Le Protévangile et L' Immaculée Conception", *RUO* 20 (1950) 57-75.
- SOARES E.-J ., " Severinus of Gabala and the Protoevangelium", *Mar* 15 (1953) 401-411.
- SOLÁ F. de P., SJ: "La interpretación Mariológica del Protoevangelio estudiada por el P. Tiburcio Gallus, S.J." *EstEc* 29 (1955)375-384
- SPADAFORA F., "IL Protovangelo" *PalC* 28 (1949) 298-304
- SPADAFORA F., "Ancora sul Protovangelo" *DTP* 55 (1952) 223 -227
- SPADAFORA F., "La Sacra Scrittura e L' Immacolata", *RivBibl* 2 (1954) 1-9

- SPEDALIERI F., SJ: "IL Protovangelo. Nuovo saggio d' interpretazione mariológica", Mar 15 (1953) 528-554.
- SQUILLACI D., "La Donna nel Protovangelo, nel Vangelo e nell' Apocalisse", PalC 39 (1960) 700-708
- STRATER C., SJ: "Katholische Marienkunde", Ferd. Schoningh (Paderborn, 1947). Vol. I: A.BEA, S.J. "Beata Virgo in V.T.", pgs. 23-43
- STYS STANISLAS, SJ: "De antithesi Eva- Maria eiusque relatione ad Protoevangelium apud Patres", Coll Th (1952) 352-355
- SUTCLIFFE E. -F., "Genesis" , en Verbum Dei: Comentarior a la Sda. Escritua. Vol.I (Barcelona- Herder, 1956) 455-459
- TRINIDAD I., SJ: "Quomodo praenuntietur Maria in Gen. 3,15", VD 19 (1939) 353- 357
- UNGER D.-J., OFMcap: "Irenaeus Magister noster in interpretando Protoevangelio", VD 27 (1949) 28-32.
- UNGER D.-G., OFMcap: "The First- Gospel. Gen.3,15", (N. York-1954) 362 pgs.
- UNGER D. - G., OFMcap: " Mary ist the Woman of the First- Gospel (Gen. 3,15)", Mar 18 (1956) 62-79
- VACCARI A., SJ: "Occhio al commento! A propósito di ipse o ipsa in Gen. 3, 15", Colligere Frangmenta- Beuron (1952) 34-39.
- VITTI A., "Maria negli splendori della teología bíblica", CivCatt 93 (1942)193-201
- VOSTÉ J. -M., OP: "Le Protévangile selon l' exégése de Mar Iso' dad de Merw" Bibl 29 (1948) 313-320.



---

# ORIGEN DE LA PRIMERA FIESTA MARIANA EN LA IGLESIA DE OCCIDENTE

## Análisis histórico y valoración teológica a la luz de la constitución “Sacrosanctum Concilium” sobre la Sagrada Liturgia<sup>9</sup>

### INTRODUCCIÓN

**E**l documento cumbre del Concilio Vaticano II, el corazón o nervio central de todos los textos aprobados en la magna Asamblea Ecuménica, es sin lugar a dudas, La Constitución Dogmática sobre la Iglesia “LUMEN GENTIUM”. Se ha escrito con razón que dicho documento es el “fruto mayor de este Concilio, texto central alrededor del cual giran los demás y bajo cuyo espíritu deben ser entendidos todos los demás”. (1)

En este documento de excepcional densidad doctrinal aparece el misterio de María como encarnación espléndida y máxima expresión del misterio mismo de la Iglesia: “La Bienaventurada Virgen por el don y la prerrogativa de la maternidad divina, con la que está unida al Hijo Redentor, y por sus singulares gracias y dones, esta unidad también íntimamente a la Iglesia. La Madre de Dios es tipo de la Iglesia como enseñaba San Ambrosio, a saber, en el orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo. Porque en el misterio de la Iglesia que con razón también es llamada madre y virgen, la Bienaventurada Virgen María la precedió, mostrando en forma eminente y singular el modelo de la virgen y de la madre;”(2) María es, pues, también “miembro sobreeminente y del todo singular de la Iglesia su prototipo y modelo destacadísimo en la fe y caridad y a quien la Iglesia católica, enseñada por el espíritu Santo honra, con filial afecto de piedad como a Madre amantísima”. (3)

9 Jorge Iván Castaño Rubio. Manizales, 15 de agosto de 1966.

Esta decidida orientación eclesiológica viene a situar a la Mariología en su debido puesto dentro de nuestra teología. Ya no se podrá seguir desarrollando los tratados “De Beata” como si fueran una “specialite close.”(4) El misterio de María su función y dinamismo, deberán presentarse a la luz del misterio del verbo encarnado, presente y operante en la Iglesia, su Cuerpo místico. Es así como la figura de María y su misión sobrenatural de Madre emerge en la Historia de la Salvación como inseparable compañera del misterio de Cristo, el Mesías prometido en el Antiguo Testamento, encarnado en la plenitud de los tiempos y presente hoy en su Iglesia, que es el Cristo total al cual tienden todos los planes salvadores de Dios. Las fases concretas de esta inseparable unión entre el misterio de María y el misterio de Cristo están admirablemente presentadas en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, LG.55-65.

Todo esto repercute directamente en el debido culto mariano. A la **unión especialísima** de María con su hijo, la Iglesia responde con una **veneración igualmente especial**. Es cierto –y así nos lo recuerda el Concilio- que el culto mariano “aunque es del todo singular (hiperdulía), difiere esencialmente del culto de adoración (latría), que se rinde al Verbo encarnada, al Padre y al Espíritu Santo.”(5) Pero esta observación fundamental del diferente culto que se debe rendir a Cristo y a su Madre santísima- distinción clásica, por otra parte, en teología – hay que unirla con lo que el mismo concilio Vaticano II nos dice un poco más adelante, a saber: “El Sacrosanto Sínodo enseña en particular y exhorta al mismo tiempo a todos los hijos de la Iglesia a que cultiven generosamente el culto a María sobre todo litúrgico”. (6)

Ahora bien, la esencia del culto litúrgico consiste en una actualización del mismo culto que Jesucristo rindió al Padre durante todos los misterios de su vida, pero especialmente en el misterio Pascual de su muerte, resurrección y ascensión gloriosa a los cielos (7). El ciclo del Año Litúrgico se encuentra precisamente entretejido con el desarrollo ordenado de “todo el misterio de Cristo, desde la encarnación y la Navidad hasta la Ascensión, Pentecostés y la expectativa de la dichosa esperanza y venida del Señor”.(8) Los números 66-67 de la Constitución LUGEM GENTIUM quieren decir, pues, que si bien el culto que se rinde a María es un culto **cuantitativamente diverso** del que se rinde a Cristo, sin embargo este culto debe estar **siempre unido** al que la Iglesia rinde oficialmente a su hijo, del mismo modo que en la Historia de la Salvación el misterio de María es inseparable del misterio del Verbo encarnado.

El Concilio reconoce claramente esta **indisoluble unión entre** María y su Hijo, y por tanto entre el culto litúrgico de Cristo y el que debemos tributar a su bendita Madre. En la Constitución sobre la Sagrada Liturgia leemos: “En la celebración de este círculo (litúrgico) de los misterios de Cristo, la Santa Iglesia **venera con amor especial** a la Bienaventurada Madre de Dios, la Virgen María **Unida con lazo insoluble** a la obra salvífica de su Hijo; en ella, la Iglesia admira y ensalza el fruto más espléndido de la redención y la contempla gozosamente como una purísima imagen de lo que ella misma (la Iglesia), toda entera y espera ser”. (9)

Pero la forma como esta presencia de María en el misterio redentor de su Hijo se encuentra significada en el culto litúrgico actual, aparece en ciertos aspectos bastante pobre si la comparamos con el culto que le rindió la Iglesia antigua, concretamente a partir del siglo V. El “aggiornamento” universal de la Iglesia, y en especial la “renovación litúrgica” actualmente en marcha, constituyen un estímulo que nos obliga a investigar de cerca la formación histórica de este culto litúrgico mariano en la Iglesia de Occidente principalmente, con el fin no sólo de redescubrir ciertas riquezas culturales perdidas u olvidadas, sino también de valorar algunas formas contemporáneas de piedad mariana conforme a los esfuerzos que el Concilio Vaticano II ha hecho para centrarlo todo en Cristo, “ luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y a hacia quién caminamos”. (10)

## **PARTE PRIMERA**

### **LOS DATOS MÁS RECIENTES DE LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA**

#### **I- LA LITURGIA, VIDA DE LA IGLESIA**

En la liturgia la Iglesia **vive** lo que cree; el culto litúrgico, es, pues, su **vivencia** dogmática. Ahora bien, toda manifestación de algo vital no se hace sin un lento proceso de cuidadosa gestación que generalmente pasa desapercibido en sus fases iniciales, para luego manifestarse exuberante y arrollador en su etapa final. En el caso de las fiestas marianas debemos tener muy en cuenta la Observación de E. Campana cuando afirma que no deben ser consideradas como fiestas espontáneas e improvisadas de una determinada época de fervor. “No- dice el citado autor- *codeste feste sono invece il frutto maturato in varie e lunghe stagioni sull’albero verde e sempre fecondo di novelle frondi, dell’amore verso la gran signora*”. (11)

Del mismo sentir es R. Laurentin referente al origen de las primeras fiestas litúrgicas marianas: “Nous assistons, non a une création arbitraire, mais á une éclosion nécessaire, comme celle des feuilles et des fleurs au printemps, quand le temps est venu”. (12) Este culto litúrgico mariano emerge, por consiguiente de una manera insensible en la vida de la Iglesia, de ahí la dificultad en señalar históricamente una fecha precisa para el primer brote del culto oficial de la Iglesia a la Madre de Dios.

Nos parece que muchos autores han pecado de apriorismo al señalar sin más el Concilio de Efeso (431) como punto de partida de las fiestas marianas propiamente litúrgicas. Pero podríamos preguntar el por qué de esa reacción masiva del pueblo contra los errores de Nestorio y el motivo del auge extraordinario posterior que recibió el culto oficial a la Virgen, fenómeno en el que todos estamos prácticamente de acuerdo. Una vez más hay que repetir que el culto litúrgico mariano no es algo improvisado. Tiene antecedentes de siglos: desde los simples rasgos iconográficos de las catacumbas romanas (siglos II-III), hasta los himnos de San Efrén el Siro (+373) y la oración preciosa del SUB TUUM PRAESIDIUM (Finales del siglo III. Estamos de acuerdo con Davide M. Montagna, OSM: “II Perido efesino rappresenta per la marologia, prima che un punto di partenza, un momento di maturità, un punto d’ arrivo di tutto un processo lento e remoto. Questa constatazione, validísima nel settore Della teología mariana, crediano si possa legítimamente estenderé anche al culto mariano. II **Theotokos** di Efeso, con tutta la sua carica di suggestivita, e in línea non solo con la rivelazioni biblica e la catechesi patriótica, ma anech con una pietá radicata ormai da tempo nel cuore Della chiesa orante”. (13)

Esto supuesto, entremos ya a dilucidar el tiempo o fecha histórica en la cual se puede ya hablar de una auténtica fiesta litúrgica mariana. Las diferentes opiniones que se han dado al respecto atestiguan la dificultad real existente en situar con alguna precisión este primer culto mariano oficial de la Iglesia. La opinión más común que encontramos en varios manuales de liturgia y tratados mariológicos, es la que atribuye a la fiesta de la Asunción el primado de antigüedad (siglo VI). De este parecer son por ejemplo M. Righetti (14) R. Lesage (15) y H. Leclercq, entre otros.(16)

Esta opinión suele ver el primer culto litúrgico a la virgen María como una prolongación del culto atribuido ya desde los primeros siglos de la Iglesia a los mártires. La derivan, pues, por analogía del culto a los que murieron por dar testimonio de Cristo. Al celebrar con frecuencia el día de la muerte de los

mártires, les fue viniendo a la memoria de los primeros fieles el día de la muerte de María, día que fue llamado “Koímesis”= traducido al latín por “dormitio” “pausatío”, “depositio”, “natale” y finalmente “assumptio”. (17)

En la actualidad creemos que esta perspectiva generalmente adoptada es insostenible como también es insostenible el primado de antigüedad concedido hasta ahora a la fiesta de la Asunción. Después de los estudios realizados por Dom Capelle OSB en 1943 (18) , por Dom Botte OSB, en 1933 y en 1949 (19), estudios confirmados por A. Chavasse(20) , G. Franaud(21) y seguidos en sus líneas fundamentales por R. Laurentin, (22) , D. M. Montagna OSM, (23) y J. A. Aldema (24), creemos que ya es hora de partir de una nueva perspectiva y situar algunos datos en época más antigua como es la preefesina en las Iglesias de Oriente, cuyo poderoso influjo mariano recibe nuestra Iglesia de occidente.

## **II.- LOS DATOS PRINCIPALES DE LA IGLESIA ORIENTAL**

Ateniéndonos a los más o menos firmes estudios positivos realizados durante los últimos 30 años, podemos situarnos en los siglos IV y V respectivamente. Por este tiempo, y durante el ciclo primitivo de Navidad, aparecen los primeros brotes de liturgia mariana, íntimamente unida al misterio de la encarnación del Verbo. La carne real asumida por el Hijo de Dios en su nacimiento temporal exige la presencia inseparable de la Madre que da a luz, alimenta un nuevo ser, testificando así el realismo o veracidad del grandioso misterio celebrado: ¡Dios hecho Hombre! “Marie- escribe con acierto R. Laurentin- entre Dans la liturgie comme un sallite du Mystère de l’Incarnation”(25). La maternidad divina ocupa, pues, el tema fundamental de estas primeras fiestas celebradas tanto en Constantinopla como en Antioquía y Egipto. Incluso la fiesta mariana de Jerusalén del 15 de agosto no tenía otro tema fundamental sino éste precisamente de la maternidad divina, privilegio gloriosamente defendido en el concilio de Efeso. Ordenemos ahora los datos más importantes.

### **1) La fiesta litúrgica de la Encarnación del Verbo**

Si la primera fiesta mariana nace íntimamente ligada a la fiesta de la encarnación o nacimiento de Cristo, creemos que es indispensable fijar primero la génesis de la fiesta natalicia para comprender mejor el proceso e la presencia de María en la Liturgia de la Iglesia.

**a) Duplicidad de fechas: 25 de diciembre y 6 de enero.**

Es bien sabido que para la Iglesia antigua era desconocido el día exacto del nacimiento de Cristo. Prueba de ello son las diferentes fechas propuestas fruto de alambicados razonamientos. (26) Es de todos modos un hecho cierto el origen romano de la fijación de la fiesta par el 25 de diciembre. Testimonios de esta fiesta y de esta fecha los encontramos a comienzos del siglo IV, época por la cual se consolida también en Oriente la fiesta del 6 de enero, la Epifanía, entendida en su sentido primitivo de “Commemoración del misterio teofánico de la encarnación”. (27) A mediados del siglo IV vemos que se da un intercambio de fechas: a la Iglesia de Occidente pasa la fiesta del 6 de enero (28), y Orienta la fiesta del 25 de diciembre, no sin cierta oposición por parte de algunas Iglesias como la de Jerusalén y Palestina. (29)

**b) La fiesta navideña del 25 de diciembre en Oriente:**

Testimonios de este influjo de occidente en oriente relativo a la fecha del nacimiento de Cristo el 25 de diciembre, los encontramos en algunas Homilías pronunciadas por los años 370- 386 en las siguientes Iglesias:

**Capadocia**

(370-378): S. BASILIO, Homilía para la fiesta de navidad: PG 31, 1547- 1476; S. GREGORIO NISENO, oración fúnebre por su hermanos S. Basilio, muerto el 1º de enero del año 379: PG 46,790.

**Constantinopla**

(379-381): S. GREGORIO DE NACIANZO, Homilía 38 pronunciada muy probablemente en el año 380: PG 36,311-354.

**Antioquía**

(386): S. JUAN CRISOSTOMO: siendo todavía diácono, comunica al pueblo en el discurso de la fiesta de S. Filogonio (20 de diciembre: PG 48, 752 y ss), que el próximo 25 se celebraría por primera vez en Nacimiento de Cristo como fiesta propia; el mismo Crisóstomo predicaría la Homilía relativa a esta fiesta: PG 49. 351-362.

Los primitivos formularios litúrgicos de la fiesta natalicia en las Iglesias de Oriente son hasta ahora desconocidos. Pero las Homilias se hacen eco de algunos pasajes escriturísticos como son: Mt 1, 18-25: 2. 1-12 3 Is 7,14. Estos textos indudablemente tienen relación íntima con el nacimiento de Cristo, el Mesías prometido, pero al mismo tiempo reflejan de una manera sobria pero suficientemente clara y delicada la figura de María en el hecho cumbre de su vocación según los planes de Dios: La Maternidad Virginal. Creemos fundado pensar que en estas primeras fiestas natalicias del siglo IV se encuentra ya el germen próximo del culto litúrgico mariano. (30)

## **2) Las primeras manifestaciones del culto litúrgico mariano**

El culto litúrgico de María, fundamentalmente enraizado en la celebración litúrgica del nacimiento de Cristo, va a tener una triple manifestación que abarcaría para algunos el fin del siglo IV y primera mitad del siglo V. Esta triple manifestación estaría constituida en las siguientes “Commemoraciones”:

Commemoración mariana pre- natalicia (domingo anterior al 25 de diciembre).

De testimonio se pueden aducir dos Homilias de S. Gregorio de Niza. La primera la encontramos dentro de las obras atribuidas a S. Juan Crisóstomo: “In Annuntiationem” (PG 62,763-770). Esta Homilia tiene de todos modos una fecha muy precisa: años 370-378. Por su exordio sabemos que se pronunció en Cesaría de Capadocia, y que el domingo precedente había predicado San Basilio Obispo entonces de la ciudad. En cuanto a la segunda Homilia “In Annuntiationem”, poseemos una traducción italiana realizada por L. La Piana(31)

Constantinopla (principios del sigloV):

Commemoración mariana del 26 de diciembre. Se aducen como testimonio la Homilia siriaca de Attico (años 405-425), y la primera Homilia de Proclo “De Laudibus Sanctae Mariae” pronunciada muy probablemente entre los años 428-430. (32)

Jerusalén (alrededor del año 431):

Commemoración mariana del 15 de agosto. Los estudios más importantes que han clarificado esta fiesta son los de B. Capelle (33) y B. Botte (34). Las conclusiones generalmente admitidas hoy por todos serían las siguientes:

Bajo el episcopado de Juvenal que duró de los años 442 al 458 fue construida una pequeña iglesia dedicada a la Virgen; este santuario se llamaba “Kathisma” y estaba situado a tres millas de la ciudad de Belén. En el sabemos que se celebraba una fiesta a la Virgen, cuyo objeto esencial era el venerar la excelsa dignidad de la Madre de Dios, como lo prueba el formulario de la fiesta.

Noticias ciertas de este formulario las tenemos en el leccionario armenio copiado en el año 434 de la primitiva liturgia jerosolimitana. Emplearemos aquí la reproducción latina publicada por Dom Capelle. (35)

Canto de Ingreso: “Surge Domine, in requiem tuem tu et, arca sanctificationis tuae” (Ps. 131.8).

Lectura profética: *Dominus dixit ad Achaz... ecce virgo concipiet... et eligere bonum*  
(Is, 7, 10-15)

Lectura apostólica: *ergo semen Abraham estis... At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Fillum suum factum ex muliere... Et haeres per Deum*(Gal 3, 29-4,7).  
Aleluya *Alleluia. Dixit Dominus... pedum tuorum* (Ps. 109,1).

Evangelio: *Exit edictum... et peperit filium sum... non erat eis locul in diversorio*  
(Lc. 2.1-7).

Los textos en sí mismos se refieren todos de una manera directa y concreta al misterio de la encarnación. Entre la homilética jerosolimitana de este tiempo (siglo V), tenemos la suerte de poseer dos testimonios preciosos que no hacen sino comentar los mismos textos arriba citados, especificando así el objeto indiscutible de la fiesta.

-Hesiquio: Segunda Homilía *In Sanctam Mariam Deiparam* (PG 93, 1460-68)

- Crisipo de Jerusalén (+479). *In Sanctam Déiparam* (publicada por Jugue PO 19, 336-343).

Refiriéndose a la gran Homilía de Crisipo, Dom Capella afirma que en ella nada se dice de la muerte de María, y prueba así su afirmación: “*I canto d’ ingresso: “surge Domine”... che su sarebbe pretato mirabilmente per un simile tema, e interpretato da Crisippo Della sola maternità divina: María é l’ arca*



*sanctificationis perché ha racchiuso in se stessa il Cristo, tesoro di ogni santità; e la requies poiché nel suo seno si é degnato di abitare. La scelta del salmo 138 era stata certamente dettata dal suo versetto 11: de fructu ventris tui ponam super sedem tuam come quella del salmo alleluatico 109 dall' utero ante luciferum genui te. Le tre letture sono la evidente conferma che non cié altro soggetto que la maternità divina di María. (36)*

Conocido, pues de una manera clara y evidente el objeto de esta primitiva fiesta mariana por un leccionario armenio copiado en Jerusalén hacia el año, podríamos situar “el día de la Theotooks” como una conmemoración solemne del dogma recientemente definido en Efeso (así opinan Capelle, Motangna y Aldama), o como una fiesta ya existente, según el sentir de R. Laurentin, *depuis peu de temps sans doute. (37)*

### **III.- LOS DATOS PRINCIPALES DE LA IGLESIA DE OCCIDENTE**

#### **1) Las primeras fiestas marianas en torno al Misterio de la Navidad**

En la Iglesia de Occidente, al igual que en la de la celebración litúrgica del Ministerio Navideño. (38) Esto acaece en Occidente a mediados del siglo V y VI, con prioridad, desde luego, a las cuatro fiestas clásicas importadas de Oriente en el siglo VII: Purificación, Asunción. Anunciación y Natividad de Ntra. Señora.

#### **a) El domingo pre-natalicio de Revena y de Milán (mediados del siglo V).**

Está ya prácticamente fuera de duda el carácter mariano de este domingo en el Norte de Italia. En Ravena el domingo inmediato anterior a la celebración de la Navidad estaba consagrado a una conmemoración mariana, según consta por los cuarto Sermones de San Pedro Crisólogo (+ 450) sobre la Anunciación destinados a este domingo pre- natalicio: PL 52, serm. 142 col 575-577; serm. 142- 144. col. 579-588. El tema desarrollado es el de Lucas 1, 26-38, el mismo empleado por Antípato de Bostra. En influjo y enlace con la Iglesia de Oriente está claro sobre todo si se tienen en cuenta las relaciones que Ravena siempre guardó con el Oriente, y la participación que el mismo Pedro Crisólogo tuvo en el caso de Eutiques. (39) En la liturgia ambrosiana de Milán existió también una conmemoración mariana en el domingo pre-natalicio, según consta por uno de los prefatos ambrosianos que se remontan muy probablemente al siglo V. Este

último domingo pre-natalicio se llamaba en el rito ambrosiano “Domingo VI Este último domingo Pre- natalicio se llamaba en el rito ambrosiano “Dominica VI Adventus Item ad Sanctam Mariam”). (40)

### **b) La octava de Navidad en la Iglesia de Roma (mediados del siglo VI)**

Los sólidos estudios de Dom Botte, anteriormente citados, nos permiten afirmar la existencia segura de una fiesta mariana para el primero de enero, según se deduce del formulario de una Misa compuesta alrededor de los años 560 y 590 y cuyo contenido original ha sido en parte reconstruido gracias al magistral estudio realizado por G. Chavasse sobre las formulas eucológicas (oraciones y prefacio) conservadas parcialmente en el Sacramentario Gelasiano.

“II est arrivé á ce Beau résultat - précise G. Freunaud – grace á una analyse des oraisons mariales continues dans les vieux livres gallicans avaient empreintes a Roma vers la fin du VI siècle pour les attribuer á leur unique fete mariale célèbre alors le 19 janvier... ces prières liturgiques... son aux origines toutes premières des célébration mariales de L’ Eglise romain”(41) Transcribimos a continuación estas preciosas oraciones. Su lectura nos ayudará a revivir esa atmosfera de intensa piedad mariana que se respiraba en la liturgia de algunas Iglesias romanas del siglo VI, (42) antes de San Gregorio.

#### ***Primera colecta***

Omnipotens sempiterna Deus qui terrenis corporibus Verbi tui veritatem per venerabilem Mariam voluisti, perimus innensam clementiam tuam, ut quod in ejus veneratione deposcimus, te propitiante mereamur consequi. Per Dom.

#### ***Segunda Colecta***

Exaudi nos Domine sancte Pater omnipotens aeterna Deus, qui beatæ Mariæ uteri obumbratione cunctum mundum illuminare dignatus es majestatem tuam supplices deprecamur, ut quod nostris meritis non valemos, ejus adipisci pæsidii mereamur. Per Dom.

#### ***Oración “super sindonem”***

Te quaesumus Domine famulantes, ut beatæ Mariæ nos gaudia comitentur, cujus meritis nostra chyrographa peccatorum. Per Dom.

**Secreta**

Altari tuo Domine proposita munera Spiritus sanctus benignus assumat, qui. Beatae Mariae viscera splendoris sui veritate replevit. Per Dom.

**Prefacio**

Vere Signum et justum est... aeterne Deus quia per mirabile mysterium et inenarrabile sacramentum hodie Unigenitum tuum Virgo sacra concepit, et caeli Dominum clausis portavit visceribus O magna clementia Deitatis Quae virum nos cognovit et Mater est, et post Filium virgo est. Duobus enim gavisata est muneribus miratur quod Virgo concepit, laetatur quod dedit Redemptorem: Quem laudant Angeli...

**Oración “ad complendum”**

Adesto quaesumus Domine fidelibus tuis, ut quae sumpsere fideliter, et mente sibi et corpore, beatae Mariae intercesiones custodiant. Per Dom.

Algunos autores (bien pocos por cierto), ponen en duda la existencia de esta Misa Mariana pre-gregoriana, aduciendo el silencio de los libros litúrgicos romanos más antiguos: los Sacramentarios y leccionarios(43). Pero ya G. Frénaud había salido al encuentro de esta dificultad, cuando observa que los libros más antiguos leccionarios y antifonas que nos transmiten las costumbres romanas *ne nous apportent un témoignage certain que pour une époque beaucoup plus tardive (n ilieu du VII siècle au plus tot) II faut surtout se souvenir qu’ aux VI et VII siècles il n’ existai encore aucun “missel plénier” groupant ensemble tous les textes lus et chantés au cours d’ une messe.* (44)

**c) Las Iglesias de España (¿fines del siglo VI?)**

Por noticias del X Concilio de Toledo (año 656) sabemos que en España existía una fiesta litúrgica- mariana que era celebrada por cada Iglesia particular en diversas fechas:

*Si ergo Nativitatis et mortis incarnati humus Verbi dies absque inmutatione ita certus habetur, ut absque diversitati in orbe Toto terrarum ab omni concorditer Ecclesia celebretur, cur nos festivitas gloriosae Matris ejes eadem observancia uno simul ubique die similique habeatur honoré? Invenitur etenim in multis Hispanae partibus humus sanctae Virginis festum non uno die per omnes annorum circulos agi, quoniam transducti homines diversitate temporum dum varietatem sequuntur, unitatem celebritatis nos habere probantur.* (45)

Las discrepancias existentes en España fueron resueltas por el mismo Concilio de Toledo, fijando el día 18 de diciembre como fecha oficial para toda la península: *Adeo speciali constitutuine sancitur, ut ante octavum diemquo natus est Dominus, genitriscis quoque ejes dies habeatur celeberrimus et praeclarus. Ex pari enim honore constatut sicut Nativitatem filii sequentium dierum insequitur dignitas, ita festivitatem matris tot dierum sequatur sacra, solemnitas nam quid festum est matris nisi incarnation Verbi? Cujus utique ita debet esse solemne, sicut est et ajusdem nativitas Verbi. Quod tamen nec sine ejemplo decentis moris, qui per diversas mundi partes dignosticur observari, videtur institui; in multis namque Ecclesiis a nobis et spatio remotis et terris hic mos agnoscitur retineri.* (46)

Las últimas palabras nos hacen pensar que esta fiesta pudo venir de las Galias, e incluso de las mismas iglesias Orientales. Pero esto no pasa de ser una simple hipótesis. Sea de ello lo que fuere, hay que observar que el Concilio X de Toledo no instituyó propiamente esta fiesta mariana: determinó únicamente el día que había de celebrarse, unificando así las diversas fechas anteriormente existentes en España, y que por lo mismo podríamos remontar la aparición de esta fiesta en España a las últimas décadas del siglo VI o comienzos del VII. En cuanto al objeto mismo de la fiesta, según el Concilio X Toledano no es otro que la maternidad virginal, y lo confirman también los formularios más antiguos que se han observado de la Misa (47).

#### Primera Lectura

Mich.3.1-3; 5,2-5

#### Segunda Lectura

Gal. 3, 27; 4,7

#### Evangelio

Luc 1, 26-38, 1,-46-54.

## **2) Expansión y muerte de la primera Misa romana en honor de la Virgen**

### **a) En Roma**

Esta primera Misa mariana pre-gregoriana tuvo en Roma una vida bastante efímera. Hay que esperar hasta fines del siglo VII. De esta época son las siguientes Misas Gelasianas, de indudable valor litúrgico mariano:

- Misa *In Octavas Domini* (= octava de Navidad), compuesta en la segunda mitad del siglo VII (hacia el año 670). Digno de mención de su prefacio:

*Vere dignum... aeterne Deus. Cujus hodie octavas Nati celebrantes, tua Domine venerabilia veneramur. Quia quae peperit et Mater et virgo est; qui natus est Infans et Deus est. Merito caeli locuti sunt. Angeli gratulati, pastores laetati, magi mutate, reges turbati, parvuli gloriosa passione coronati. Lactan mater, cibum nostrum; lacta panem de caelo venientem, in praesepio positum velut piorum cibaria jumentorum, Illuc namque agnovit bos possessorem suum et asinus praeseptum Domini sui, circumcisionem scilicet et praeputium. Quod etiam Salvador et Dominus noster a Simeone susceptus in templo plenissime dignatus est adimplere. Et ideo... (48)*

- Misa "In Annuntiatione Sanctae Marie" (25 de marzo):

*Exaudi nos Domine sanctae Pater omnipotens aeterne Deus, qui per beatae Mariae sacri uteri divinae obumbrationem, universum mundum illuminare dignatus es: malestatem tuam supplices exoramus, ut, quod nostris meritis non valemus obstinere, eius adispisci praesidii mereamur. Per.*

*Te, quaesumus, Domine, famulantes, prece humili auxilium improrantes, et beatae semper virginis Mariae nos Gandia comitentur sollemniis, cuius praeconia ac meritis nostra deleantur chirographa peccatorum, atque a rubigine scelerum molivitorum igne compunctionis tui amoris mundemur incursu. Per.*

*Oblationes nostras, quaesumus, Domine. Propitius intende, quas in honore beatae et gloriosae semper virginis Dei genitricis Mariae annua sollemnitate deferimus, et coeternus Spiritus Sanctus tuus, qui illius viscera splendore suae gratiae veritatis replevit, nos ab omni facinore delictorum emundet benignus. Per. (49)*

- Misa *in Assumptione Sanctae Mariae* (15 de agosto); también en esta Misa se descubre algunos elementos de la primitiva Misa romana en honor de la Virgen María:

*Omnipotens sempiternae Deus, qui terrenis corporibus Verbi tui veritatis filii unigeniti per venerabilem ac gloriosam Samper virginem Mariam ineffabile mysterium coniungere voluisti petimus imensam clementiam tuam ut quod in Rius veneratione deprecemur, te propitiante, consequi meriamur. Per. (50)*

## b) En las Galias

La primitiva Misa romana pasó a los países francos a fines del siglo VI. Fue incorporada a los libros litúrgicos del antiguo rito galicano (*Missale Gothicum, Bobbiense, Missale Francorum*), con el fin de celebrar la fiesta del 19 de enero, consagrado primeramente a celebrar la maternidad virginal, y luego la fiesta de la Asunción pues fue trasladada al 15 de agosto bajo influjo romano. (51) La existencia de esta fiesta en la Iglesia Galicana del siglo VI los confirma el testimonio que San Gregorio de Tours (+594) da en su obra *De Gloria Beatorum Martyrum*. Cap. IX: PL 71, col. 723 C.

En cuanto al formulario de esta festividad, no poseemos en la actualidad ningún documento cierto y completo. *On en aura une idée* –escribe Dom Capelle– *par la Benedictio populi chantée, selon l'usage gallicane après le Pater. Le people ponctuait d'un retentissant Amen chacune des cinq parties de la longue phrase.* (52)

*Deus qui, cum te non capiunt caeli, dignatus es in templo uteri virginales includi A mén) Ut Mater integra habere frustum de Spiritu et incorruptionem de partu A mén)*

*Da plebi angelum custodem qui filium Mariae, fide concipiente praedixit (Amén) Sanctificet gregem tuum illa benedictio quae, sine semine humano. Redemptorem Virginis formavit in utero A mén)*

*Ut te protegente exultet Ecclesia de congregato populo. Sicut María Meruit gloriari de fructu A mén)*

## PARTE SEGUNDA

### VALORACIÓN TEOLÓGICA

#### I.- CONCLUSIONES DE LA HISTORIA

De todo lo dicho en la primera parte, y admitiendo aún posibles lagunas en la reconstrucción total de los datos esenciales, podemos no obstante establecer las siguientes conclusiones:

- a) La existencia pre-efesina de una festividad litúrgica mariana en las Iglesias de Oriente. Ya O. Menzinger había llegado a esta misma conclusión (53) y viene a confirmarla el reciente y ponderado estudio que el Padre Roberto Caro, S. J., ha realizado sobre la homilética mariana del siglo V. (54)
- b) Concretamente en las Iglesias de Jerusalén y Constantinopla esta fiesta litúrgica celebraba propiamente la maternidad divina, y a excepción de la iglesia de Jerusalén, todas las demás (Constantinopla –Antioquía. Región de Edesa y Alejandría) vinculan esta primera conmemoración mariana al ciclo navideño.
- c) Esta fiesta litúrgica pre-efesina nos ayuda a explicar mejor la fe profunda del pueblo antioqueño, por ejemplo, en la Maternidad divina, al reaccionar en bloque contra Nestorio. Muy acertadamente escribe a este respecto M. Doumith: *les faist qui ont marqué les débuts de la crise nestorienne attestent á aquel point la foi en la maternité de Marie éatit repandue parmi les fidéles et profondement enracinée dans leurs coeurs. Cette foi, uú l' aura-ien-ils in médiatement puisée sinon dans la ligurgie?* (55)
- d) En las Iglesias de Occidente acaece el mismo fenómeno: las primeras manifestaciones del culto litúrgico mariano aparecen en fechas diversas, pero todas en torno al misterio de la encarnación del Verbo: último domingo pre- natalicio en Ravena: 18 de diciembre en España; Octava de Navidad en Roma, y 18 de enero en las Galias. *Ces dates son significatives* –Comenta R. Laurentin-: *quelle qu'en soit la forme les premières celebrations mariales sont étroitement liées á la fête de la naissance du Christ. Elles mettent en vedette le role de la Vierge-mere Dans ce mystére.* (56)
- e) María entra, por lo tanto, en la vida litúrgica de la Iglesia indisolublemente unida al acontecimiento histórico de la encarnación del Verbo. La característica esencial que nos da la Liturgia de la Iglesia primitiva acerca de María es la de presentárnosla como la Madre virginal de Dios redentor. El contexto de este primer culto litúrgico mariano es profundamente cristológico pues surgió en la liturgia como fruto natural y obligado de la meditación de la misma Iglesia sobre el misterio de la encarnación de Cristo.

## **II. - EL CULTO LITURGICO MARIANO ANTE LAS EXIGENCIAS CONCILIARES**

### **a) Exigencias de la Constitución dogmática LUMEN GENTIUM**

Mirar al pasado y regresar a los primeros tiempos de la Iglesia no debe ser considerado hoy como fruto de afanes arqueológicos. Se trata del regreso a

las fuentes, regreso promulgado por el Concilio Vaticano II y expresamente recomendado para la recta predicación e instrucción del pueblo cristiano sobre el auténtico sentido del culto mariano:

*Theologos autem verbique divine praecones enixe exhortatur... studium Sacrae Scripturae, Santorum Patrum et Doctorum Ecclesiaeque liturgiarum sub ducto Magisterii excolentes, recte illustrent munera et privilegia Beatae Virginis, quae Semper Christum spectant, totius veritatis, sacritatis et pietatis originem. (57)*

Todo en la Virgen es relativo a Cristo. El genuino culto mariano debería tener siempre esta impronta Cristológica. La misma Iglesia tiene conciencia de esta necesidad, y por ello invita a investigar el pasado para sintonizar con las tradiciones de la Iglesia naciente que expresaba su fe en la vida Litúrgica.

#### **b) Exigencias de la Constitución Litúrgica SACROSANCTUM CONCILIUM**

Si es cierto que la Constitución sobre la Sagrada Liturgia no condena el culto extralitúrgico (vrg. Piadosos, novenas etc). Sin embargo dejó muy en claro que todas esas manifestaciones piadosas deben estar sometidas al culto litúrgico, ya en cuanto a su organización, ya en cuanto a su misma sujeción y dependencia estrecha con él:

*Ita vero, ratione habita temporum liturgicorum eadem exercitia ordinentur oportet, ut sacrae Liturgiae congruant, ab ea quodammodo deriventur, ut ad eam populum manuducant, utpote quae natura sua iisdem longe antecellat. (58)*

Debe, pues, llevarse a la práctica esta excelencia del culto litúrgico sobre todas las demás formas de culto permitidas en la Iglesia. “Para que esto suceda – comenta C. Vagaggini- es menester que los ejercicios piadosos se organicen teniendo en cuenta los tiempos Litúrgicos. Esta armonía, sin embargo no debe entenderse en el sentido de una yuxtaposición como si se tratase de dos vías independientes y de igual valor para ir a Dios, dejadas a la libre elección de cada uno, con la sola restricción de que no ponga trabas la una a la otra. La armonía de la que se habla es una armonía de subordinación bajo el primado de la liturgia... y ha de manifestarse en el hecho de que estos ejercicios en cierto modo se inspiren en la liturgia y conduzcan a ella. Es la inevitable consecuencia del principio de que



la Liturgia aunque no agote todas las actividades de la Iglesia es sin embargo el culmen al cual todo tiende y la fuente de donde todo deriva”. (59)

### **c) Consecuencias de estas exigencias conciliares**

Las consecuencias son múltiples, pero señalaremos únicamente las que creemos más fundamentales.

1. En relación con la devoción o culto mariano actual: todo lo dicho implica un verdadero cambio de cierta piedad particularista personal o local a una piedad más trinitaria eclesial o cristológica. Sobre este aspecto escribe R. Laurentin: “ Le renouveau liturgique modifie par la forcé del choses l’implantation et le style de la piété mariale. Au XIXe siècle, celle-ci s’attachait á promouvoir des devotions, des titres nouveaux, Si elle s’intéressait á la liturgie, c’ éltait por introduir des fêtes qui faisaient acceder ces formes de piété particuliéres au niveau de la priére officielle de l’ Eglise. La congrégation des rites a dú se défendre durant trois siècles, contre ce zéle qui encombrair la liturgie, et submergeait l’essentiel, á ce point qu’ un libre qui rassemble toutes les fêtes accordées, fút-ce momentanément, á certains lieux ou familles religieuses, réussit á trouver une fête de la Vierge por chaque jour de l’ année, á peu de chose prés. “ Le renouveau liturgique nous invite moins á innover au’á restaurer une juste hiérarchie des valeurs, oué chaque chose soit a sa place”. (60)
2. Desde el punto de vista pastoral–práctico, algunos autores han propuesto algunas supresiones y cambios dentro del actual ciclo litúrgico:

F.X. ELIZARI, CSSR., ha propuesto por ejemplo, “celebrar más los misterios de María que las apariciones o Vírgenes locales, que la mentalidad popular a veces aísla y hasta opone a los misterios de María. Con la reforma y con una labor pastoral de educación puede corregirse este defecto en la extensión que tenga. Traslado de fiestas a otras fiestas. Entre éstas podemos recordar la Anunciación y la inmaculada Concepción... nos encontramos con el hecho de que estas festividades caen en dos tiempos fuertes del año litúrgico: Cuaresma-Tiempo Pascual y Adviento. La anunciación yo la colocaría dentro del adviento, con cuyo espíritu enlaza maravillosamente. O mejor, más bien que colocarla en el Adviento, yo diría que ya está colocada en la Liturgia romana: en efecto Epístola Evangelio y

canto de la comunión del miércoles de Témporas de Adviento coinciden con los correspondientes de la Anunciación”. (61)

B. DE MARGERIE S J. por su parte cree que la festividad litúrgica actual del primero de enero carece propiamente de objeto sobre todo después de la supresión de la fiesta de la circuncisión del Señor. Hoy día el primero de enero se ha convertido incluso en una de las principales fiestas civiles del año. Cómo pues, justificar esta festividad dentro del año litúrgico? “L’Eglise a toujours été soucieuse de baptiser les fêtes civiles (c.f l’ exemple di ler mai) en les doublant de fêtes religieuse capables d’orienter vers les réalités surnaturelles le psychisme et l’ affectivité des masses. Peut.on que l’ image mentale de l’ octave de la nativité suffice a réaliser cotte fin? II ne le semble pas”. (62)

El autor propone como solución de este problema dos posibilidades:

- Transferir al primero de Enero la fiesta del Nombre de Jesús,
- o instituir en este día una fiesta de la maternidad de María. Esta segunda posibilidad se encuentra en primer lugar plenamente respaldada por la liturgia mariana de las Iglesias de Oriente y de Occidente en los siglos V y VI conforme lo hemos expuesto en la primera parte de este estudio; en segundo lugar, como el citado autor lo afirma, “ la vérité, unanimement reconue á l’intérieur de L’ Egise, de la maternité spirituelle de Marie, que le Concilie vient, non pas de definir mais de proclamer solennellement (GL. 53-61-62) ) n’a pas encore trouvé son adéquate expresión liturgique... On pourrait aussi concevoir le **transfert de la fête Maternité divine** actuellement célébrerait alors deux mystères distincts bien que inséparablement unis: la Maternité divine de Marie á l’ égard du Christ et sa Maternite spirituelle á l’ égard de chrétiens”(63)

No vamos a discutir los inconvenientes o ventajas que plantean estas proporciones. Pero las traemos como datos significativos de la actual renovación litúrgica que propiamente no intenta crear formas novedosas pasajeras o llamativas sino restablecer formas antiguas que brotaron en el culto primitivo de la Iglesia como vivencias necesarias de la reflexión teológica sobre sus propios misterios. Este es el caso de la primera fiesta mariana que apareció en torno al misterio de la encarnación del Verbo. No encontramos razones mayores para que se prescinda de este dato histórico en la actual reintegración litúrgica que debe tener el culto mariano.

---

## NOTAS

- (1) H. DE LUBAC: Introducción a "Iglesia del Vaticano II", estudios en torno a la Constitución Conciliar sobre la Iglesia bajo la dirección de Guillermo Baraúna. OFM Juan Flor Editor Barcelona 1966. Vol. I pg. XXXIV.
- (2) LUMEN GENTIUN (=LG). 63
- (3) LG.53
- (4) CH. MOELLER: Mentalité Moderne et Evangélisation. Editions de Lumen Vitae. Bruxelles 1962. Pg 249: el autor precisa así su pensamiento: " la mariologie est arrivée a un tournant: il est temps d' orienter la piété mariale et la théologie dans le sens d'une réintégration non pas appauvrissante mais enrichissante a l'ensemble des mysteres révélés tels que la tradition vivante les propose... Ne pas réintégrer la mariologie dans la théologie " économique" mais la développer qu'on nous passe la comparaison comme une plante de serre chaude ce serait appauvrir la mariologie elle-meme et gravement désorbiter la christologie et l' ecclésiologie" ibid, pg.246.
- (5) LG.66
- (6) LG.67: el subrayado es nuestro
- (7) Cfr. Constitución sobre la Sagrada Liturgia SACROSANCTUM CONCILIUM (=SC). 5
- (8) SC.102
- (9) SC. 103: Subrayado nuestro
- (10) LG.2
- (11) E CAMPANA: María nel culto Cattolico, Casa Editrice Marietti. Torino 1945.
- (12) R. LAURENTIN: Court Traité de Théologie Mariele. P Lethielleux , Paris 1959, pg:147
- (13) D.M.MONTAGNA, OSM: La liturgia mariana primitiva. Saggio di orientamento, Marianum XXIV (1962) 87-88
- (14) M. RIGHETTI: Historias de la liturgia BAC, Madrid 1955, vol. I. Pg. 895. "La Asunción es la fiesta más antigua que la Iglesia celebra en honor de la Virgen, destinada a conmemorar su santa muerte y su gloriosa asunción en cuerpo y alma al cielo".

- (15) R. LESAGE: Assunzione, en *Dizionario pratico di Liturgia Romana*, Editrice Studium, Roma 1956, pg. 51: “ Questa festa é senza dubbio la piú ventusta e celebre della solennità mariana e celebra il mistero dell’A. di María in Cielo, nell’ unità dell’ anima e del corpo”.
- (16) H. LECLERCO: Marie, culte Liturgique, en *DACL X/2*, col 2036: “Abstraction faile de la Purification (qui n’était, á l’origine, que la présentation de Jesús au Temple). il est assez probable que la première de ces fetes, par ordre chronologique, fut le Natale de Marie qui recut le nom de Dormitio, de Pausatio et finalement d’ Assumptio”
- (17) Vgr. H. LECLERCO afirma: “ Tout d’abord, on ne voulait sans doute célébrer que l’ anniversaire du Natale de Marie, comme on faisait pour les martyrs. Lorsque la legend de l’ enlèvement du corpus de Marie se fut accréditée, toutes les pensées se portèrent ver ce caractère á la fois matériel et spirituel de l’ assumption”. Art. Cit. Col. 2037
- (18) B. CAPELLE, OSB: La fête de la Vierge á Jerusalem. au Ve siècle, en *Le Musséon* 56 (1943) 1-33; véase también del mismo autor: *La Liturgie mariale en Occident*, en “Marie” (H. Du Manoir), vol. I. pp.215-245.
- (19) DOM BOTTE, OSB. La première fête mariale de la liturgie romana, en *Ephemerides Liturgicae* 47 (1933) 425-430: IDEM: *Le Lectionnaire arménien et la fete de la Théotokos á Jerusalem au Ve siècle*, en *Sacris Erudiri* 2 (1949) 111-122
- (20) A CHAVASSE: *Le Sacramentaire Gélisien*, Desclée- Tournay, 1958; ver especialmente páginas 361- 383 y 651-657.
- (21) G. FRENAUD: *Le culte de Notre- Dame dans l’ ancienne liturgie latine*, en “ Maria” (H. Du Manoir). Vol. VI, pp. 159-211.
- (22) R. LAURENTIN, *Obra cit.*, pp.48-49; 147-148.
- (23) D.M. MONTAGNA, OSM: *La Liturgia mariana primitiva*, en *Mariaum* XXIV (1962) 84-128
- (24) J.A. DE LA ALDAMA,S.J: *La primera fiesta litúrgica de Nuestra Señora*, en *Estudios Eclesiásticos* XL (1965) 476-479
- (25) R.LAURENTIN. *Obra cit*, pg. 48
- (26) Cfr. G. LOW: *Natale*, *Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII.Col. 1668
- (27) Para mayores detalles, Cfr. J. LEMARIE: “Epiphanie”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. IV.Col.863-879.

- (28) Cfr. LEMARIE, I. Cit., col. 867-868
- (29) Sabemos por el testimonio de la “Peregrinatio Aetheriae” (hacia el año 380), que en Jerusalén sólo se celebraban dos fiestas principales: La Pascua y la Epifanía. “Questa lentezza da parte di Gerusalemme nell’ accettare la festa natalizia- comenta D. M. Montagna- é causata soprattutto dalla solennità annessa ormai da lungo tempo alla celebrazione dell’ Epifanía e dalla concretezza storica legata a tale festività dell’ Incarnazione”, art. Cit., pg.91-92.
- (30) Estamos pues, de acuerdo con el P. Montagna en la siguientes afirmaciones: “ Malgrado le nostre scarse conoscenze sul formulario litúrgico, dobbiamo ammettere che la primitiva celebrazione dell’ Incarnazione- specie nel Natale romano e nell’ Epifanía jerosolimitana, ove la festa si presenta come un’ Auténtica ricorrenza storica- é la radice stessa del culto litúrgico mariano.Non é una particolare e persolane festività mariana, ma é in certo senso ancora di piú; essa indica la línea dogmatica secondo cui il culto mariano preesistente assume la sua dimensione litúrgica. I testi omiletici ci possono dare la misura di come la Chiesa senta emergeré concretamente la figura di Maria dal Misterio stesso di Cristo” Art. Cit., pg. 93.
- (31) Cfr. D. MONTAGNA, art. Cit, pg.120, Repertorio nro. 2
- (32) La homilía siríaca de ATTICO se encuentra publicada en “Le Muséon” 46 1933 167-202. La Primera Homilía de PROCLUSO se encuentra en PG 65. 679-692.
- (33) B. CAPELLE: La fête de la Vierge á Jerusalem au Ve siècle, en Le Museon 56 (1943) 1-33
- (34) B. BOTTE. Lectionnaire arménien et la fête de la Théltokos á Jerusalem au Ve siècle, en Sacris Erudiri 2 (1949) 111-122.
- (35) Cfr. DOM CAPELLE: L’ Assunzione e la liturgia, en Marianum XV (1953) 244.
- (36) DOM CAPELLE, Ibid., pgs. 244-245.
- (37) R. LAURENTIN, Obra cit., pg.48
- (38) “La forme varie selon les lieux ainsi que la date... quelle qu’ en soit la forme, les premières célébrations mariales sont étroitement liées á la fête de la naissance du Christ. Elles mettent en vedette le rôle de la Vierge- mère dans ce mystère” R. LAURENTIN, obra cit., pg.56.
- (39) Cfr.PL 52, 24-25; J.A. DE ALDAMA, art. Cit., pg.53. Detalles más generales sobre el influjo litúrgico oriental en occidente pueden verse en A. I. SCHUSTER: Liber Sacramentorum, vol. V. Roma- Marietti 1938 pg.1-11: Roma Orientale nella liturgia.
- (40) Cfr. P. LEJAY: Ambrosien (Rite). DACL, Vol. I. col.1393.

- (41) G.FRENAUD, art cit., pg 162.
- (42) Para las fuentes criticas de estas oraciones cfr. FRENAUD, art.cit. pp. 162-164
- (43) Así opina por ejemplo el Padre J. M CANAL. C.M.F: “Antes del año 600, o si queremos antes de la muerte de San Gregorio Magno, no nos consta ciertamente que existiera laguna fiesta netamente mariana en la liturgia romana, dado que de la única que se habla, y que estaría asignada la primero de enero, está amenazada por grandes interrogantes. Es desconocida para los más antiguos libros: sacramentarios y leccionarios” Elementos marianos en la antigua Liturgia Romana, Ephemerides Mariologicae XVI (1966) 292
- (44) G. FRENAUD, art. Cit. pg.165
- (45) PL 84.col.441 B
- (46) PL 84.col.441 D
- (47) “La Fête mariale de décembre existait em Espagne longtemp avant saint lldephonse” afirma L. BROU. OSB: Les plus anciennes prières liturgiques adressées á la Virge en Occident, Hispania Sacra 3 (1950) 381, n. 31.
- (48) Citado por G FRENAUD, art. Cit. pg. 167
- (49) Cfr. J.M.CANAL, art cit. pg.297, nros 5-6-7
- (50) J.M. CANAL. Ibid. pg. 298, nro13
- (51) Cfr. DOM CAPELLE, art. Cit en Mria (H. Du. Manoir), Vol. I, pág. 221-22.
- (52) DOM CAPELLE, ibid,pg.222
- (53) O. MENZINGER: Mariolobisches aus dem vorephesinischen Liturgie, Ratisbona 1938. Pg.181
- (54) R. CARO.S.J. La Homilética Mariana del siglo V (Manuscrito) Tesis de grado de la Universidad Gregorina, Roma 1965, pg 383: hasta ahora sólo han sido publicados algunos apartes de la tesis: La Homilética mariana griega en el siglo V, en Eclesiástica xaveriana XVI ( 1966) 59-116; Revaloración de algunas homilías marianas del siglo V, en marianum XXIX (1967) 1-86
- (55) M. DOUMITH: Marie dans la liturgie Syro- Maronite, en Maria (H. DU Manoir ).vol. I.pg 329
- (56) R LAURENTIN, obra cit. Pg. 56.

- (57) LG.67
- (58) SC.13
- (59) C.VAGAGGINI. OSB: El sentido teológico de la Liturgia, BAC- Madrid, 1965 2ª. Edición. Pg. 630-631
- (60) R.LAURENTIN: La chapitre de Beata Virgine devant les exigences de la rénovation conciliaire, en Ephemerides Mariologicae XVI (1966) 22
- (61) F.X. ELIZARI, CSSR: Pastorial mariana a la luz del Capitulo sobre la Virgen, en Ephemerides Mariologicae XVI (1966)181
- (62) B.DE MARGERIE, S.J Suggestions mariales relatives a la reforma du calendrier dans le rite latin, en Ephem. Mariol. XV(1965) 476
- (63) Ibid, pg 477



## **BIBLIOGRAFÍA**

- BARRE. H. Les prières mariales d' Occident: Mar 21 (1959) 128-173
- BARRE. H. Prières anciennes de l' Occident a la Mere du Sauver. Des origines a S. Anselme. P. Lethielleux Editeur. Paris 1963
- BOTTE. B. La premiere fête mariale de la liturgia romaine: Ephemerides Liturgicae 47 (1933) 425- 430
- BOTTE. B. Lectionnaire armenien et la fete de la Theotokos a Jerusalem au Ve. Siecle: Sacris Erudiri 2 (1949) 111-122
- BOUYER. L. Le culte de Marie dans la liturgia byzantine. La Maison- Dieu(1954) 79-94
- BROU. L. Les plus anciennes prieres liturgiques adressées a la Vierge en Occident: Hispania Sacra 3 (1950) 371- 382.
- CAMPANA: María nel culto Cattolico, Casa Editrice Marietti. Torino 1945.
- CANAL. J.M. CMF. Elementos marianos en la antigua liturgia romana: Ephemerides Mariologicae XVI (1966) 289-318
- CAPELLE. B. La fête de la Vierge a Jerusalem au Ve. Siecle: Le Muséon 56 (1943) 1-33
- CAPELLE. B. La liturgia mariale en Occident "Maria" (H. Du Manoir). Vol I. pp.215-245.
- CAPELLE. B. Les fetes CAPELLE. B. mariales: "L' Eglise en priere". Desclée & Cie. Editeurs.1961. pp.747-765
- CHAVASSE. A. Le Sacramentaire Gélasien, Desclée- Tournay. 1958
- DALY.S. María en la liturgia Occidental: "Mariologia" de J.B. Carol OFM. BAC Madrid 1964. Pp. 234-266
- DE ALDAMA, J.A. La primera fiesta litúrgica de Nuestra Señora: Estudios Eclesiasticos XL (1965) 43-59
- DE MARGERIE. B Suggestions mariales relatives a la reforma du calendrier dans le rite latin: Ephemerides Mariologicae XV (1965) 476-479.
- DILLENCHNEIDER.C Le mystere de Notre- Dame et notre devotion mariale. Editions Alsatia. Paris 1962; ver especialmente la segunda parte:  
" Le mystere de Norte- Dame dans la Liturgie de L' Eglise" pp. 229 y ss
- FLICOTEAUX. E. Mysteres et fetes de la Virgen Marie (L' Esprit Liturgique No 12) Paris. Edu. Cerf, 1955; las principales obras de Flicoteaux han sido traducidas al italiano y reunidas en un solo volumen titulado. Nuovo Anno Litúrgico, Ed. Paoline, Pescara 1961,pp 622. El volumen francés arriba reseñado corresponde a la parte 5ª de la edición italiana, pp. 513 y ss
- FRENAUD.G. Le culte de Norte- Dame dans l' ancienne liturgie latine: " Maria" (H. Du Manoir) Vol. VI pp.159-211
- FRENAUD.G. Portrait spirituele de Marie dans la Liturgie: Nouv. Rev. Mariale 7 (1955) 22-32;8 (1956) 2-17
- GODEFROID. J. Le culte marial d' apres la Constitution " Lumen Gentium": BULLSFEM 22 (1965) 95-101



- GUMBINGER CUTHBERT, OFM, *María en las Liturgias Orientales: "Mariología"* de J.B. Carol, OFM; BAC Madrid 1964. pp.182-233
- JUGIE, M, *Le culte de la Sainte Vierge en Orienta au V siecle: Patrologia Orientalis* 19,297-309
- JOUASSARD. G. *Marie a travers de la Partistique: "Maria" (H Du Manoir). Vol. I* pp. 71-157.
- JUNGMANN. J. A. *La Liturgie des premiers siecles, jusqu'a l' époque de Grégoire le Grand. (Lex Orandi.33) Ed. Du Cerf, Paris 1962*
- LAURENTIN. R. *Court Traité de Théologie Mariale. P. Lethielleux, Paris 1959 véase especialmente pp. 48-49 y 147- 148*
- LAURENTIN. R. *Le chapitre De Beata Virgine devant les exigences de la rénovation Conciliare: Ephemerides Mariologicae. XVI (1966) 5-32*
- LECLERCO. H. *Marie, en DACL X / 2, 2035-2041*
- LOW. G *Natale, en Enciclopedia Cattolica. Vol. VIII. 1667. 1673*
- MAERTENS. Th. *Le développement liturquique et biblique du culte de la Vierge: Paroisse et Liturgie* 36. No 4 (1954) 225-250
- MENZINGER. O *Mariologisches aus dem vorophesinischen Liturgie, Ratisbona 1938*
- MONTAGNA. D. *La Liturgia Mariana Primitiva. Saggio di orientamento: Marianum XXIV (1962) 84-128*
- PHILIPS. G. *El espíritu que inspira el capitulo VIII de "Lumen Gentium". Teología y Vida* 7 (1966) 38-49
- QUEMENEUR. M. *Assomption et Mystere Pascal: Nouv. Rev. Mariale, No 9 (1956) 66-78*
- RIGHETTI. M *Historia de la Liturgia. Vol I BAC, Madrid 1955*
- SALAVILLE, S *Marie dans la liturgie Byzantine ou Gréco- Slave: "Maria" (H Du Manoir). Vol .I 249-326*
- VAGAGGINI, C *El sentido teológico de la liturgia 2ª ed. BAC, Madrid 1965*
- VARIOS: *Liturgia Reformada, Ed. Guadalupe, Buenos Aires 1964. (Este volumen constituye la versión castellana del No 77 de la Maison- Dieu, Paris, Ed. Du Cerf 1964)*
- VARIOS: *Assenmbées du Seigneur. Catéchése des dimanches et des fetes. No 6 Quatre-Temps de l' Avent Bruges, Publications de Saint-André, Biblica 1965, 10-7 pp (ver especialmente el art. I OÑATIBIA: Etude liturgique: La Vierge dans la liturgie de l' Avent).*
- WEBER.J.J. *Les lectures du N. Testament utilisées aux fetes mariales: La Maison- Dieu* 38 (1954) 5-29
- WENGER. A. *Foi et piété mariales a Byzance: "Maria" (H. du Manoir). vol. V 923-982*

# LA VIRGEN MARÍA EN LA IGLESIA PEREGRINA DE ESTE FIN DE SIGLO<sup>10</sup>

## INTRODUCCIÓN

La Virgen María siempre será “noticia buena” para nosotros. Su figura y su papel en el mundo de los creyentes nunca han dejado de interesar a los modernos Medios de Comunicación. A manera de ejemplo reciente podríamos citar el artículo aparecido en la Revista Internacional, Newsweek del pasado 25 de agosto. En dicho trabajo leemos:

“La Virgen María no es una figura religiosa ordinaria, ni tampoco una cara bonita más. Durante cerca de dos milenios ha sido la figura femenina dominante de la cultura occidental. Para ella, los hombres han erigido muchas de las más bellas Iglesias del mundo: Chartres y Notre Dame en Francia, Hagia Sophi en la que fue en otros tiempos Constantinopla, y Santa María la Mayor en Roma. En ella, poetas, desde Villon y Dante hasta Hopkins, Elliot y Auden han encontrado inspiración para su genio y Shubert- entre numerosos compositores- para su sublime “Ave María”. La anunciación cuando un ángel del Señor se aparece ante la asombrada Virgen adolescente para anunciarle que concebirá a un hijo, bien podría ser la escena más pintada de la historia del arte occidental. De muchas

---

10 Esta ponencia fue presentada en el VI CONGRESO EUCARÍSTICO MARIANO BOLIVARIANO, realizado en Cochabamba-Bolivia, en noviembre de 1997. Ante ella el coordinador del Simposio Teológico hizo el siguiente comentario: “La Conferencia de Mons. Castaño fue muy apreciada, no solamente por su nivel teológico, sino por la oportunidad del tema...Mons Castaño con una visión pastoral supo presentar el fenómeno del gnosticismo de la Nueva Era, haciendo ver cómo detrás de sus brillantes planteamientos se ocultan serias amenazas para el cristianismo y para toda la humanidad. Mons. Castaño subrayó el gnosticismo de la Nueva Era, que suprime el sentido de pecado y sobre todo la necesidad de redención de Cristo Jesús, concebido virginalmente por la Viren María, por obra del Espíritu Santo”.Pbro. Miguel Manzanera, SJ.

maneras, el Siglo XX ha pertenecido a María. Desde casi todos los continentes visionarios han informado de más de 400 “apariciones” de la Virgen, más que en la suma de los tres siglos anteriores”. (1)

En América Latina hablar de la Virgen María es hablar de alguien muy cercano a nuestra vida personal y comunitaria. Con toda propiedad en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla, se reconoce que “desde los orígenes -en su aparición y advocación de Guadalupe- María constituyó el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo, con quienes ella nos invita a entrar en comunión. María fue también la voz que impulsó a la unión entre los hombres y los pueblos. Como el de Guadalupe, los otros santuarios marianos del continente son signos del encuentro de la fe de la Iglesia con la historia Latinoamérica”.(2)

Puebla no duda en afirmar también apropiándose palabras del Papa Juan Pablo II – que la devoción y culto a María pertenece en América Latina “a la identidad propia de estos pueblos”.(3) Y a continuación se constata algo que nos parece fundamental para el enfoque que deseamos darle a la presente ponencia:

“El pueblo sabe que encuentra a María en la Iglesia Católica. La piedad mariana ha sido, a menudo, *el vínculo resistente que ha mantenido fieles a la Iglesia sectores que carecían de acción pastoral adecuada*”.(4)

Como es de todos conocido, el final de este siglo se caracteriza, entre otros fenómenos importantes, por un resurgir impresionante del fenómeno religioso. Ello trae como dato positivo el hecho indiscutible de la importancia que el hombre contemporáneo le quiere dar a la dimensión religiosa de su vida. Desafortunadamente este resurgir se da de hecho en medio de una explosión incontrolable de movimientos, sectas y corrientes esotéricas que dejan a muchos espíritus sumidos en la más completa ambigüedad y confusión.

En este nuevo estado de cosas se podría preguntar qué papel puede jugar la figura de María, la Madre Virgen de Jesús, y si la verdadera doctrina teológica que sustenta su culto se puede invocar hoy, lo mismo que ayer, como elemento fuerte y seguro que proteja la fe de nuestro pueblo y lo dirija hacia Cristo, quien dijo “soy el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6).

Nuestra exposición tendrá dos partes:

**En la primera parte** trataremos de asomarnos al redescubrimiento de lo sagrado, de la búsqueda de la trascendencia y reformulación religiosa del hombre. Esto lo haremos dentro del movimiento de la “Nueva Era”, pues él aparece como el rompecabezas más atrayente y que más éxito está logrando en este final de siglo.

**En la segunda parte** vamos a recordar algunos datos bíblicos fundamentales para nuestra fe católica, entre los cuales está presente la realidad histórica y teológica de María, la Madre de Jesús, a cuya luz podremos iluminar y desenmascarar mejor el gnosticismo peligroso que anima algunas corrientes religiosas contemporáneas.

## **PARTE I**

### **¿UNA NUEVA RELIGIÓN PARA UN NUEVO SIGLO?**

#### **A) APROXIMACIÓN GENERAL**

En las últimas décadas de este siglo se ha venido acentuando en la conciencia de muchos “el vacío espiritual y la pérdida de sentido” de la vida del hombre mismo y de su mundo. Pero dicho clima de desaliento, inseguridad o miedo no es posible tolerarlo por largo tiempo.

El ser humano se siente impulsado a buscar horizontes y nuevos planteamientos que le puedan responder los grandes interrogantes que lleva muy adentro del alma, entre los cuales se encuentra lo referente al mundo de lo religioso. Y es en este contexto que tenemos el llamado “retorno de lo sagrado” en este agónico final de siglo.

Se trata, desde luego, de un fenómeno interesante que merecería toda nuestra atención y preocupación pastoral. Quienes han estudiado más de cerca este acontecimiento, no dudan en afirmar que se trata de algo muy complejo, donde se encuentran respuestas muy variadas y de valor diferente, cuyos resultados finales no dejan de ser ambiguos, y en muchos casos contradictorios.

Dentro del amplio “mercado” de los Nuevos Movimientos Religiosos nos encontramos con uno que se destaca por fuerza propia, que se abre paso cada vez más, y su incontenible círculo de seguidores se va ampliando en forma

jamás imaginada. Nos referimos a la “Nueva Era” (NE), el movimiento nacido en California, Estados Unidos, que ha llegado a Europa y sigue extendiéndose en el mundo con gran rapidez y éxito manifiesto. (5)

¿Cuáles son las razones o motivos de esta aceptación? No debemos olvidar que existe en el hombre contemporáneo el *síndrome de la fatiga*, de la falta de ilusión. Está cansado de la creciente fragmentación de los saberes humanos y de la progresiva pérdida del sentido del todo; cada vez conocemos más detalles de nosotros mismos y del mundo y que nos rodea; pero nunca ha resultado tan difícil determinar la verdadera naturaleza del hombre y el lugar que ocupa en el universo... En una palabra, el hombre no encuentra en ningún sitio una respuesta clara y sencilla para las aspiraciones y preguntas que desde siempre le han acuciado. Quiere algo más que fragmentación, materialismos o irreligiosidad.

Algunos se refugian en el desencanto total, pero otros buscan nuevas salidas y nuevos intentos para darle sentido positivo a la vida. El movimiento de la NE, en concreto, ha respondido a la crisis de manera simple y positiva, defendiendo que, a pesar de todo, aún es posible la verdad, la esperanza y la felicidad en este mundo. Anuncia además, que el advenimiento de una época de felicidad, amén de inminente, es inevitable. Queremos enumerar ahora algunos elementos que explican la creciente y exitosa aceptación de la NE. (6)

En primer lugar, la NE tiene pretensiones de *solución total*, ofreciendo una respuesta definitiva para todas y cada una de las preguntas que desde siempre han atormentado al hombre: ¿Qué representa el hombre en el cosmos? ¿Cuál es su destino? ¿Cómo debe ser su comportamiento individual y social? ¿Qué causas determinan los diversos ciclos de la historia humana? ¿Qué fuerzas configuran el destino individual de cada hombre?

En segundo lugar, la NE propone *soluciones simples y al alcance de todos*. El hombre posmoderno, ante la crisis generalizada de la razón, parece desconfiar de las prolijas teorías, explicaciones y complicadas casuísticas que la ciencia y las grandes religiones le han ofrecido hasta ahora.

En tercer lugar, la NE propone una *cosmovisión sincretista de carácter extremadamente abierto*. Todo tiene cabida en ella: ciencia, religión, esoterismo, supersticiones, sentimientos, modas del momento, etc. Nadie, venga del contexto cultural o religioso que venga, debe sentirse en ella excluido o menospreciado.

En cuarto lugar, la NE *valora extremadamente la competencia afectiva y emocional de cada individuo. Afirma también que ha sido una valoración exagerada de la racionalidad* lo que ha arrastrado a la especie humana a la mayor parte de sus desgracias (tecnología inhumana, guerras, destrucción de la naturaleza, etc.).

En quinto lugar, la NE *presenta su cosmovisión en el centro de un nítido halo de religiosidad*, satisfaciendo con ello uno de los anhelos más profundos del hombre. El sentimiento religioso puede ser descrito como la percepción instintiva de que existe algo mucho más profundo y valioso que nosotros mismos; algo que está más allá de nuestra experiencia ordinaria y en lo que todo se sustenta de manera definitiva. En la NE esta trascendencia carece de forma y contornos definidos, por lo que puede ser imaginada en conformidad con el gusto de cada uno. Así se llega a una religiosidad “a la carta”.

En sexto lugar, la NE se presenta como una *cosmovisión acorde con los últimos desarrollos de las ciencias más avanzadas* (física, cosmología, biología, sicología, etc.). Con lo cual se pretende dotar al movimiento del prestigio social de que estas ciencias gozan.

## **B) ALGUNOS TEMAS CONCRETOS**

### **1. El retorno al Paraíso**

Entre las nociones claves de la NE está la importancia que se le da a la conciencia, a la divinidad: “Gracias a una toma de conciencia más intensa de la presencia divina en uno mismo y en todas las cosas, el hombre se transformará profundamente en su propio ser, que es esencialmente espiritual; logrará realizar la ambición más alta y el deseo más loco que lo animan: coincidir *con todo y con el Todo* en la percepción de la unidad orgánica, cósmica y armoniosa de todo lo que vive y existe... pues todos están dotados de un “alma, y todos participan al unísono de la misma realidad última que es espíritu o energía.

En el fondo se trata de un gran sueño: el del “retorno al paraíso”, que se cree poder realizar elaborando una nueva síntesis a partir de las religiones y de las ideologías existentes. Se trataría de una *Weeltanschauung* que comprendería elementos sacados de las religiones orientales de las nuevas psicologías, de las prácticas ocultas, de las ciencias. Este sincretismo o amalgama de realidades tan

heterogéneas como llamativas debería ayudar a los hombres a alcanzar un nivel de conciencia superior, que los pondría en armonía con las realidades últimas, que constituyen por otra parte el entramado mismo de la creación. (7)

## **2. La Conspiración de Acuario**

Este aspecto o fundamento de la NE “es el más extraño y, exactamente por este motivo, el más seductor: es el esoterismo y el conocimiento oculto. La humanidad siempre creyó que en algún lugar debería existir una fuente de conocimientos ocultos, caminos que conducen a la felicidad, cerrados por los dioses para que los hombres no los encontrarán; esos conocimientos son transmitidos tan sólo por los iniciados, pero el que llega a poseerlos logra todo tipo de poder.

Especialmente la lectura de los astros (la astrología y los pronósticos del horóscopo que de ella se derivan) ha sido considerada desde remotos tiempos como una especie de conocimiento secreto. Los acontecimientos de nuestra vida están escritos en las estrellas.

La NE opina que estamos próximos a acontecimientos extraordinarios. En efecto, entorno al año 2000 el sol va a entrar en una nueva constelación, la de Acuario. Entonces el curso del universo y de la historia va a cambiar. Hubo un tiempo en que el hombre vivió bajo la influencia de la constelación de Tauro, y fueron los tiempos de los imperios y de las religiones de Mesopotamia; después vino la constelación de Aries, con la religión mosaica-judía; ahora la de Piscis, con la religión cristiana (¿no es acaso el símbolo de Cristo “ichthus” o el pez?). En el umbral del año 2000 entraremos en la constelación de Acuario: esto conducirá a un nuevo orden mundial, a una nueva humanidad, a una nueva religión”. (8)

La expresión *Conspiración de Acuario* quiere decir lo siguiente: en todos los lugares en que los hombres van caminando hacia una nueva conciencia, en los que van respirando juntos (¡del latín *conspirare!*), empiezan a tomar parte de la conspiración, es decir, de la revolución (¡pacífica!) o superación del antiguo estilo de vida, de las organizaciones actuales, a la nueva edad de oro que va surgiendo para la humanidad.

## **3. Dios y Cristo en la NE**

**Dios** no es un *Ser persona*, y no tiene necesidad de mediaciones, ni de la Iglesia ni de los dogmas. Dios y el mundo se contemplan por principio como una unidad

cósmica, entendiéndose por “Dios” el principio vital, el espíritu del universo; él es la fuerza inmanente en todos los seres, la fuerza que los impulsa a la autoorganización evolutiva. Dios es idéntico con su obra... Nada existe fuera de él.

Para la NE el **Cristo** de las Iglesias cristianas debe ser sustituido por el Cristo cósmico, distinto del histórico, en cuanto significa la energía que lo impregna todo con su esencia. Sería también una chispa divina interior, que el hombre tiene que cultivar. Esta chispa de naturaleza divina, da la unidad última al universo. Es la energía divina que lo anima todo, hombre y universo.

Para algunos seguidores de la NE “Cristo, más que un salvador, es un Cristo gnóstico, el revelador de una sabiduría secreta (la gnosis) que enseña a los discípulos que ellos son tan divinos como él. Para ellos Cristo no sería una *figura histórica sino una idea*. El Cristo idea es un espíritu o llama que lo penetra todo y que se ha manifestado cada vez de un modo distinto, en grandes personajes o “maestros espirituales” como Buda, Moisés, Mahoma, Zaratustra y otros que vendrán después en plena Era del Acuario. Pero una de las manifestaciones o avatares ya realizados ha sido en Jesús de Nazaret. (9) .

Un juicio crítico completo sobre la NE no lo vamos a formular aquí. Tendríamos que llenar muchas páginas para tratar adecuadamente el amplio temario que la NE tiene en su haber para explicar y justificar la nueva propuesta global para el próximo milenio. Aquí sólo hemos enunciado unos temas o conceptos que vamos a confrontarlos con los datos fundamentales de nuestra fe. Esto lo haremos en la II Parte de nuestra Ponencia. Pero creemos que no estaría mal transcribir el juicio global que el Santo Padre Juan Pablo II ha dado sobre este movimiento:

“En su visión sincretista e inmanente, esos movimientos para- religiosos dan poca importancia a la Revelación; por el contrario, procuran llegar a Dios mediante la inteligencia y la experiencia, basadas en elementos provenientes de la espiritualidad oriental o de técnicas psicológicas. Tienden a relativizar la doctrina religiosa, en beneficio de una vaga visión mundialista, expresada como un sistema de mitos y de símbolos, a través de un lenguaje religioso. Además, presenta con frecuencia un concepto panteísta de Dios, lo cual es incompatible con la sagrada escritura y con la Tradición cristiana. Sustituyen la responsabilidad personal de las propias acciones delante de Dios por un sentido del deber en relación con el cosmos, oponiéndose de esta manera al verdadero concepto de pecado y a la necesidad de la Redención por medio de Cristo”. (10)



## **PARTE II**

### **CRISTO Y MARÍA EN LA PLENITUD DE LOS TIEMPOS**

#### **A) NUESTRO PUNTO DE PARTIDA**

Si hay algo que caracteriza nuestra fe cristiana es su obligada referencia a la historia: se parte siempre de hechos históricos, de acontecimientos reales, no de de fábulas, leyendas o mitos. Contra éstos las primeras comunidades cristianas fueron oportunamente advertidas por los Apóstoles. Así escribía, por ejemplo, Pablo a Timoteo:

- “Al partir yo para Macedonia te rogué que permanecieras en Efeso para que mandarás a algunos que no enseñasen doctrinas extrañas, ni dedicasen su atención a fábulas (mitos)...que son más a propósito para promover disputas que para realizar el plan de Dios, fundado en la fe” (1 Tim 1,3-4).
- “Si tu enseñas estas cosas a los hermanos, serás un buen ministro de Cristo Jesús, alimentado con las palabras de la fe y de la buena doctrina que has seguido fielmente. Rechaza en cambio, las fábulas (mitos) profanas y los cuentos de viejas” (1Tim 4,6-7)
- “Vendrá un tiempo en que los hombres no soportarán la doctrina sana, sino que arrastrados por sus propias pasiones, se harán con un montón de maestros por el prurito de oír novedades: apartarán sus oídos de la verdad y se volverán a las fábulas (mitos)” (2 Tim 4,3-4).

Pedro en su segunda Carta también llama la atención sobre el uso de los mitos:

- “Les hemos dado a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo, no siguiendo fábulas ingeniosas (mitos), sino después de haber visto con nuestros propios ojos su majestad” (2 Pe 1,16).

Los apóstoles escribieron sobre lo que vieron y palparon con sus propias manos, lo que vivieron en un momento determinado del tiempo y del espacio. En otras

palabras, escribieron y dieron testimonio de algo importante acaecido dentro de nuestro mundo y de nuestra historia. El Apóstol Juan se hace eco de esta experiencia vital y del clima reinante en las primeras horas de la Iglesia peregrina, cuando escribió su primera Carta a los cristianos de su tiempo, en medio de los cuales seguramente se dieron indicios de las corrientes gnósticas que luego se desarrollaron más en el siglo II. En estos términos se dirige Juan:

“Les escribimos a ustedes acerca de aquello que ya existe desde el principio, de los que hemos oído y de los que hemos visto con nuestros propios ojos. Porque lo hemos visto y lo hemos tocado con nuestras manos. Se trata de la Palabra de vida. Esta vida se manifestó: nosotros la vimos y damos testimonio de ella, y les anunciamos a ustedes esta vida eterna, la cual estaba con el Padre y se nos ha manifestado. Les anunciamos, pues, lo que hemos visto y oído, para que ustedes estén unidos con nosotros, como nosotros estamos unidos con Dios el Padre y con su Hijo Jesucristo. Escribimos estas cosas para que nuestra alegría sea completa” (1 Jn1, 1-4).

## **B) EL SENTIDO DE LA “PLENITUD DE LOS TIEMPOS”**

Puesto que Jesús fue un hecho *histórico* – y en esto se diferencia radicalmente del *mito*- una persona que vivió, predicó y murió en un tiempo y geografía determinada, nos debemos preguntar cómo y por qué tal hecho aconteció. ¿Es posible que lo eterno se adentre en el tiempo, y lo que es divino y perfecto haga irrupción en nuestro mundo humano e imperfecto? ¿Su mensaje es ya definitivo, o debemos esperar nuevos enviados o mesías a este mundo que pronto estrenará un nuevo milenio? ¿La Virgen María tiene algún puesto o papel importante en este trascendental hecho histórico? Se puede dar por descontado que Dios pudo llegar a nuestro mundo empleando formas no sólo diversas sino hasta inimaginables. Pero lo que no debemos olvidar es el hecho de que Dios seleccionó una forma concreta, la preparó en los libros revelados del antiguo Testamento, y la realizó en el tiempo y momento preciso por Dios escogido. A este momento Pablo lo llama *Plenitud de los tiempos*:

“Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, *el cual nació de mujer* y fue sometido a la Ley con el fin de rescatar a los que estaban sometidos a la Ley, para que así llegáramos a ser hijos adoptivos de Dios” (Gal4,4-5).

El texto tiene una profunda riqueza teológica que no podemos desaprovechar, sobre todo si nos fijamos en los diversos protagonistas que allí intervienen. El

Santo Padre Juan Pablo II, en su carta Encíclica *Mariana Redemptoris Mater*, al analizar el texto de los Gálatas descubre de forma admirable la densidad de la expresión *Plenitud de los tiempos*:

“Esta plenitud señala el momento feliz en el que la *palabra que estaba con Dios... se hizo carne, y puso su morada entre nosotros* (Jn1, 1.14), haciéndose nuestros hermanos. Esta misma plenitud señala el momento en que el Espíritu Santo, que ya había infundido la plenitud de gracia en María de Nazaret, plasmó en su seno virginal la naturaleza humana de Cristo. Esta plenitud define el instante en el que, por la entrada del eterno en el tiempo, el tiempo mismo es redimido y, llenándose del misterio de Cristo, se convierte definitivamente *en tiempo de salvación*. Designa finalmente, el comienzo arcano del camino de la iglesia. En la liturgia, en efecto, la Iglesia saluda a María de Nazaret como a su exordio, ya que en la Concepción inmaculada ve la proyección anticipada en su miembro más noble, de la gracia salvadora de la pascua, y sobre todo, porque en el hecho de la encarnación encuentra unidos indisolublemente a Cristo y a María: al que es su Señor y su Cabeza y a la que, pronunciando el primer Fiat de la Nueva Alianza, prefigura su condición de esposa y madre”. (11)

El Papa reafirma estos conceptos en su Carta Apostólica *Tertio Millenio Adveniente, del año 1994*: “Gracias a la venida de Dios a la tierra, el tiempo humano, iniciado en la creación, ha alcanzado su plenitud. En efecto, “la plenitud de los tiempos” es sólo la eternidad, mejor aún, aquél que es eterno, es decir, Dios”.(12) “En Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios, que en sí mismo es eterno. Con la venida de Cristo se inician los “últimos tiempos” (Cf. Heb 1,2), la “última hora (Cf. 1 Jn2, 18), se inicia el tiempo de la iglesia que durará hasta la parusía”.(13)

### **C) EL VERBO SE HIZO CARNE EN LA VIRGEN MARIA**

Para la teología es absolutamente indiscutible que el significado central y el valor supremo de la encarnación no puede ser otro que Cristo mismo, pues en él Dios hace irrupción en nuestro mundo. La historia humana, con toda su cadena de tropiezos y caídas, podrá convertirse en historia de salvación, por la misericordia y el perdón que nos trajo y regaló Jesús.

Pero en este hecho admirable Dios quiso asociar a una mujer concreta, de Nazaret, llamada María. En María, la *verdadera Madre de Jesús*, está en juego la *verdadera humanidad de Cristo* y su real inserción en nuestro mundo y en

nuestra historia, tal como es propuesto en la Sagrada Escritura. En esto la Fe de la Iglesia, desde los primeros tiempos, ha dado a la Virgen María un lugar preponderante en la vivencia y proclamación del misterio del Señor.

También hoy, ante las diversas propuestas de la NE, donde Jesucristo no es una persona singular y concreta, sino simplemente una idea, debemos retomar el núcleo central de la encarnación y situarnos en el meollo esencial de nuestras creencias.

Según el Cardenal G. Danneels, aquí aparece evidente la diferencia principal entre la fe cristiana y la NE: “Se podría expresar la fe cristiana en una sola frase: Dios entró en la historia con Jesucristo, su propio Hijo, que es al mismo tiempo Dios y hombre. Jesucristo es un ser humano, particular, *nacido de María en Belén* y bajo el emperador Augusto, cuando Cirino era gobernador de Siria y decidió realizar un censo (Lc 2). Murió bajo Poncio Pilato en las afueras de Jerusalén durante la Pascua de los judíos. Este hombre era Hijo de Dios y resucitó de la muerte.

Existe aquí seguramente un punto de desacuerdo entre la fe cristiana y toda la corriente de la NE. Es éste: “El verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1, 14). A lo largo de la historia, este punto fue un obstáculo para ciertos “espirituales”... Todas las formas de gnosismo y todos los movimientos espirituales en los límites del cristianismo procuran hacer más fácil la fe en Dios separándolo del polvo de la tierra. El cuerpo de Dios no era más que apariencia, su sufrimiento fue una ilusión óptica, que Dios no puede sufrir”. (14)

La humanidad verdadera, y la historia verdadera de Jesús, esas dos realidades que lo hacen distinto de todos los mitos que el hombre ha inventado a lo largo de los tiempos, se encuentran íntimamente dependientes de “la humilde muchacha de Nazaret, que hace dos mil años ofreció al mundo el Verbo encarnado”. (15)

La realidad de la Virgen María en la historia de nuestra fe en el clima que ella crea cuando confesamos y nos acercamos a Jesús y a su Evangelio es algo que no podemos silenciar ni dejar pasar por alto. Estos sentimientos fueron admirablemente formulados por la Tercera Conferencia General del episcopado Latinoamericano en Puebla. Dice así:

“Por medio de María Dios se hizo carne, entró a formar parte de un pueblo; constituyó el centro de la historia. Ella es el punto de enlace del cielo con la tierra.

Sin María, el Evangelio se desencarna, se desfigura y se transforma en ideología, en racionalismo espiritualista”.(16) Sin María, agregamos nosotros, Jesús se convierte en una fábula, *en un mito* de los tantos que la imaginación humana ha inventado a lo largo de la historia. Con María, la Madre de Jesús, ya no hay lugar para las fábulas. Ella ha derrotado a los hacedores de mitos, como cantaba en el siglo VI La Iglesia Bizantina en su maravilloso Himno llamado AKATHISTOS. Citaremos aquí la correspondiente estrofa:

*“Muy elocuentes oradores como mudos peces  
Vemos frente a ti, Madre de Dios,  
Pues se confunden al explicar esto:  
“Como permaneciendo virgen pudiste también ser madre”.  
Admirando entonces este misterio, nosotros con fe decimos:  
Salve recipiente de la sabiduría de Dios;  
Salve, depósito de su providencia;  
Salve la que pone a prueba a los maestros no sensatos;*

*Salve, por quien fueron confundidos respetables retóricos  
Salve, por quien desaparecieron **los creadores de mitos**;  
Salve, la que deshizo los intrincados raciocinios de los atenienses;  
Salve, la que llena las redes de los pescadores;  
Salve, la que nos saca del abismo de la ignorancia;  
Salve, la que ilumina a muchos en el conocimiento;  
Salve, nave de los que desean ser salvados;  
Salve, puerto de los navegantes de la vida;  
Salve puerto de los navegantes de la vida,  
Salve, Virgen y Madre”. ( 7)*

#### **D) LA VIRGEN MARIA Y EL PAN DE VIDA**

**“Con la virgen María compartamos el Pan de la Vida”.** Este es el significado del lema escogido para el VI Congreso Eucarístico Mariano Bolivariano que estamos celebrando. Queremos relacionar todo lo anteriormente dicho en esta ponencia con la realidad eucarística. La Virgen María no es, no puede ser ajena a dicha realidad.

La presencia de la Virgen María junto a la cruz, (Jn 19,25) cuando Cristo entregaba su cuerpo y su sangre es decir, toda su vida al Padre, por la redención del mundo, nos obliga a afirmar que nadie jamás en la Iglesia participaría y viviría después

con más dolor, pero también con más espíritu de fe y de amor la Eucaristía del Gólgota, que la Madre de Jesús. Porque es propiamente este sacrificio de la cruz -misterio insondable- lo que se recuerda y se perpetúa en la Iglesia peregrina cuando realizamos la acción litúrgica de la Eucaristía.

La doctrina del Vaticano II se afirma categóricamente: “Nuestro Salvador, en la última cena, la noche que le traicionaba, instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, *el sacrificio de la cruz*, y a confiar así a su Esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección: sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual, en el cual se recibe como alimento a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la gloria venidera”. (18)

Por otra parte, con gran acierto, el Santo Padre, en su Carta Apostólica, varias veces citada, “Tertio Millenio Adveniente” nos dice: “*El Hijo de Dios se ha hecho hombre asumiendo un cuerpo y un alma en el seno de la Virgen*, precisamente por esto: para hacer de sí el perfecto sacrificio redentor. La religión de la encarnación es la religión de la redención del mundo por el sacrificio de Cristo”. (19) Y la misma idea vuelve a repetirse ya casi al final de la misma Carta: “En el Sacramento de la Eucaristía el Salvador, encarnado en el seno de María hace veinte siglos, continúa ofreciéndose a la humanidad como fuente de vida divina”. (20)

El Cuerpo y la Sangre de Cristo que se ofrece en la sagrada Eucaristía, es el símbolo sagrado de la realidad misma de Cristo que ha muerto por nosotros, pero en cuanto hombre. Lo cual quiere decir que lo ofrecido a Dios es también la vida que se formó y latió en el cuerpo materno e inmaculado de María, la verdadera madre que proporcionó el verdadero cuerpo al salvador.

En teología decimos: “Lex orandi, lex credendi”. No nos debemos, pues, extrañar si en nuestras liturgias cantamos el bellissimo Himno de Santo Tomás de Aquino, donde decimos reverentes:

***Pangue lingua gloriosi Corporis myterium,  
Sanguisque pretiosi, quem in mundi pretium  
Fructus ventris generosi Rex effudit gentium.***

*Canta lengua mía, el misterio del cuerpo glorioso y de la sangre preciosa,  
que el Rey de las naciones, Hijo de madre fecunda,  
derramó por rescatar al mundo.*

*“Nobis datus, nobis natus, ex intacta Virgen....  
A nosotros se dio y por nosotros nació  
de una Virgen sin manilla...”*

Existe otro Himno en el que se hace referencia, una vez más, a la Virgen María en un contexto eucarístico:

***Ave, verum** corpus natum ex María virgine,  
vere passum innotatum in cruce pro homine,  
cuius latus perforatus unda fluxit sanguine.  
Esto nobis praegustatum in mortis examine.*

*Salve verdadero cuerpo, nacido de María virgen,  
Cuerpo que verdaderamente sufrió y murió por los hombres en la cruz,  
De cuyo costado traspasado manó agua y sangre.  
Haz que podamos alegrarnos contigo cuando nos llegue la muerte.*

## **E) LA VIRGEN MARIA VA ADELANTE**

El Santo Padre, al poner fin a su Carta Apostólica *Tertio Millenio Adveniente*, con la cual nos invita a todos a prepararnos convenientemente al gran Jubileo del año 2000, escribe textualmente: "La humilde muchacha de Nazaret, que hace dos mil años ofreció al mundo el Verbo encarnado oriente hoy a la humanidad hacia aquél que es *luz verdadera, aquella que ilumina a todo hombre*" (Jn,1,9). (21)

Con la expresión "orientar hacia Cristo" nos da a entender que la VIRGEN María va adelante, guiando a la humanidad hacia Dios. Pero quisiéremos ahondar más en ese "ir adelante" retomando un texto conciliar, donde se nos presente la persona de María.

"proclamada como miembro excelentísimo y enteramente singular de la Iglesia y como *tipo ejemplar acabadísimo de la misma en la fe y en la caridad*". (22)

Efectivamente la Virgen María va adelante, porque ella ya ha llegado a la Iglesia celeste, a la meta suprema de la fe, de la esperanza y del amor. Para nosotros los creyentes la persona de María no sólo es pasado, cuando nos remontamos al siglo I de nuestra era para celebrar con alegría y fe profunda el misterio de la encarnación del Verbo y su irrupción salvadora en nuestra historia. María

es también para nosotros una realidad plena de futuro, pero no de un futuro incierto, sino real y verdadero, como el ya realizado en Cristo y en su Madre bendita. El Vaticano II expresa con toda propiedad la esencia de este “ir delante de la Virgen en la Iglesia o comunidad cristiana:

“Mientras la Iglesia ha alcanzado en la Santísima Virgen la perfección, en virtud de la cual no tiene mancha ni arruga, los fieles luchan todavía por crecer en santidad, venciendo enteramente al pecado, y por eso levantan sus ojos a María, que resplandece como modelo de virtudes para toda la comunidad de los elegidos. La Iglesia, meditando piadosamente sobre ella y contemplándola a la luz del Verbo hecho hombre, llena de reverencia, entra más a fondo en el soberano misterio de la encarnación y se asemeja cada día más a su esposo. Pues María, que por su íntima participación en la historia de la salvación *reúne en sí y refleja en cierto modo las supremas verdades de la fe*, cuando es anunciada y venerada, atrae a los creyentes a su Hijo, a su sacrificio y al amor del Padre”.(23)

La Mariología católica no podrá estar nunca en contra de una cristología verdadera. Históricamente está probado que el misterio de María y su papel en la comunidad creyente ha sido la de dar claridad y defender los enunciados de la doctrina ortodoxa sobre la persona de Jesús y su Evangelio.

Ya desde el siglo VII se ha venido invocando a María como la “destructora de todas las herejías”... (“Cunctas haereses interemisti”) Se puede muy bien afirmar que el sentido profundo de tal invocación se debe a la perfecta convergencia que el misterio de María tiene con los demás datos de la Fe revelada. No es por ventura su maternidad real divina la que le da un sentido igualmente a la cristología contra el docetismo? Su virginidad arroja una luz esplendorosa a la ascética cristiana, y su ascensión una proclamación explícita de nuestra resurrección final y el culmen de todas las esperanzas de la humanidad redimida.

## CONCLUSIÓN

**Los Nuevos Movimientos Religiosos**, entre los cuales sobresale el Movimiento de la Nueva Era, revelan que en el ambiente de este fin de siglo reina una gran expectativa, algo así como la llegada de una nueva revelación global sobre Dios, el hombre y el cosmos. Se nos dice que La Era llamada de Acuario nos traerá esta Buena Nueva y la salvación o felicidad plena, tantas veces soñada por la humanidad a través de los siglos.



De la espera de una nueva revelación global, a la luz de la cual todas las cosas vuelven a tener finalidad y sentido, en el ámbito de muchos queda la necesidad de saber quién va darnos dicho conocimiento (o gnosís), quién en definitiva va a ser el salvador del hombre y del mundo en estos nuevos tiempos que corren. Para nosotros, creyentes bautizados, la pregunta ya tuvo su respuesta definitiva en Cristo Jesús, el que nació en Belén, de madre virgen, y murió en la cruz para redención de toda la humanidad:

“La Iglesia cree que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre luz y fuerza por su Espíritu, para que pueda responder a su máxima vocación; y que no ha sido dado a los hombres bajo el cielo ningún otro nombre en el que haya que salvarse. Igualmente, cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se encuentra en su Señor y Maestro”. (24)

Hace 20 siglos, los pastores de Belén y los Reyes Magos de oriente tenían sus miradas fijas en el cielo: los primeros eran informados por un ángel de una gran noticia: que había nacido en la ciudad de David un Salvador... a quien encontrarían acompañado de María y José (Cf. Lc2, 11-16); los segundos eran guiados por una estrella, hasta que ésta se detuvo en Belén, donde encontraron a Jesús, que estaba con María, su madre (Cf. Mt 2, 10-11)

Hoy como ayer, muchos siguen mirando al cielo, buscando signos salvadores en las constelaciones del Zodiaco. “Las personas en la actualidad están buscando señales. Miran las estrellas... Pero no las de los magos. Esta era apenas una señal visible desde lejos, pero cede su puesto cuando aparece la verdadera señal. Esta señal no estaba destinada a los sabios sino a los pastores:

***“Y esto os servirá de señal: encontraréis un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre. Y fueron a toda prisa y encontraron a María y a José, y al niño acostado en el pesebre”*** (Lc 2, 12-16).

La señal no es una señal abstracta en el cielo, sino un hombre concreto e histórico: **Jesús nacido de María en Belén**. Así son las señales cristianas: están, como simples acontecimientos históricos disfrazados con los indicios de la vida cotidiana... Jesús -la señal- no es una posición favorable de los astros den el cielo, es un niño que llora en un pesebre. Dios es tan grande que puede hacerse pequeño, tan universal que es capaz de hacerse particular, tan fuerte que puede inclinarse sobre la vida de los hombres y entrar en ella”. (25)

Y esta entrada en nuestra historia y en nuestro mundo Dios la realizó encarnándose en una Virgen, llamada María. También hoy, cuando nos disponemos a celebrar los 20 siglos del nacimiento de Jesús, y cuando muchos lo buscan sin saberlo, queremos recordar esta señal segura para hallarlo: a Jesús, el salvador, como los pastores y reyes de oriente, lo encontraremos siempre en el regazo de su Madre Bendita, la Virgen María.



---

## NOTAS

- (1) KENNETH L. WOODWARD: The Meaning of Mary. A struggle over her role grows within the Church, en Newsweek, August 25, 1997 pg.42
- (2) PUEBLA, 282
- (3) P,283
- (4) P,284
- (5) Sobre el fenómeno y doctrina de la Nueva Era, existe una Bibliografía infinita. Aquí nos vamos a servir de las siguientes FRANCK, BERNARD, Diccionario de la Nueva Era, Verbo divino, Estella 1994; GIL, JUAN CARLOS, y NISTAL, JOSE ANGEL, "New Age" Una realidad desconcertante. Herder, Madrid 1994; ALMEIDA, JOAO CARLOS, "Nueva Era" y Fe Cristiana, San Pablo, Santafé de Bogotá 1995. En esta obra se encuentra al final la famosa Carta Pastoral del Cardenal GODFRED DANEEL, ¿Cristo o Acuario?, pp.77-109
- (6) CF.M. ARRANZ RODRIGO, en prólogo al libro " New Age" Una religiosidad desconcertante, antes citado, Pg.17 y ss.
- (7) FRANCK, BERNARD, Obra cit., pp.169-170
- (8) DANEELS, GODFRED, ¿Cristo o Acuario?, en ALMEIDA, JOAO CARLOS, Obra cit., pg 97.
- (9) Cf. GIL, JUAN CARLOS y NISTAL, JOSE ANGEL, Obra cit., pg 200 y ss.
- (10) JUAN PABLO II, Al Episcopado Norteamericano , Discurso del 28 de mayo de 1993
- (11) JUAN PABLO II, Carta Encíclica Redemptoris Mater, Roma 1987, n. 1
- (12) JUAN PABLO II, Carta Apostólica Tertio Millenio Adveniente ( TMA), n.9
- (13) TMA, no. 10. el Vaticano II ya había dicho antes: " finalmente, con ella misma, (María) Hija de Sión, tras la prolongada espera de la promesa, se cumple la plenitud de los

tiempos y se instaura la nueva economía, al tomar de ella la naturaleza humana el Hijo de dios, a fin de librar al hombre del pecado mediante los misterios de su humanidad". LG,55

- (14) DANEELS, GODFRED: ¿ Cristo o Acuario? En ALMEIDA, JOAO: Nueva Era y Fe Cristiana, pg. 104
- (15) TMA, n.59
- (16) PUEBLA, n 301
- (17) Empleamos la traducción de MARIA CECILIA POSADA, realizada del texto original griego: Atenas 1983, pg.29.
- (18) CONCILIO VATICANO II, " Constitución Sacrosantum Concilium", n.47
- (19) TMA, n.7
- (20) TMA, n.55
- (21) TMA,59
- (22) LG, 53
- (23) LG, 65
- (24) GS,10
- (25) DANEELS, GODFRED, Art, cit., pg.107



---

## **1.3. ECLESIOLOGÍA**





---

**L**a reflexión sobre la Iglesia y el esfuerzo por poner en práctica las orientaciones del Concilio Vaticano II es otra de las preocupaciones de Jorge Iván; en otra trilogía se desarrolla este pensamiento.

El primer texto es una introducción al documento angular del Concilio Vaticano II, la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, allí Jorge Iván expone el proceso de elaboración de dicho documento conciliar, al igual que identifica los elementos centrales del mismo.

La Definición de la Iglesia será su preocupación principal, en donde nuestro autor resaltará ese cambio de paradigma del centro de lo Jurídico al núcleo Bíblico como fundamento de la Iglesia; de la preeminencia de la jerarquía a la fuerza del laicado o del “Pueblo de Dios”; de una iglesia centrada en el papado a otra cuyo único centro y cabeza es Cristo; de una iglesia que se predica así misma a otra donde su mensaje es el Reino de Dios; mutaciones que le orientarán a él mismo en su vida de fe hasta llegar a su puesta en marcha durante su pastoreo en la Iglesia pluricultural de Quibdó.

En el segundo texto, hecho a partir de la lectura crítica que hace del libro de Harvey Cox “La Ciudad Secular”, se puede concluir su identidad con el proyecto de la “Teología Política”, pero al mismo tiempo su distancia de Cox y la reafirmación de su propia identidad con la “Iglesia Sacramental”, como lo orienta el Concilio.

Respecto a esta “Teología Política”, Jorge Iván tiene muy presente las nociones fundamentales de la misma expresadas por Metz, como lo reseña en algunos de sus apuntes:

## “LA “TEOLOGÍA POLÍTICA” DE JOHANN BAPTIST METZ”<sup>11</sup>

### 1. Nociones:

#### a) *En sentido negativo:*

Se entiende por teología política un correctivo crítico frente a una tendencia extrema que la Teología actual tiene a la privatización. Las formas predominantes hoy de la teología llamada trascendental, existencial y personalista, tienen algo en común: la tendencia hacia lo privado. La hermenéutica, por ejemplo, de la interpretación existencial del Nuevo Testamento, se mueve en el círculo del encuentro personal, de las relaciones privadas “yo- tu”. Esta “desprivatización” es la tarea crítica de la teología política.

#### b) *En sentido positivo:*

Intenta formular, para su difusión, el mensaje escatológico de Jesús en las condiciones de nuestra sociedad y teniendo en cuenta los cambios estructurales que se están dando. En otras palabras: es la intensificación del testimonio cristiano de la fe, la esperanza y el amor, que no debe ser privado o limitado, sino presente siempre como voluntas incondicional y desinteresada de libertad y justicia *para los otros*.

### 2. Presupuesto

El llamado problema hermenéutico fundamental de la Teología consiste en el problema de relacionar la teoría y la praxis, entre la comprensión de la fe y la práctica social. La “salus” hacia la que se orienta en esperanza la fe cristiana no es una salvación privada; ella es también pública y social. Las promesas escatológicas de la tradición bíblica -libertad, paz, justicia, reconciliación- no se pueden “privatizar”, no se pueden reducir al círculo privado. Nos están obligando incesantemente a la responsabilidad social. Las parábolas del reino de Dios; pero al mismo tiempo son parábolas que nos sitúan en una nueva relación crítica con nuestro mundo contemporáneo.

Qué hacer específico de esta “Teología Política” (algunos ejemplos):

---

11 Jorge Iván Castaño Rubio



- 
- a) La Iglesia debe proteger al hombre individual que vive en el instante de ser considerado simplemente como material y medio para la edificación de un futuro racionalizado tecnológicamente.
  - b) La Iglesia hoy tiene que movilizar aquella potencia crítica que reside en la tradición central acerca del amor cristiano. Este amor no debe restringirse simplemente al ámbito del yo-tú. Tampoco debe entenderse como una especie de asistencia caritativa al prójimo. Sino que debe interpretarse y hacerse valer en su dimensión a favor de la justicia, a favor de la libertad y a favor de la *paz para los demás*.
  - c) Cuando este amor cristiano se moviliza socialmente como voluntad absoluta de justicia y libertad para los demás, entonces, en algunas circunstancias, ese amor mismo puede imponer algo así como un *poder revolucionario*. Cuando un “status quo” social tiene tanta injusticia como la que eventualmente puede surgir, cuando es suprimido revolucionariamente, entonces una revolución a favor de la justicia y libertad de los más pequeños... puede no ser ilícita, incluso en nombre de ese amor.”

De este análisis de la Teología Política y sus repercusiones en el modelo de Iglesia que propone Cox, se encontrará un texto titulado “Tendencias Eclesiológicas Actuales en América Latina”, que resume, en 1981, dos años antes de su nombramiento episcopal, los retos que afrontaba la Iglesia en este subcontinente.

Este último texto nos muestra la percepción que Jorge Iván tiene del contexto latinoamericano, sobre el cual había profundizado durante su período de Secretario de la Conferencia Interprovincial Claretiana de América Latina-CICLA, que le permite identificar la eclesiogénesis desde los pobres, de acuerdo a los postulados de la Teología de la Liberación, donde las Comunidades Eclesiales de Base -CEB- van a tener un rol preponderante. Este texto no es concluyente, pero tiene el valor de presentar el panorama eclesiológico desde la perspectiva de diversos autores.

# **EL MISTERIO DE LA IGLESIA A LA LUZ DEL CONCILIO VATICANO II<sup>12</sup>**

*Reflexiones teológicas dirigidas a potenciar  
y actualizar nuestra acción pastoral  
en este continente hispanoamericano.*

## **INTRODUCCIÓN**

**V**amos a reflexionar sobre el misterio de la Iglesia, pero lo haremos aquí y ahora, siguiendo el clima doctrinal creado por el Concilio Vaticano II. Como ya lo observaba finamente H. De Lubac, “no podemos refugiarnos a nuestro antojo, aún sin intenciones negativas, en otra época que no sea la nuestra. No debemos eludir sus problemas sin sustraernos a sus trabajos, ni rehuir sus combates. Si vivimos en la Iglesia, hemos de compartir los afanes de la Iglesia de hoy” (1).

Decir esto es reafirmar la temporalización de lo eterno en la religión revelada, es decir, la ley de la encarnación por la cual tiene que pasar nuestra fe. E. Gilson nos precisará diciendo que “lo eterno no está sujeto a sucesión. Dios no tiene historia; y tampoco la fe, porque ella es, a un tiempo, la prenda de una sustancia de eternidad. Pero si la fe no tiene historia, el fiel y el mundo en que ella reside, si que la tienen. Su historia es su misma esencia, porque fuera de Aquél que es, todo lo demás es criatura, es decir, esta mezcla y no ser que se llama devenir”... (2)

Digamos, pues, que nuestra fe en la Iglesia también tiene su historia, y que esta historia ha condicionado en parte la presentación de esta misma fe. Por esta razón

---

12 Jorge Iván Castaño Rubio. Presentado en San José de Costa Rica. Enero de 1971.

un buen teólogo no debe contentarse con responder a determinadas cuestiones, empleadas sin más esquemas elaborados por sus antepasados, elaboraciones ciertamente válidas, pero que están condicionadas por circunstancias históricas que dejaron huellas profundas en la presentación de la doctrina. Este es un hecho, sobre el cual se han escrito fuertes páginas, a propósito sobre todo de la deformación polémica que ha sufrido casi toda nuestra teología a partir de la Reforma. El progreso teológico se ha debido indudablemente a una actitud de oposición (antiprottestante, antijansenista, antibayanista, antiquietista, antimodernista...). Pero la experiencia ha enseñado que “una teología de combate corre el riesgo, a la larga, de comprometer el equilibrio doctrinal y de debilitarlo en su misma sustancia”. (3)

Concretándonos al tema de nuestro estudio, hay que observar que el concepto postridentino de Iglesia, como saturado del ambiente polémico antiprottestante que entonces reinaba, fue eminentemente apologético. Este carácter, que aún perdura en algunos manuales teológicos, debe ser superado con urgencia porque no se puede presentar el misterio de la Iglesia en una formulación unilateral, y por lo mismo poco coherente con la plenitud dogmática de su propio concepto. No faltaron autores de gran renombre que llevaron sus exigencias de polémica hasta el extremo de definir a la Iglesia teniendo presente casi únicamente el aspecto externo. Pero contra esta eclesiología incompleta comenzó ya en el Concilio vaticano I una justa reacción, que fue luego consagrada por la “*Mystici Corporis*” de Pío XII, (4) y que llega hasta nosotros con el documento central del Concilio Vaticano II: La Constitución dogmática sobre la Iglesia LUMEN GENTIUM.

Esta Constitución no debe considerarse como un documento más entre los promulgados por el Concilio Vaticano II. Con todo rigor teológico hay que decir que “es la pieza maestra del Concilio... texto central alrededor del cual giran los demás y bajo cuyo espíritu deben ser entendidos todos los demás”. (5) Mons. Gérard Philips, uno de los teólogos de Lovaina que más influencia tuvieron en los trabajos conciliares, escribe textualmente en su reciente obra *L'Eglise et son Mystère au deuxième Concile du Vatican*: “Nadie negará que la Constitución del Vaticano II sobre la Iglesia hay que considerarla como piedra fundamental (*Pierre D'angle*) de todos los decretos publicados. Los otros textos, incluido el documento sobre la Liturgia que es cronológicamente anterior, se apoya directa e indirectamente sobre el documento de la Iglesia”. (6)

## **PRIMERA PARTE:**

# **GÉNESIS HISTÓRICA DE LA CONSTITUCIÓN LUMEN GENTIUM**

### **1) La falla inicial en el Concilio de una idea central**

El Concilio ecuménico Vaticano II nació de una gran corazonada del Papa Juan XXIII: “Acogiendo como venida de lo alto una voz íntima de nuestro espíritu (*veluti intimae supertoque quídam instinctu ortae voci obtemperantes*), hemos juzgado que los tiempo estaban ya maduros para ofrecer a la Iglesia católica y al mundo el nuevo don de un Concilio ecuménico” (Carta apostólica “*Humanae salutis*”, convocatoria oficial del Concilio, 25 de diciembre 1961). “Por lo que se refiere a la iniciativa del gran acontecimiento que hoy nos tiene aquí congregados, baste a simple título de orientación histórica, revelar una vez más nuestro humilde testimonio personal de aquél primer momento en que, de improviso, brotó en nuestro corazón y en nuestros labios la simple palabra “concilio ecuménico”... Un toque inesperado un haz de luz de lo alto, una gran suavidad en los ojos y el corazón...” (Discurso de apertura, 11 de octubre de 1962). El Concilio Vaticano II, que tuvo este origen carismático, necesitó tiempo para madurar, hasta alcanzar su idea central. Es ya bien elocuente el número de esquemas preparados al principio: unos 70, y luego su progresiva reducción a 20, para terminar en el número definitivo de 16. Toda esta poda o proceso de síntesis se debió a la urgencia de buscar la idea central que diera unidad a los trabajos y diferentes esquemas conciliares.

### **2) Las críticas del entonces Cardenal Montini (diciembre 2/62)**

Aparecieron en el diario milanés “L’Italia”: “El Vaticano II se ha reunido bajo el signo de una gran libertad, libertadada ante todo para presentar propuestas; invitación y estímulo a pronunciarse sobre cualquier cuestión que pudiera interesar a toda la Iglesia: es evidente que esta libertad ha provocado la afluencia de miles de propuestas, las cuales, recogidas en voluminosos tomos, seleccionadas y coordinadas por las comisiones preparatorias, han dado origen a otros grandes volúmenes que contienen elaboradísimos y larguísimos proyectos sobre las más variadas cuestiones.

Material inmenso, estupendo, pero heterogéneo y desigual, que habría reclamado una reducción y una estructuración decidida si una autoridad, no solo extrínseca y disciplinar, hubiese dominado la preparación lógica y orgánica de estos magníficos volúmenes y *si una idea central*: arquitectónica, hubiese polarizado y dado un marcado sentido a tan ingente tarea. En atención siempre a este criterio de libertad y de espontaneidad, del que ha nacido este Concilio, *ha faltado el punto focal de su programa...*

### **3) La intervención del Cardenal Suenens (diciembre 4/62)**

Así como el Concilio Vaticano I merece ser llamado, con feliz expresión, el “Concilio del Primado del Sumo Pontífice”, de la misma manera el Vaticano II parece haber recibido un título revelador cuando, un mes antes de su apertura, el mismo Vicario de Cristo y jefe visible de la Iglesia saludó a la Asamblea Euménica con estas palabras: *Ecclesia Christi, lumen Pentium...* Así, pues, si adoptamos este tema (de la Iglesia) como central y decisivo de todos nuestros trabajos es necesario que nos pongamos de acuerdo en la elaboración de lo que podríamos llamar un plan de conjunto -un plan *d’ensemble* -, o sea, el programa del mismo Concilio. Yo propondría así este programa: Qué éste sea el “Concilio de la Iglesia” y tenga dos partes: *De Ecclesia ad intra* y *De Ecclesia ad extra*. En primer lugar hemos de decir lo que la Iglesia es, como misterio de Cristo viviendo en su Cuerpo Místico, cuál es su auténtica naturaleza. Preguntamos, por tanto, a la Iglesia: *Quid dicis de te ipsa?*

### **4) Anotaciones al primer esquema sobre la Iglesia.**

Fue presentado el 1 de diciembre/62. Estaba compuesto de II capítulos, y poseía cualidades notables. Sin embargo, en su estructura general, en el planteamiento de algunos de sus capítulos y en diferentes matices y soluciones dadas a determinadas cuestiones, no agradó a la mayoría de los Padres conciliares: doctrina muy abstracta, esquemática, sin mucha cohesión, falta de síntesis; lenguaje demasiado triunfalista y jurídico. En seguida se vió la necesidad de reelaboración del esquema. La primera sesión del Vaticano II se terminó discutiendo este primer esquema presentado sobre la Iglesia. Fue un debate animadísimo y de grandes consecuencias para la marcha posterior del mismo Concilio. En este debate, que duró del 1 al 7 de diciembre 1962, hablaron 78 padres conciliares. La intervención cumbre la hizo el entonces Cardenal –Arzobispo de Milán, G.B.MONTINI, (diciembre5/629):

“Venerables Padres: Creo que debo invitaros a considerar, con especial diligencia, lo que su Eminencia el Cardenal Suenens expuso ayer con tanta claridad, sobre el fin que se propone alcanzar esta Asamblea general de la Iglesia y sobre el orden lógico y preciso en que deben ser tratadas cada una de las proposiciones. Cada vez me siento más identificado con lo que se ha declarado en esta Asamblea general, es decir, que *el problema de la Iglesia* constituya la *empresa capital de este Concilio Ecuménico*, tanto por el alcance del mismo como también porque una gran parte de los esquemas, que se han preparado para ser discutidos en el, giran alrededor de la Iglesia.

¿Qué es la Iglesia? ¿Cual debe ser la acción de la Iglesia?

Estas son las cuestiones cardinales sobre las cuales giran todos los problemas del Concilio. El Misterio de la Iglesia y la misión que se le ha confiado y que ella debe llevar a cabo: ¡he aquí la empresa central del Concilio!

En estos momentos hemos de preguntarnos, tratar de discernir en nuestra labor diaria, cómo podemos exponer ante todos los fieles y ante todos los hombres, que la Iglesia existe como consecuencia de la voluntad de Dios y de Jesucristo, y que su cometido es el de traer la salvación a nuestro mundo. Por esta razón hemos de aplicarnos, con todas nuestras fuerzas, a explicar a los hombres qué es la Iglesia, cuál es su misión, qué mensaje debe llevar a todos los hombres de nuestro tiempo, y finalmente, cómo debe velar por su salvación y cómo debe responder, con justicia y rectitud, al cúmulo de problemas que les agobian. Hemos de formular todo este con palabras que sean, a un mismo tiempo fieles a la verdad y adaptadas a la facultad de comprensión y a la mentalidad de los hombres de ahora...

Con sinceridad y reconocimiento debo decir que en este esquema se contienen muchas cosas dignas de la mayor atención: cosas que no son tan sencillas como parecen y que están formuladas de una manera precisa y exacta y otras cosas nuevas, muy oportunas. Sin embargo, comprendo que esto no es todo. Por esta razón es de desear que el conjunto sea estudiado de nuevo y perfeccionado, de suerte que el esquema pueda responder plenamente a los objetivos que se propone el Concilio...

La Iglesia es la continuación de Jesucristo, del cual prosigue la vida y hacia el cual se orienta. La figura, el pensamiento y el espíritu de Jesucristo deben traducirse en el esquema de una manera más categórica y destacada. En éste

quedan plasmados perfectamente los conceptos del derecho Canónico, pero no se exponen plenamente, las verdades que van involucradas en el “Misterio de la Iglesia” o en su vida mística, es decir, en lo que constituye propiamente la vida de la Iglesia.

En Consecuencia, hay que destacar más vigorosamente la doctrina sobre las relaciones que existen entre Cristo y la Iglesia. Hay que proclamar por todo el mundo y a llamar la atención sobre el hecho de que la Iglesia sabe perfectamente que ella no puede nada por sí misma, sino que todo lo recibe de Jesucristo; y que si algo hace es porque Jesucristo actúa y está presente en ella. La Iglesia no es una simple asamblea o comunidad fundada por Jesucristo, sino que, además, es el instrumento de que Él se sirve y tras el que se esconde, para lograr la salvación de todo el género humano, a través de la enseñanza, de la santificación sacramental y de la solicitud pastoral, animada por el Espíritu de Aquél que es el Buen Pastor de todas las almas...”

#### **5) Discurso de Pablo VI (Apertura segunda sesión, 29- IX-63):**

##### ***a) Que la Iglesia se defina a sí misma:***

“... Si nosotros, venerables hermanos, colocamos delante de nuestro espíritu esta soberana concepción que Cristo es nuestro Fundador, nuestra Cabeza, invisible pero real, y que nosotros lo recibimos todo de El; que formamos con EL el Cristo total del que habla San Agustín y del que está penetrada toda la teología de la Iglesia, podremos comprender mejor los fines principales de este Concilio, que, por razones de brevedad y de mejor inteligencia, reduciremos a cuatro puntos: el conocimiento, o si se prefiere de otro modo, la conciencia de la Iglesia su reforma, la reconstrucción de la unidad de todos los cristianos y el coloquio de la Iglesia con el mundo contemporáneo. Está fuera de duda que es deseo, necesidad y deber de la Iglesia, que se dé finalmente una más meditada definición de sí misma... Será, pues, para esto, tema principal de esta sesión del presente Concilio el que se refiere a la Iglesia misma y pretende estudiar su íntima esencia para darnos, en cuanto es posible al humano lenguaje, la definición que mejor nos instruya sobre la real y fundamental constitución de la Iglesia y nos muestre su múltiple y salvadora misión”...

##### ***b) Iglesia y mundo contemporáneo:***

“Por último tratará el Concilio de tender un puente hacia el mundo contemporáneo. Singular fenómeno: mientras la Iglesia, buscando cómo animar su vitalidad

interior del Espíritu del Señor, se diferencia y se separa de la sociedad profana en la que vive sumergida, al mismo tiempo se define como fermento vivificador e instrumento de salvación de ese mismo mundo descubriendo y reafirmando su vocación misionera, que es como decir su destino esencial a hacer de la humanidad, en cualesquiera condiciones en que esta se encuentra, el objeto de su apasionada misión evangelizadora... Miramos a nuestro mundo y a sus variadas y opuestas manifestaciones con inmensa simpatía y con inmenso deseo de presentar a los hombres de hoy el mensaje de amistad, de salvación y de esperanza que Cristo ha traído al mundo. “Porque no ha enviado Dios al mundo a su Hijo para que lo juzgaran, sino para que el mundo se salve por El” (Jn 3,17). Que lo sepa el mundo: La Iglesia lo mira con profunda comprensión, con sincera admiración y con sincero propósito no de conquistarlo, sino de servirlo; no de despreciarlo, sino de valorizarlo; no de condenarlo sino de confortarlo y de salvarlo”...

## **6) Las bases del segundo esquema: 1963**

Es bien sabido que el grupo de cardenales y obispos encargados de preparar el nuevo esquema, utilizó como base o punto de partida un texto provisional, en él trabajaron teólogos famosos, y cuya redacción fue confiada al profesor G.PHILIPS, catedrático de teología en la Universidad de Lovaina. Este proyecto lovaniense, recomendado por el Cardenal Suenens ante la Comisión Coordinadora, se fue transformando y enriqueciendo con valiosas aportaciones tomadas de otros esquemas presentados ( alemán, romano, chileno), y con las observaciones hechas por los Padres conciliares durante los debates de la primera sesión.

Este segundo esquema esta formado por una Introducción y cuatro capítulos, ordenados así:

- El Misterio de la Iglesia
- La constitución jerárquica de la Iglesia, especialmente el episcopado
- El pueblo de Dios, en particular los laicos
- La vocación a la santidad de la Iglesia

Fue del agrado general (Placet 2.231; non placet 43; votos nulos 27) sobre todo por su tono más pastoral, ecuménico, y por su estilo bíblico, marcadamente antijurídico. En conjunto constituía una base buena para la discusión conciliar, pero no incorporaba en sí todos los avances eclesiológicos de los últimos 15 años.



Era, en otros términos, un esquema de transición. Con todo, para algunos este segundo esquema representó un viraje decisivo en teología, “el paso de una eclesiología apologética y jurídica a una eclesiología trinitaria, cristocéntrica y pastoral”... (Cfr. B. Lambert: *Cartas sobre el Concilio*. Ediciones Cristiandad, 1964, pgs. 80 y 82).

### **7) Tercer esquema: 1964**

Las observaciones leídas o enviadas por escrito para la reelaboración del esquema anterior fueron muy numerosas. C. Moelle afirma que formaban todo un volumen de casi 2.000 páginas... Siete subcomisiones, que se dividieron el análisis y la revisión del texto, comenzaron a trabajar desde noviembre 1963, hasta junio 1964. En este intenso trabajo de equipo se procuró incorporar al texto conciliar las enmiendas aceptables, con el fin de presentar así una Constitución que respondiera lo mejor posible a los deseos de los Padres. El fruto de las siete subcomisiones fue un esquema DE ECCLESIA que presentaba ya prácticamente la formulación definitiva en 8 capítulos:

- El Misterio de la Iglesia..... (I- II)
- La estructura orgánica..... (III-IV)
- La misión esencial de la Iglesia..... (V-VI)
- Desarrollo o consumación escatológica..... (VII- VIII)

Durante las congregaciones generales de esta tercera Sesión se hicieron más de 60 votaciones sobre los diferentes capítulos reelaborados DE ECLESIA. Los “modi” propuestos fueron, según algunos, más de 10.000, referentes sobre todo al capítulo III, donde se habla de la Colegialidad. Estas enmiendas fueron clasificadas, discutidas primero en una comisión técnica, y luego en una comisión general. Las nuevas correcciones incorporadas al esquema fueron aceptadas por la Asamblea ecuménica en la votación orientadora del día 19 de noviembre/64 con los siguientes resultados: Placet 2134; Non Placet 10; Votos nulos 1. Finalmente, el día 21 de noviembre/64, por 2151 placet y 5 non placet, el texto fue definitivamente aprobado por los Padres, y promulgado solemnemente por el Papa Pablo VI.

### **8) Importancia central de la Constitución Lumen Gentium**

Finalizado el Concilio, repasando uno por uno los diversos documentos aprobados, vemos con asombro que todos, sin excepción alguna, vienen a tocar

algún punto de la Constitución dogmática sobre la iglesia. En este sentido la LUMEN GENTIUM vendría a ser como la columna vertebral donde se entroncan y adquieren sentido adecuado todos los documentos conciliares del Vaticano II. Esto está indicando la importancia excepcional que tiene nuestro documento eclesiológico, y al mismo tiempo las dificultades serias que implica su estudio por la densidad extraordinaria de cada uno de sus números y de cada una de sus afirmaciones. No debe extrañar esta natural riqueza de sentido si se tiene en cuenta el largo proceso de maduración por el cual tuvo que pasar el documento y la selección cuidadosa de los términos allí empleados.

(CFR ESQUEMA NÚMERO 1)

## **SEGUNDA PARTE**

### **CONTENIDO DOCTRINAL DE LUMEN GENTIUM NÚMEROS. 1-17**

#### **I. INTRODUCCIÓN (LG, 1)**

##### **1) Finalidad de la Constitución:**

“Se propone presentar a sus fieles y a todo el mundo con mayor precisión su naturaleza y su misión universal, abundando en la doctrina de los concilios anteriores” (LG, 1).

Nos encontramos frente a un hecho caso paradójico: “Por primera vez la Iglesia se define formalmente a sí misma. Los concilios precedentes habían hablado de los Sacramentos y del Sacerdocio (Trento), del Primado del Papa (Vaticano I). No había formulado una eclesiología completa. El Concilio Vaticano I lo tenía en proyecto, pero hubo de ser interrumpido sin poder celebrar su clausura; y su obra, tan positiva, limitada a la afirmación de la función del primado, desembocó en cierto unilateralismo, si no en cierto desequilibrio” (P. Congar, “Iglesia del vaticano II, Vol. 2 Pg.1295).

En este estado de cosas, debemos comprender las palabras que SS. Pablo VI pronunció en la apertura de la segunda sesión conciliar (29 septiembre /63): “Está fuera de duda que es deseo, necesidad y deber de la Iglesia que se dé finalmente una más meditada definición de sí misma... No hay por qué extrañarse si, después de veinte siglos de cristianismo y del gran desarrollo histórico y geográfico de la

Iglesia católica y de las confesiones religiosas que llevan el nombre de Cristo y se honran con el de Iglesias, concepto verdadero, profundo y completo de la Iglesia, como Cristo la fundó y los apóstoles la comenzaron a construir, tiene todavía necesidad de ser enunciado con más exactitud. La iglesia es misterio, es decir, realidad penetrada por la divina presencia, y por esto siempre capaz de nuevas y más profundas investigaciones.

En este mismo sentido se pronunció durante la apertura de la tercera sesión conciliar (14 de septiembre/64): “Debe completarse la doctrina que el Concilio ecuménico Vaticano I tenía el propósito de enunciar, pero, que, interrumpido por obstáculos exteriores, no pudo definir sino en su primera parte... (se refiere al pasado). Queda por completar el conjunto de esta doctrina, por explicar el pensamiento de Cristo sobre la naturaleza y función de los sucesores de los apóstoles, es decir del episcopado”.

## **2) Actualidad y urgencia del documento:**

Las condiciones de nuestra época hacen más urgente este deber de la Iglesia, a saber, el que todos los hombres, que están más íntimamente unidos por múltiples vínculos sociales, técnicos y culturales, consigan también la unidad completa en Cristo” (LG,1).

El Concilio se sitúa en un contexto histórico determinado; se dirige a los hombres de nuestro tiempo, con una de sus características más concretas: la búsqueda angustiosa de unión y solidaridad. El mundo contemporáneo está marcado por una rápida y vertiginosa evolución hacia la unidad en los múltiples aspectos en que se desarrolla la actividad humana: aspecto económico y social, técnico y cultural, seguridad política y paz internacional... etc.

Los grandes medios modernos de comunicación han hecho ya muy pequeño nuestro planeta. La iglesia ha tomado conciencia de este fenómeno (Cfr. GS 4, 6,9; AA 14), y quiere que todos los hombres estén también unidos eclesialmente: reunión en torno a Cristo quien nos revela a Dios como Padre, y por tanto nos revela la condición de hijos y la solidaridad de hermanos. Como respuesta, pues, a este contexto histórico señalado, la Iglesia no duda en presentarse como el gran signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG, 1).

## II. ESTRUCTURA GENERAL DE LOS DOS PRIMEROS CAPÍTULOS (LG, 2-17).

- La Iglesia es un misterio que parte de la vida trinitaria (2-4)
- Misterio revelado en la plenitud de los tiempos... (5-8)
- Misterio amorosamente preparado en el Antiguo Testamento y realizado en el Nuevo..... (9)
- Misterio revelado que posee características esenciales (10-17)

### 1) La Iglesia y el Misterio Trinitario (LG, 2-4)

#### a) *La Iglesia es un Misterio:*

Según la explicación oficial del relator, esta palabra quiere designar aquí una realidad divina trascendente y salvífica, que se manifiesta de alguna manera visible. La Constitución LG aborda de inmediato a la Iglesia como Misterio, y por lo mismo se sitúa desde la fe en ella, para tratar de comprenderla mejor, vista inicial totalmente diferente al empleado por la mayoría de nosotros que solemos enjuiciar a la Iglesia por lo que vemos en su aspecto exterior, desde fuera: como sociedad religiosa, fundada por Jesucristo y extendida hoy por todo el mundo, cuya historia de santos y pecadores deja a veces mucho que desear... A la Iglesia, como a las grandes vidrieras, hay que mirarla desde el interior, es decir, a la luz de la fe. La Iglesia en definitiva es “Misterio” porque es “pensamiento de Dios”. San Pablo nos advierte que este pensamiento, que envuelve el plan salvador de la humanidad mediante la redención de Cristo, es un “misterio escondido desde los siglos en Dios” (Ef. 3,9-10; Col.1, 26). Un pensamiento, y por tanto, una realidad anterior a su realización histórica (iniciativa divina), y cuyo origen único y término obligado es la vida misma trinitaria (Cfr. LG 2, 3,4 y AG 2).

#### b) *El Misterio de la Iglesia es misterio trinitario:*

A la Iglesia se ha llamado antes “signo e instrumento de la íntima *unión* con Dios y de todo género humano entre sí” (LG 1), Porque la naturaleza misma del plan salvador consiste en “elevar a los hombres a *participar* de la vida divina” (LG2; Cfr. DV 2). Ahora bien, la vida divina es vida trinitaria, y por tanto de comunión personal y amor participado. Como Dios es comunión de Personas en la unidad de una sola Vida, su obra ad extra será también una obra de comunión y de unidad.

La Iglesia, a imagen de la Trinidad, será una comunión de personas en la unidad profunda de Dios. “Que todos sean uno, como tú Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean uno en nosotros” Jn. 17, 21 y ss.). Desde esta perspectiva de la vida trinitaria que se comunica al hombre se puede entender, de algún modo, que si Dios quiso salvar al hombre, escogiera un pueblo y fundara una Iglesia, en la cual no sólo se reflejara sino que se comunicara o viviera su propio ser: unidad, diálogo personal, amor. La proyección, pues, en el tiempo de esta vida divina, viene a constituir el origen y sentido último de la Iglesia en cuanto comunidad de salvación.

Resumiendo: la Iglesia está hecha a imagen de la Trinidad. En Dios Trino hay diversidad de Personas en una unidad inmanente. Así la Iglesia: en ella existe diversidad de miembros y ministerios, pero todos profesan una misma fe, un mismo bautismo y todos tienen un mismo Señor, todos se encuentran unidos por un mismo espíritu. De ahí que la Iglesia “se manifieste como un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (LG 4).

### ***c) Dimensión histórica del misterio de la Iglesia:***

La Iglesia, ya lo hemos dicho, es una realidad que hunde sus raíces en el misterio eterno de la vida trinitaria. Por esta misma razón nosotros debemos enfocar el misterio de la Iglesia como una realidad que abarca toda la historia y engloba por ello a toda la humanidad. Sobre este aspecto los SS. Padres han sido bien elocuentes. Además de los testimonios citados en la nota 2 (LG 2), se puede traer también éste de S. Agustín: “Por la Iglesia hay que entender no solamente la reunión de los que comenzaron a ser santos después de la encarnación y nacimiento del Señor, sino también todos los santos, sean quienes fueren, ya que todos ellos forman parte de la Iglesia por tanto, nuestro Padre no deja de pertenecernos porque haya nacido antes que Cristo fuera dado luz de la Virgen (Sermón 4,c II; PL. 38,39).

La Iglesia en la que actualmente peregrinamos no es más que una fase del plan general de salvación; este plan, según LG, 2, comprende las siguientes etapas:

- \* Una etapa de preparación histórica: Antiguo Testamento
- \* Una etapa de realización terrestre: Nuevo Testamento
- \* Una etapa de consumación celeste: Tiempo escatológico

- La Iglesia del Nuevo Testamento constituye la Iglesia del tiempo presente; no es ni un comienzo ni un término, pues se sitúa entre el A. Testamento, al que da cumplimiento, y la Iglesia celeste, a la cual prepara y anticipa. En todas estas etapas Dios siempre tiene la iniciativa: Él es quien nos ama y llama primero, Él quien nos sale al encuentro. Por esta misma razón la Iglesia es Convocatio antes que Congregatio.

## **2) Revelación del Misterio de la Iglesia (LG,5-8)**

### **a) En la idea del reino de Dios (LG, 5):**

La expresión Reino de Dios o Reino de los Cielos, aparece 82 veces en los Evangelios. Constituye el centro de toda la predicación de Cristo. Es la Buena Nueva que vino a anunciar a los hombres. En él está el “cumplimiento del tiempo” mesiánico, la llegada de la redención: “Porque el tiempo está cumplido, y llegó a vosotros el reino de Dios” (Mc. 1,15). Queda dicho cómo Cristo nos reveló el Misterio o plan salvador del Padre, inaugurando en la tierra el *Reino de Dios*, o sea, *su Iglesia* (cfr. LG,3). En ella se realiza una soberanía (= reinado) adquirida por Cristo con su muerte redentora: “Dios nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados” (Col. 1, 13-14)

Ahora en el nro.5 se precisan dos cosas:

- Primero: la manera concreta de la revelación del Reino:
  - Por las palabras
  - Por las obras
  - Y por la presencia misma de Cristo.
- Segundo: los rasgos principales de este Reino
  - Reino de gracias
  - Reino misionero
  - Reino escatológico

La Iglesia bajo este último aspecto está en continuo devenir. Según el P. Congar, esta perspectiva dinámica o escatológica es importante tenerla siempre muy en cuenta, con el fin de saber responder al reprocha que se nos hace frecuentemente

de identificar la Iglesia terrestre con el Reino, y de no reconocer por ello verdaderamente la tensión que existe en la Iglesia de aquí abajo, que no realiza sino imperfectamente lo que está llamada a ser (Cfr. LG, 8y 48...).

**b) En diversas figuras bíblicas (LG, 6):**

Puesto que la Iglesia abarca todo el Misterio o plan salvador de Dios, síguese que *ninguna definición, imagen o idea por sí sola puede agotar la riqueza de su contenido y encerrarla en un solo concepto*. De hecho la Constitución LG incorpora aquí otras figuras y comparaciones que manifiestan y formulan, a su modo, los múltiples aspectos que la Iglesia tiene en los Planes de Dios. Presentamos a continuación las diferentes imágenes empleadas para designar la realidad de la Iglesia, respetando su contexto bíblico:

<b>ANTIGUO TESTAMENTO</b>	<b>NUEVO TESTAMENTO</b>
<p>- Con el A. Testamento la revelación del reino se propone muchas veces bajo figuras,</p> <p>Ezequiel 34, 1-31 Isaías 40, 11; 49, 9-10 Jeremías 23, 1 y ss. Salmo 23, 1 y ss.</p> <p>- Isaías 5, 1-7; 27, 2-5; el tema de la Viña escogida y castigada aparece insinuada en Oseas 10, 1; se encuentra varias veces en: Jeremías 2,21; 5, 10; 6,9; 12,10</p>	<p>- Así ahora la íntima naturaleza de la iglesia se nos manifiesta también bajo diversas figuras, tomadas de la vida pastoril, de la agricultura, de la edificación, de la familia y de los esponsales, las cuales están ya insinuadas en los libros de los Profetas:</p> <p>- La Iglesia es un redil, cuya única y obligada puerta es Cristo (Jn. 10,1-10).</p> <p>- Una grey, cuyo Pastor es el mismo Dios: las ovejas son guiadas y nutridas constantemente por el mismo Cristo, Buen Pastor (Jn. 10, 11; 1 Pdr. 5,4), que dio la vida por las ovejas ( cfr. Jn, 10, 11-15).</p> <p>- El Padre Celestial agrícola la plantó como viña elegida (Mt .21, 33-43; textos paralelos en: Mc.12, 1-12; Lc.20, 9-19).</p>

<p>- Ezequiel 15, 1-18; 17,3-10;19,10-14 - Véase también las referencias del Salmo 80,9-19.</p> <p>- Sobre todo existe una obra fundamental de CONGAR: “El Misterio del Templo”. Economía de la presencia de Dios en sus criaturas, del Génesis al Apocalipsis”. Editorial Estela, Barcelona/64. Léase al menos, la introducción, pgs.7-10, las conclusiones pgs.263-276, y el apéndice III, pgs. 297 y ss.</p> <p>La figura de esposa tiene un amplio contexto veterotestamentario: este describe la relación entre Dios y su Pueblo bajo la imagen de unos desposorios espirituales. Es Osea quien crea esta imagen (cap.1-3): Yahvé ama a su pueblo adúltero, como el profeta sigue amando a su esposa adúltera. Jeremías llama a la Alianza del Sinaí “desposorios” (31,32), y “adulterio” a la ruptura e infidelidades a la Alianza (9,2). Ezequiel desarrolla también esta imagen en los capítulos 16 y 23. Isaías describe la imagen de la amada de la juventud, a quien Dios vuelve a recibir con infinita misericordia (54,4-8; 60,15; 62,5; cfr. Salmo 44, Cantar de los Cantares...).</p>	<p>En la Iglesia Cristo es la vid y nosotros los sarmientos; sin la vida que nos viene de él nada podemos hacer ( Jn. 15, 1 y ss.)</p> <p>- La Iglesia también es una edificación de Dios (1 Cor 3,9), cuya piedra fundamental es Cristo (1 Cor. 3,11). A esta edificación se le llama: Casa de Dios (1Tim. 3, 15; Ef. 2,19). Templo Santo, porque en la Iglesia somos ordenados para Dios como piedras vivas (1Pdr. 2,5; Ef. 2,20-22; 1Cor.3, 16-17).</p> <p>-La Iglesia es igualmente la Esposa de Dios y Madre nuestra:</p> <p>- Esposa inmaculada del Cordero (Apoc.19,7;21,2 y 9; 22;17), a la que Cristo “amó y se entregó por ella para santificarla” ( Ef.5,26), la unió consigo con la alianza indisoluble y sin cesar la “alimenta a abriga” (Ef.5,29), y a la que, limpia de toda mancha, quiso ver unida a sí sujeta por el amor y la fidelidad (cfr., Ef.,5,24).</p> <p>- La Iglesia es Madre nuestra (Gal. 4,26; Apoc. 12, 17; cfr. Bendición del Agua bautismal).</p> <p>Sobre la Iglesia como Madre, PABLO VI tiene una bellísima página escrita en “Lo que la iglesia es y lo que no es”. (cfr. C. CALDERON: Montini Papa, Ed. Sígueme Salamanca/63, p.334</p>
--	---



**c) Como Cuerpo Místico de Cristo**

El misterio de la Iglesia es aquí presentado en una fórmula directa paulina, fórmula que nos orienta a comprender mejor el modo que la Iglesia está unida a Cristo y sometida a Él. Esta formulación paulina se ha impuesto por otra parte, a raíz de la Encíclica “MYSTICICORPORIS” de SS. Pio XII. Sin detenernos en la inmensa literatura teológica que el tema de esta encíclica ha originado en los últimos 20 años, vamos más bien a contentarnos con exponer sintéticamente el contenido doctrinal de LG,7.

(CFR. ESQUEMA NUMERO 2)

**3) Las grandes etapas históricas del Misterio de la Iglesia ( LG, 9)**

**a) Significado y alcance general del capítulo II:**

Este capítulo fue propuesto después de la segunda sesión conciliar, y su inclusión entre el capítulo primero sobre el Misterio de la Iglesia y el capítulo siguiente sobre la Jerarquía y el particular sobre los Obispos, quiso resaltar los siguientes aspectos:

- Mostrar cómo la Iglesia, que procede de Dios Trino, se construye en la historia humana .
- Mostrar cómo la Iglesia se extiende en la humanidad a distintas categorías de hombres diversamente situados con respecto a la plenitud de vida que se halla en Cristo, y cuyo sacramento es la Iglesia por ÉL fundada.
- Exponer lo que es común a todos los miembros del pueblo de Dios, con anterioridad a toda distinción entre ello, de oficio o de estado, en el plano de la dignidad fundamental de la existencia cristiana.

El hecho de que este Capítulo sobre EL PUEBLO DE DIOS haya sido colocado antes del de la **Jerarquía** significa, pues, no sólo la voluntad de hablar de lo que es común a todos los miembros de la iglesia antes de hablar de lo que es propio a cada una de las diversas categorías; significa, además, que el **valor primero** no es el poder o la organización jerárquica, por muy importantes que sean y cuya función nadie pretende minimizar, sino la existencia cristiana y la cualidad de discípulo. La Iglesia es, antes que nada, el conjunto o Comunidad de cristianos. Ciertamente que esta comunidad está estructurada, y por lo que a las funciones superiores se refiere, lo que está en virtud de una institución del mismo Señor. Pero muy bien precisa el P. Y. DE MONTCCHEUIL: “si el católico está sujeto a un

poder, es para convertirse en miembro de un cuerpo. La dependencia jurídica con relación al primero (= autoridad), tiene por fin su inserción vital en el segundo (o sea en la Iglesia)... En la Iglesia no sólo se obedece... se participa de una vida, se comulga en un espíritu” (Aspectos de la Iglesia, pg. 47).

Al proceder el Concilio Así- primero el Pueblo de Dios y luego la Jerarquía- imita el ejemplo del Señor, quien comenzó a reunir sus discípulos, de entre los cuales eligió Doce, a los que hizo Apóstoles, eligiendo después, entre ellos a Simón Pedro, cabeza de los Doce y de la Iglesia. De este modo se ve que el concepto de **Jerarquía** implica el de **servicio**, por que si en la Iglesia hay algunos miembros revestidos de especial autoridad, esta viene a ser más que posición de mando, actitud de servicio, como lo recordaba Pablo a los Efesios 4, 12. En conclusión, “Pueblo de Dios” no se refiere aquí al conjunto de fieles en cuanto; se distingue de la Jerarquía: se trata del conjunto de los fieles y pastores, porque todos (obispos, sacerdotes, religioso y laicos) todos pertenecen al pueblo de Dios y a la dignidad fundamental del existir cristiano (Cfr. LG, 32.)

#### **b) Contenido Doctrinal de LG, 9:**

El Misterio de la Iglesia es presentado aquí como “Pueblo de Dios”, o sea, como el plan de Dios que se desarrolla en la historia a partir de la elección de un pueblo: Israel (= Antiguo Testamento).

Se afirma y se desarrolla a continuación la novedad de este Pueblo (= Antiguo Testamento): Novedad ligada

- *a su jefe:* Cristo
- *a su dignidad:* filiación adoptiva
- *a su ley:* la caridad
- *a su fin:* el Reino de los cielos.

En pocas palabras se expresa también la cualidad mesiánica de este Nuevo pueblo, en virtud de la cual existe para todo el género humano un germen de unidad y de esperanza. Se establece, finalmente, que este Pueblo en marcha así constituido, es la Iglesia de Cristo. Por tanto, la Iglesia tiene una dimensión histórica real, y esta condición supone para ella el deber de una *permanente renovación*. Todos estos aspectos se muestran de manera panorámica en el ESQUEMA NÚMERO 3.

#### **4) Características fundamentales del Nuevo Pueblo de Dios**

- a) Es un Pueblo Sacerdotal (LG, 10-11)
- b) Con carismas especiales (LG, 12- )
- c) Es Pueblo Universal (LG, 13-16)
- d) Es un pueblo Misionero (LG, 17- )

## **TERCERA PARTE**

### **APLICACIONES**

Si queremos encarnar las exigencias de nuestra fe en Cristo, presente en su iglesia, debemos hoy:

- reflexionar
- y actuar
- según las orientaciones conciliares

El actuar supone unos principios por los cuales se rija nuestra acción pastoral. Pero estos principios nos deben llegar a través de una reflexión clara sobre las orientaciones fundamentales que nos ha marcado el Vaticano II. Su espíritu renovador y clara intención pastoral debería penetrar y orientar todo nuestro arduo trabajo en la implantación del reino de Dios, o sea, de la Iglesia local: comunidad parroquial, asamblea eucarística.

#### **I. Cómo se realiza en concreto el Misterio de la Iglesia**

##### **1) Principios:**

- a) La Iglesia: Misterio de Dios = Pensamiento divino.  
El Misterio se desvela en Cristo: convocación universal a participar de la vida divina (LG 2,9... DV 2; AG2).
- b) El resultado de esta Convocatio es una *Congregatio*, o sea, una EKKLESIA participando efectivamente de esta vida divina ofrecida por el Padre en Cristo y realizada por el Espíritu Santo.
- c) El Misterio de la Iglesia se realizará plenamente allí donde se actualice y se viva esta participación, es decir, en la *Comunión eucarística*:

- LG, 3            - SC, 41
- LG, 7            - CD, 11
- LG, 11          - PO, 6
- LG, 26          - AG, 2
- SC, 2            - UR, 15

## **2) Conclusiones:**

### **a) Revalorización eclesial de la Comunidad local cultural:**

Si el Misterio de la Iglesia se realiza concretamente en la Eucaristía, y ésta a su vez en una comunidad creyente, síguese la importancia que tiene para toda reunión cultural una catequesis adecuada del Misterio Eucarístico como realización cumbre -aquí en la tierra- del misterio mismo de la Iglesia.

“La Eucaristía -comenta K. Rahner- no solamente existe porque hay Iglesia, sino que, si bien se mira, podemos igualmente decir que hay Iglesia porque hay Eucaristía. La Iglesia existe y se mantiene como conjunto porque se va realizando constantemente en el único y completo ser que le es propio: La Eucaristía. Y porque este ser es esencialmente el ser de una modalidad local, -concreta en un punto en el tiempo y el espacio-, de una comunidad local, lógicamente la Iglesia local no es tan sólo una agencia -en cierto modo suplementaria- o la sucursal de la única Iglesia universal, que podría en cierto modo prescindir de ella, sino que es la concreción de esta Iglesia Universal” (Cfr. DO-C, 5; pg.150). Este planteamiento de hecho lo ha incorporado el Concilio, cfr. vgr LG, 26.

Es interesante observar cómo nuestros fieles, cuando dicen haber asistido a los actos del culto, se expresan de haber ido a la “Iglesia”... La frase en sí corresponde a la realidad teológica de lo que es una asamblea cultural. Pero de hecho, para nuestros fieles, “ir a la iglesia” significa casi exclusivamente el edificio local, no la comunidad misma allí reunida, o el acontecimiento allí realizado. Tenemos que enfrentarnos ante una ignorancia real acerca del profundo sentido eclesial que encarna la Comunidad local cultural.

### **b) La Asamblea local cultural debe ser consciente de encarnar en sí el Misterio de la Iglesia.**

Hay que reconocer un hecho: nuestras Asambleas culturales o litúrgicas han perdido mucho en los fieles el auténtico sentido de *acontecimiento eclesial*.

Sólo ha venido a quedar en ellos el sentido de una “asociación jurídica de espectadores”. Es importantísimo, pues, que nuestros fieles se den cuenta de esto para que superen una visión exclusivamente disciplinar de su asistencia al culto, y sitúen su cumplimiento en una dimensión de mayor profundidad teológica. La catequesis deberá descubrir esta relación entre Asamblea Eucarística y edificación de la Iglesia como pueblos de Dios y cuerpo de Cristo, para que los fieles entiendan mejor cómo la “Participación en la Asamblea se quedaría sin edificar como Iglesia, o sea, como Cuerpo místico de Cristo.

Lo que en la primitiva tradición cristiana aparece como “obligatorio” en el Domingo no es precisamente “tener que oír la Misa”, sino reunirse: “Que él sea fiel en reunirse, a fin de que nadie disminuya la Iglesia no asistiendo, ni disminuya un miembro del cuerpo de Cristo... El que no reúne conmigo se desparrama... No os despreciéis, pues, vosotros mismo, dispersando el Cuerpo de Cristo. Si no qué excusa tendrán delante de Dios los que no se reunieron en el día del Señor” (Didaje, c.13).

En cuanto a la comunión eucarística de estas asambleas, nos consta que se tomaban medidas especiales contra los que no lo hacían. Así el Concilio de Antioquía dispone que se expulse de la Asamblea los que “in Ecclesiam ingrediuntur et Sacras Scripturas audiunt, orationi autem cum populo non comunicant vel sanctem Eucharistiae participationem Propter aliquam insolentiam aversantur”. Y el Concilio I de Toledo habla “de his qui intrans et deprehenduntur nunquam communicare admoneantur, ut si non communicant ad poenitentiam accedant”.

En los fieles falta muchas veces esta consciencia o sentido eclesial de la Asamblea cultual porque el mismo templo o edificio religioso no presenta un espacio adecuado para que los fieles se sientan verdaderamente “congregados” en torno al altar. A muchos edificios de culto les falta la “funcionalidad”. Una catequesis a fondo sobre el Misterio de la Iglesia, supone hoy una espiritualización del templo; hay que pasar del templo como edificación material, al *Templo o Iglesia viva* que son los fieles (LG, 6). Por esta razón los templos materiales no deberán ser construidos primariamente como *monumentos*, sino en función de la Asamblea, de los fieles que allí van a constituirse en los verdaderos templos de Dios. Primitivamente el lugar del culto fue llamado “domus ecclesiae” y sólo posteriormente “Casa de Dios”.

## **II. Sentido de la Iglesia y Acción Pastoral**

### **1) Premisas:**

A una eclesiología deficiente, corresponde, en líneas generales, una Acción Pastoral deficiente. Esta correlación se fundamenta en la naturaleza misma de la acción pastoral que se especifica como actividad ordenada a la realización de la Iglesia en el mundo (= *plantatio Ecclesiae*, cfr. AG, 5 y 6). La praxis pastoral pone en juego una determinada concepción de Iglesia. La acción es inseparable de la ideología del hombre que la realiza: o bien se obra en conformidad con lo que se piensa, o bien se termina pensando en conformidad con el comportamiento dominante.

### **2) Algunas deficiencias**

Siguiendo a M. USEROS: *La Iglesia Novedad contemporánea*, Bilbao 1967, pgs. 51 y ss., podríamos enumerar algunas fallas que se presentan como un serio obstáculo frente el éxito pastoral del Vaticano II:

#### **a) *Desconexión eclesial de la Historia de la Salvación***

En la catequesis corriente se afirma con vigor la fundación de la Iglesia por Cristo, dejando sin marcar suficientemente la continuidad de la economía salvadora, desde la convocación del Pueblo de la Antigua alianza y el cumplimiento de las promesas realizadas en Cristo y en su Iglesia, Nuevo Israel. De esta manera la existencia eclesial de los fieles ha perdido la perspectiva de la Historia de Salvación.

Cuando se pierda la perspectiva de la Historia salvífica, se pierde también en gran parte la clave para descifrar los signos sacramentales de los Misterios cristianos. Los sacramentos, que han de ser entendidos como continuación de las acciones de Dios en la Historia de la Salvación, no pueden ser comprendidos de una manera adecuada si no es en conexión con lo que Dios ya ha cumplido con su pueblo. Los “mirabilia Dei” acontecidos en Israel al inicio de la salvación eran figuras de los “mirabilia Dei” en la plenitud de los tiempos de Cristo y de la Iglesia. Por ausencia de esta panorámica, la pastoral de los Sacramentos ha sido más una pastoral de “administración” que de celebración o acontecimiento”. La catequesis sacramental ha sido más jurídica que bíblica y litúrgica.

### **b) Clericalización eclesial**

La eclesiología postridentina ha desarrollado en particular y con marcada preferencia la estructura jerárquica del pueblo de Dios. En esta perspectiva se viene a identificar la “actividad eclesial” con la “actividad jerárquica”. Como consecuencia hay que señalar la clericalización del dinamismo eclesial en su vertiente profética, litúrgica y apostólica, con la siguiente pasividad de los fieles, reducidos a una “masa cristiana”, más que a pueblo de Dios en marcha...Este clericalismo ha sido el principal factor de la despersonalización del laicado...

### **3) Conclusión:**

Las tensiones pastorales se resuelven en tensiones eclesiológicas: de la idea imperante de Iglesia (Theoria), depende el ritmo y orientación de la acción (Praxis). *Lumen Gentium* nos presenta una catequesis sobre la Iglesia renovada, tanto en el contenido como en la metodología. De este modo podemos superar las serias deficiencias que todavía desfiguraban nuestra conciencia y praxis pastoral. (Cfr. C. Floristán: La mentalidad del Concilio, en “Ecclesia” 5 de marzo /66, nro.1281, pgs.23-25, Colaboración: La nouvelle Image de L’ Eglise, Bilan du Concile Vatican II/67).

## **III. Deberes de una Iglesia peregrinante en el mundo**

### **1) Gaudium et Spes: Puntos de referencia**

Texto clave: GS, 40 b:

“La Iglesia... está presente ya aquí en la tierra, formada por hombres, es decir por miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación de formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios, que ha de ir aumentando sin cesar hasta la venida del señor. Unida ciertamente por razón de los bienes eternos y enriquecidos con ellos, esta familia ha sido constituida y organizada por Cristo como sociedad en este mundo y está dotada de los medios adecuados propios de una unión visible y social. De esta forma, la Iglesia, entidad sociable y comunidad espiritual, avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios”.

- a) Solidaridad y unión íntima de la Iglesia con el hombre y mundo de hoy
  - con el hombre entero: cuerpo y alma (*hominis person salvanda*)
  - con el mundo de hoy que tiene sus luces y sombras (*Societés instaranda*). Cfr. GS, 1-4
  
- b) Proclamación de la dignidad de la persona humana:
  - El hombre es creado a imagen de Dios y constituido señor de la creación; es igualmente un ser social y síntesis maravillosa del universo (Cfr. GS, 12-14).
  - Sentido sagrado de la acción del hombre en el mundo (GS, 33-39 Y 43).
  
- c) - Defensa de la necesaria y justa proyección social del hombre: (Cfr. GS, 23-25, 53 y 57).

## **2) Conclusiones de Medellín: La Iglesia en la actual transformación de America Latina a la luz del Concilio.**

- a) Sentido y alcance de la segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.
  - Se trata de un acontecimiento salvífico.
  - Idea fundamental de los documentos: La auténtica promoción humana supone una evangelización; y una auténtica evangelización supone una Promoción humana (salvación integral).
  - La caridad sola no basta
  
- b) Mensaje a los pueblos de America Latina (pg.31-37).
- c) Introducción a las conclusiones (pg.41-44).
- d) Conclusiones sobre la justicia (pg. 51-61)
- e) Conclusiones sobre la paz (pg. 65-76)
- f) Nuestros deberes en Latinoamérica como Sacerdotes (pg.167-178)
- g) Nuestros deberes en Latinoamérica como Religiosos (pg. 181-190)



**3) La opción de la Iglesia latinoamericana en la década del 70**

- a) Entre la revolución y el desarrollo
- b) Qué pretende la llamada “teología de la Liberación”
- c) Conclusiones: Homo res sacra



## NOTAS

- (1). H. DE LUBAC: *Meditación sobre la Iglesia*. Desclée de Brw, Bilbao 1958, pg.17
- (2). E. GILSON: *La sájese et le temps*, en *Lumière et Vie* (1951) 79-80.
- (3). Cfr. M. VILLAIN: *Introducción al Ecumenismo*. Desclée de Brw., Bilbao 1962, pg.330
- (4). Cfr. G. THILS: *Orientaciones actuales de la Teología*. Ed. Troquel, Buenos Aires 1959, pgs. 101 y ss.; LE GUILLOU: *Las tendencias eclesiológicas en la Iglesia Católica*, en "Naturaleza salvífica de la Iglesia". Ed. Estela, Barcelona 1965, pgs. 55-61; E. VILANOVA: *las vías históricas de la autorreflexión de la Iglesia*, en "Comentario eclesial a la Ecclesiam Suam". Ed. Mensajero, Bilbao 1965, pgs. 107-127; J. HAMER: *La Iglesia es una comunión*. Ed. Estela, Barcelona 1965, pg. 11y ss.
- (5). H. DE LUBAC, en la presentación que hace "La Iglesia del Vaticano II". *Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*. Juan Flors, Barcelona 1966, Vol. I pgs. XXX y XXXIV.
- (6). G. PHILIPS: *L' Eglise et son Mystère au deuxième Concile du Vatican*. Desclée et &. Paris 1967, Vol. I, pg.5.



---

## BIBLIOGRAFÍA

- ALCALA GALVE, A: la Iglesia, Misterio y Misión, BAC, n 226, Madrid 1963.
- ALFARO, J: Hacia una teología del progreso humano. Barcelona, Herder 1969
- BANDERA, A: La Iglesia misterio de Comunión. En el corazón del Vaticano II, Salamanca, San Esteban, 1965
- CERFAUX, L: La Iglesia en San Pablo. Desclée de Brw., 1963
- DUFOUR; L: Vocabulario de teología bíblica. Herder 1965...
- FLORISTAN, C: La Parroquia comunidad eucarística. Ed. Marova, Madrid 1964
- FLORISTAN- USEROS: Teología de la acción pastoral. BAC, n. 275, Madrid 1968
- CONGAR, Y: L' Eglise de Saint Augustin a l' époque moderne. Ed. Du Cerf, 1970
- COX, H: La ciudad secular. Ed. Península, Barcelona 1968
- GUARDINI, R: Sentido de la Iglesia. Ed. Dinor, San Sebastián 1960
- HAMER, J: La Iglesia es una comunión. Ed. Estela, Barcelona 1965
- HORTELANO, A: La Iglesia del futuro. Ed. Sígueme, Salamanca 1970
- HOUTART- E. PIN: Los cristianos en la Revolución de América Latina. Ed. Guadalupe, Buenos Aires 1966.
- HOUTART- VETERANO: Hacia una teología del desarrollo latinoamericano. B. Aires, 1967
- KUNG, H: La Iglesia, Ed. Herder 1969
- LARRABE, J: Las nuevas parroquias. Doctrina conciliar de la Iglesia. Ed. Studium/69
- LUBAC, H: Catolicismo, Aspectos sociales del dogma. Ed. Estela, Barcelona 1963
- LUBAC, H: Meditación sobre la Iglesia. Desclée de Brw., Bilbao 1964
- LOCHET, L: Hijos de la Iglesia. El laborioso crecer de nuestra fe en la Iglesia. Ed. Nova Terra, Barcelona 1962
- NICOLAU, M: Teología del signo sacramental, BAC, 1969 (Col. Historia Salutis).
- PHILIPS, G: La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II, 2 Vols., Edit. Herder 1968-1969
- SEMMELOTH, O: La Iglesia como sacramento original. Ed. Dinor 1963
- SCHNACKENBURG, R: La Iglesia en el Nuevo Testamento. Ed. Taurus, Madrid 1965
- SCHILLEBEECKX, E: Cristo, sacramento del encuentro con Dios. Ed. Dinor, 1965...
- SCHILLEBEECKX, E: La Iglesia de Cristo y el hombre moderno según el Vaticano II, Edit. Fax, Madrid 1969
- USEROS, M: La Iglesia, novedad contemporánea. Iniciación a la Eclesiología del Vaticano II. Ed. Mensajero, Bilbao 1967
- VARIOS: Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia. BAC, n. 253, Madrid 1966
- VARIOS. Comentarios a la Constitución Gaudium et Spes, BACn.276, Madrid 1968

## **LA CIUDAD SECULAR<sup>13</sup>** **(Lectura crítica del texto de Harvey Cox)**

### **Secularización:**

**E**s la liberación del hombre, “primero del control religioso y después del metafísico sobre su razón y su lenguaje”.

Es un movimiento esencialmente liberador; por él, descubre el hombre que el mundo ha sido dejado totalmente en sus manos. (pp. 23, 24, 42...)

El escenario de la secularidad es la ciudad urbanizada o tecnopolis, cuya forma de vida es la anonimidad y movilidad.

### **El hombre secular:**

Para deshacerse del control religioso y encontrarse a sí mismo se vale

- 1- del desencantamiento de la naturaleza
- 2- de la desacralización de la política
- 3- de la desconsagración de los valores.

---

13 Este texto es un análisis que hizo Jorge Iván Castaño Rubio del libro titulado “La Ciudad Secular” de Harvey Cox; obra que, si bien no estaba prohibida si fue restringida su lectura al interior de la Iglesia Católica dado que fue muy polémica en su momento, tanto por venir de un teólogo protestante como por sus reflexiones sobre la dimensión política de la iglesia. Cuando Jorge Iván estuvo de docente en el Teologado de Salamanca España, le aceptó a sus estudiantes que se incluyera dicha obra en la bibliografía del curso, con lo cual dio una muestra de su apertura intelectual a los debates teológicos sobre el quehacer de la Iglesia, pero siempre dentro de su fidelidad al magisterio, pues según sus palabras se guiaba por el principio Agustiniano según el cual “en cosas de Teología en lo discutible libertad, pero en la fé no hay libertad, por ello debe haber unidad, pero en todo caridad”.

Se caracteriza el hombre secular: por su pragmatismo y su profanidad.

**A) Pragmatismo: pp. 85 ss.**

Es el aire del hombre preocupado por “asuntos prácticos materiales”. Su única preocupación es: “¿funcionará?”. Le trae sin cuidado el misterio, la cuestión fronteriza, el problema último.

Para él el mundo: no es un sistema metafísico unificado, es una serie de problemas y proyectos.

**B) Profanidad: pp. 92 ss.**

Es el horizonte totalmente terrestre del hombre. El hombre profano concibe todo en términos del mismo mundo. Desaparece toda realidad supramundana que defina su vida. Profano es “de este mundo”. Profano igual a “fuera del templo”.

**¿El hombre secular es “religioso”?**

Desde luego que no, entendiendo por religión la necesidad de invocar a Dios en sus apuros. El hombre secular, o ya superó los apuros o los acepta deliberadamente, pero en ningún caso invoca a Dios. (Este es el “a priori religioso” de Bonhoeffer que Cox niega con él).

Pero el hombre secular, ¿es constitutivamente religioso, está “religado” con Dios? La respuesta de Cox no la vamos a deducir de que sostenga o niegue que el hombre tiene preocupaciones últimas, existenciales o religiosas que denotarían su fondo eterno. Sería desenfocar el pensamiento de Cox, como ha hecho algún comentarista. Vamos a la raíz.

Cox repite por activa y por pasiva que todo lo que es o tiene el hombre le viene de Dios. Él le proporciona la libertad y responsabilidad y Él mismo le promueve históricamente. El siguiente texto de Cox viene justo para probar la dependencia original y final del hombre respecto de Dios.

“¿Es esta responsabilidad algo que el hombre ha conjurado por sí mismo o es algo que le ha sido dado?.. La respuesta bíblica, naturalmente, es que dicha responsabilidad le ha sido dada... Dios no es solamente una forma distinta de hablar sobre el hombre, y el hombre sólo puede ser realmente “responsabil” cuando él responde. Uno debe ser responsable de algo ante alguien.

El hombre para ser libre y responsable, lo que significa ser hombre, debe responder a aquello que no es el hombre...” p. 281

Respecto al punto aludido de si las preguntas religiosas “son inherentes a la misma estructura de la existencia del hombre”, Cox responde que no. Que sociológicamente no es cierto y que proviene de una determinada cultura o concepción del mundo (102).

Pero de esto no podemos concluir que el hombre secular niegue la trascendencia y su religación con Dios. El mismo Cox dice: “Dios nos encuentra como trascendente en aquellos aspectos de nuestra experiencia que nunca pueden ser transmutados a extensiones de nosotros mismo” (284).

La experiencia de Dios del hombre secular y el ámbito de su encuentro se da en este mundo de abajo: cambio social y vida ordinaria. A Dios se le encuentra en el otro, en el usted. Sugiere Cox que el hombre no debe ser fascinado por Dios mismo: “el Jesús de Nazaret la búsqueda religiosa queda concluida para siempre, y el hombre es liberado para servir y amar a su prójimo” (288). Dios está más interesado en la justicia que en las aspiraciones religiosa y su búsqueda fatigosa: “Dios quiere que el hombre esté interesado no en él, sino en su prójimo”.

La religión de Cox se realizará en la horizontalidad. La experiencia de lo trascendente, de la religación a Dios no se da en vertical. No hay experiencia de la trascendencia vertical.

“Si los cristianos llevan el nombre de Aquel que fue verdaderamente hombre porque estuvo totalmente entregado a “el otro”, y si en El conocemos quién es Dios y cuál es su destino en la vida humana...” (22) “No puede haber relación alguna con Dios que no incluya una relación con el hombre” (282).

Por esta razón, el tema de la oración está ausente en el libro de Cox

### **Cox es un defensor del hombre**

Cox quiere la era secular, donde “los hombres son llamados dignidad y responsabilidad, donde la derrota y la retirada cedan paso a la liberación y a la acción responsable”.

La secularización sería el proceso para alcanzar la madurez y responsabilidad, Este es el hombre secular.

Aparece la nueva era allí donde aparece la libertad (165), como derecho inalienable y como riesgo. El riesgo de usar disciplinadamente de ella (649), de saber que la responsabilidad le ha sido dada y tiene que responder al donante", (27) sino cuando se haga responsable.

### **Cox no defiende la muerte de Dios**

No puede defenderla porque la libertad y dignidad del hombre tienen su origen en la creación por Dios. Y todo el proceso de la liberación del control religioso está exigido y realizado por Dios en la Biblia.

Claramente dice Cox que el riesgo de la responsabilidad está en "dar respuesta a Dios" de los valores que El ha dado al hombre (281).

### **La era de la ciudad secular será "una era de ninguna religión en absoluto"**

El hombre se desligará de valores, normas, explicaciones de la vida un tanto míticas. Abandonará la idea de un Dios presente en la debilidad, la necesidad y la miseria; a quien dedica momentos de su vida para que solucione su caso. La ciencia forzará el colapso de la religión, concebida en estos términos.

Por este camino hay que encontrar el concepto de religión de Cox. El se apoya en Bonhoeffer. La religión para ambos sería el tapa-agujeros de nuestras necesidades y cuestiones insolubles. La religión sería el ámbito de la no-libertad, de la tendencia a lo intemporal y no-espacial, de no-madurez y no-autonomía del hombre en el mundo. "La religión...ha servido como ese vínculo que ha mantenido al hombre en esclavitud..." (174) La religión como el escapismo del mundo y de la responsabilidad, como una estructura alienante.

La época secular que trae al hombre libertad, responsabilidad, dominio sobre el mundo y toma de conciencia de su poder creador, tiene que aborrecer forzosamente esa "religión" y abandonar ese Dios "religioso".

Si esta visión de Cox es irreprochable, también lo es que es una visión de la religión muy parcial. Se puede dar la religión no-alienante de quien busca algo -más allá

de este mundo- sin perder su dedicación por este. Esta religión también el Dios bíblico la quiere.

### **El mundo será “la ciudad del hombre” sin Dios:**

Sin el Dios de la indigencia, del temor y de la búsqueda y súplica religiosa. Será el Dios de la madurez y responsabilidad del hombre. El hombre “libre y responsable” será el protagonista de la historia.

Dios hace al hombre autónomo con una libertad, responsabilidad y potencia creativa extraordinaria. Poder creador sobre todo en los valores y en la ética. Dios, por tanto, no tiene influencia alguna directa en la ciudad secular.

Con todo, allí donde se facilite la libertad y responsabilidad del hombre, allí está Dios. Este “Dios oculto” no exigirá religión alguna; y este “Dios liberador” hará la secularidad del hombre.

LA REVELACIÓN: “El canon y la tradición funciona, no como fuentes de la revelación, sino como precedentes por los cuales acontecimientos históricos presentes pueden ser explicados como posibles lugares de la acción de Dios” (170). Es decir, el cristianismo de la ciudad secular sin religión alguna usaría de ella como ejemplo aprovechable al hoy histórico político.

Función de la Iglesia en la ciudad secular:

Es peregrinar la liberación del hombre.

Es desfatalizar la historia.

Es descubrir y señalar con el dedo dónde Dios está actuando y dónde se está llevando a cabo esa realidad: cambio social y político.

Con su función kerigmática, diáconica y koinoníaca, será la “vanguardia de Dios”: participará en la acción de Dios en el mundo: la liberación del hombre para su libertad y responsabilidad.

Junto a esta labor tiene la tarea de la exorcización. Tarea de gran actualidad en una era de neuróticos. Los demonios de hoy son: “las fuerzas subpersonales y las influencias suprapersonales”. Hay que librar al individuo de las “fantasías” fruto



de la represión o proyección, “obsesiones ilusorias” que aplastan al individuo. Hay que librar a la sociedad del legalismo, de la presión social, de la costumbre, de la esclavitud al pasado, de los mitos del trabajo y del sexo.

Todo lo que se opone a la madurez del hombre es labor del exorcismo de la Iglesia.

La Iglesia así concebida es una Iglesia funcional, práctica, de resultados inmediatos. Antes de hacer una teología de la Iglesia habría que hacer una “teología del cambio social”. Dios está actuante en el cambio social y la Iglesia debe descubrir y sumarse a esa acción de Dios. La teología de la ciudad secular sería una teología comprometida con el mundo, una teología política.

La semblanza de la Iglesia de la ciudad secular es uno de los aciertos rotundos de Cox:

- a) Es la “Iglesia vanguardia de Dios”  
Es un “pueblo en marcha” (148)  
Es una entidad peregrinante, no una institución. Es una comunidad vial, de la fe (167).
- b) Es una Iglesia comprometida con la historia:  
Su acción será una acción política.  
El rastro de Dios lo sigue en el cambio social.
- c) Hay que zarandear a esta comunidad peregrinante para que:
  - Salga del estatismo y conservatismo
  - No esté atrasada y aislada (253)Hay que deshacerla de su mala organización, que tiene un riesgo continuo de afincamiento.  
Hay que desarrollar su semilla de universalidad:
  - Liberarla del occidentalismo
  - Acelerar su labor secularizadora (los cristianos agentes de la secularidad) (110 ss.)
- d) La principal cualidad que necesita es la ductilidad (127). Esta Iglesia dócil acoplaría la ciudad secular al Reino de Dios buscando un ensamblaje perfecto.
- e) Liberarse de toda servidumbre monetaria, cultural y política (257).

Esta semblanza de la Iglesia sostenida por la presencia sacramental de Cristo respondería a la “Iglesia del mundo actual” que pide el Concilio. Pero este es el gran fallo de Cox, contiguo a su gran intuición:

La Iglesia no es sacramento de Jesucristo.

La Iglesia no es sacramento universal de salvación.

La Iglesia no es la presencia y el signo de la acción salvadora de Dios en el mundo  
La Iglesia de Cox está desprovista de toda sacramentalidad: “No tiene ningún plan para reconstruir el mundo”. (149)

“...no hay ninguna réplica específicamente cristiana” (156)

“Pues la Iglesia no tiene ningún poder de curar las heridas” (159)

“La Iglesia nunca es creadora de reconciliación”. Es el agente. “Demuestra y proclama algo que está ocurriendo independientemente de ella, pero que al mismo tiempo le da su razón de ser”. La Iglesia no tiene otro objeto que hacer saber. “Es el socio de Dios al proclamar y encarnar la reconciliación que El está realizando” (249).

Tenemos que justificar esta disociación entre el ser y el obrar de la Iglesia de Cox. Su fallo teológico no empaña su perspectiva sociológica. El es un sociólogo de la Iglesia, no un teólogo. El pone énfasis al hablar de la configuración de la Iglesia de cara al mundo. Se calla –como sociólogo- la entidad que Cristo le dio, o tal vez la ignora –como cristiano baptista-.



---

# TENDENCIAS ECLESIOLOGICAS ACTUALES EN AMÉRICA LATINA

## Una aproximación informativa<sup>14</sup>

### I. ASPECTOS INTRODUCTORIOS

#### 1. Sentido y límite de este informe

##### a) Complejidad del tema:

- El tiempo y los medios que disponemos son totalmente insuficientes para desarrollar el tema con la serenidad requerida.
- Por otra parte, los fenómenos eclesiales que actualmente se están gestando en América Latina exigen indiscutiblemente cierta distancia crítica, lo cual es prácticamente difícil para quienes de una manera directa o indirecta somos protagonistas en tales acontecimientos.
- Sólo se trata, pues, de compartir en fraterna inquietud, un momento crítico de la Iglesia que está en el tercer mundo de América Latina.

##### b) *La MCH ante los retos de la Iglesia hoy:*

- Nuestra misión carece absolutamente de sentido fuera de la misión de la Iglesia.
- La misión de la Iglesia (=evangelizar) ha tenido a lo largo de la historia sus peculiares desafíos.
- A nosotros nos toca asumir hoy las preocupaciones y retos que la Iglesia se plantea actualmente, desde la misión única que la mantiene y justifica en la historia: su misión evangelizadora.

---

14 Jorge Iván Castaño Rubio. Presentado en Roma en octubre de 1981.

## **2. Las grandes corrientes de la eclesiología posconciliar (1)**

“La nueva eclesiología es fruto de una nueva conciencia eclesial, de aquella percepción que la Iglesia tiene:

- Sobre sus orígenes fundacionales
- Sobre su trayectoria en el tiempo
- Sobre su sentido para la existencia
- Y sobre su tarea específica en el concierto de cosmovisiones teóricas y de ideologías prácticas.

Pero a la vez que es fruto, es causa de una nueva conciencia eclesial, porque entre conciencia previa y eclesiología resultantes se da un proceso permanente de retroalimentación (feedback) por el cual la eclesiología nueva modifica, enriqueciendo o cuestionando, la propia conciencia eclesial de la que había nacido” (pg. 81).

- a) La Iglesia que retorna a sus orígenes (LG, DV,...)
- b) La Iglesia que dialoga con el mundo (GS, UR, ES,...)
- c) La Iglesia que se encarna en la historia concreta de los hombres (GS, MM, PI, PP, OA, EN, RH, LE, ...)

## **3. Consecuencias: tres preocupaciones básicas**

### ***a) La preocupación bíblico – cristológica:***

El origen confiere originalidad y, con precedencia, establece la norma y autoridad respecto de posibles determinaciones históricas posteriores. La Iglesia de Jesús y la Iglesia de los Apóstoles son espejo y tribunal de todas las conformaciones, estructuras y personas subsiguientes.

Pero si la Biblia es el documento-testimonio de los orígenes y de la palabra tanto del Jesús histórico como de la primera comprensión apostólica, ella se convierte en el punto de referencia legítimo y obligado en orden a saber qué es y para qué fue fundada la Iglesia. La hermenéutica bíblica se convierte así en la clave de la nueva eclesiología.

**b) *La preocupación ecuménico-dialógica:***

Se requiere renovar la estructura eclesial católica haciendo entrar también en ella en juego las opciones e interpretaciones que otras iglesias y comunidades religiosas han dado a lo largo de la historia. La actitud ante ellas ya no es, por supuesto, de refutar, sino ante todo de comprender. Más aún, se debe sospechar incluso qué ausencias, supervaloraciones o distorsiones católicas han sido o continúan siendo el fundamento o la ocasión para que tales comunidades existan separadas. Algunos se preguntan también si no habrá valores allí que no sólo han de ser integrados en el universo católico, sino incluso pasar a ser fundamento de nuevas conformaciones eclesiales que suplantén a las católicas vigentes hasta ahora...

**c) *La preocupación histórico política:***

Se trata de definir la Iglesia desde sus funciones históricas, y en la determinación de éstas mediante un análisis de las realidades del mundo y de las expectativas que se proyectan sobre la misma Iglesia...

Pero cuando la Iglesia entra de hecho en contacto con situaciones reales, comienza a sospechar que el Concilio vivió un ingenuo optimismo cuando hablaba del mundo y de relación con el Evangelio. Cuando la Iglesia está de verdad en medio de este mundo de nuestro tiempo, constata que las dificultades para oír y acoger el Evangelio no sólo radican en las instituciones o métodos de la propia Iglesia, sino en algo mucho más radical.

El Concilio habló del mundo en general, siempre describiéndolo con una macrofenomenología inocua, y no con un análisis realista de los factores de poder, de las situaciones de violencia, de las instancias que generan perpetuamente injusticia. Ese mundo manso y bueno, deseoso que se le anuncie el Evangelio, ese mundo no existe. El mundo real vive bajo el pecado individual e institucional, no busca el Evangelio, tiene una dinámica férrea, no tolera consejos, y menos todavía correcciones de su concurso interno, que es un curso de intereses y de fuerzas opuestas entre sí. Esta es una constatación decisiva: los hombres no pueden oír el Evangelio porque están enclavados en estructuras de producción, convivencia o pensamiento que tienen su lógica propia, y no es propiamente la lógica del amor, lógica que no se deja vencer por las proclamaciones verbales del Evangelio, sino frente a la cual sólo vale la acción, la praxis histórica...

Ahora bien, desde el reconocimiento humilde y lúcido de tales situaciones históricas, en las que la Iglesia es sujeto pasivo unas veces y activo otras, desde la confrontación en la acción y desde el diálogo honesto con quienes quieren superar tales situaciones, - y para ello hacen programas ideológicos y proyectos políticos- es donde se ha intentado sobre todo “forjar” una nueva Iglesia. Una vez nacida esa Iglesia nueva, surgiría una nueva eclesiología. Esta referencia explícita a los movimientos teológicos y proyectos histórico-políticos, a la luz de los cuales se quiere repensar la misión de la Iglesia en A.L., es la que va a representarse en los apartados siguientes.

## **II. PRESUPUESTOS INMEDIATOS DE LA ECLESIOLOGIA AQUÍ PLANTEADA**

### **1. Desde qué realidad se parte:**

#### ***a) El punto de partida de la Teología de la Liberación (2)***

- “El Concilio Vaticano II ha recordado a la Iglesia la obligación permanente de “escrutar los signos de los tiempos y de interpretarlos a la luz del Evangelio”. La puesta en práctica de esta recomendación ha constituido el objeto de una insistencia particular en los documentos publicados por la Segunda Conferencia General del Episcopado de A.L., celebrada en 1968, en Medellín (Colombia); La Iglesia oye el grito de los pobres y se hace intérprete de su angustia” (...)
- “Es necesario tener en cuenta estas circunstancias para comprender los numerosos ensayos teológicos publicados en estos últimos años sobre estas cuestiones. Si revisten un carácter científico, no son, por ello, en primer lugar, como los frutos de una investigación teórica; no se presentan, ante todo, como una teología “escrita”. Ellos quieren permanecer en contacto estrecho con la vida cotidiana de las poblaciones víctimas de la miseria y con la tarea que la Iglesia debe llevar a cabo en esta coyuntura”,
- “Los dos momentos, el de una experiencia espiritual de carácter fundamental y el del pensamiento teológico y científico, son complementarios y constituyen una unidad viviente. Es necesario, por lo tanto, no confundirlos. No se tiene, pues, el derecho de oponerse con una crítica negativa a los diferentes sistemas teológicos de los que se trata si no se presta atención al clamor de los pobres y si no se busca una forma mejor de responder al mismo. Pero, por

otra parte, hay razones para preguntarse si los proyectos teológicos que gozan de un mayor favor actual, tal y como realmente se presentan, abren el único camino que conduce a encontrar, de la forma más apropiada, el deseo de un mundo más humano y más fraternal”.

- “Los ensayos teológicos de los que ya hemos hablado parten de las condiciones de opresión en que se encuentran los hombres sometidos a otros en materia económica, social y política, y que aspiran a la libertad. No se toma esta situación de la historia humana como un destino imposible de cambiar; se la comprende como un proceso “creador” que debe conducir a mayor libertad en todos los campos de la existencia y finalmente, hacer que surja el “hombre nuevo””.
- “Este criterio, que está en el origen de tales ensayos teológicos, les confiere también su forma particular, nueva en cierta manera. Dios revela su misterio a través de los mismos acontecimientos; cuanto más penetra el cristiano las situaciones concretas y su evolución histórica, mejor responde a la palabra de Dios. De este modo se capta mejor la unidad profunda que une la historia divina de la salvación realizada por Jesucristo a los esfuerzos desplegados a favor del bien de los hombres y de sus derechos. Sin que se identifiquen pura y simplemente la historia profana y la historia de la salvación, se conciben, sin embargo, sus relaciones mutuas en términos de unidad. No es correcto acentuar la diferencia que distingue a una de otra en el sentido de una especie de dualismo en el cual la historia humana y la salvación se considerarían indiferentes la una de la otra.

Por el contrario, la actividad humana adquiere un valor nuevo, propiamente teológico, en la historia, en cuanto que constituye una sociedad más humana. El advenimiento de una sociedad justa es, en efecto, concebido como el anticipo del advenimiento del Reino de Dios. A partir de entonces se concibe la fe cristiana, ante todo, como una praxis histórica que cambia y renueva el orden social y político”.

### ***b) El diagnóstico que nos da Puebla:***

- Sobre la situación cultural y religiosa:
  - El hombre latinoamericano es una síntesis de las más diversas culturas y razas (5, 307).
  - Su patrimonio cultural no se ha respetado suficientemente (51-54)

- Se da un “real sustrato católico” en la cultura del hombre latinoamericano (412-413), pero... también se da incoherencia entre la cultura cristiana y las condiciones infrahumanas en que viven muchos creyentes (436-437, 173).
- Sobre la situación social y la política:
  - América Latina se encuentra entre dos tendencias contradictorias (1207-1208), lo que origina un gran conflicto (1209) y contradicción (1257, 27-31, 41-50).
  - Esta situación conflictiva se agrava cada día más (87-90, 487, 1259-63, Mensaje a los Pueblos de AL, 2).
  - De esta lamentable situación Puebla toma conciencia destacada (1135-1136), y la posición que ha asumido le ha traído no pocas dificultades (1137-1138).

## **2. Causas de esta situación:**

**a) Juicio sociológico: (Puebla 30, 507-510, 542-544)**

**b) Juicio teológico: (Puebla 28, 40, 70, 73, 186, 1159).**

- “Vemos, a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan del Creador y al honor que se le debe. En esta angustia y dolor, la Iglesia discierne una situación de pecado social, de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos y que tienen la capacidad de cambiar”... (n. 28)
- “Compartimos con nuestro pueblo otras angustias que brotan de la falta de respeto a su dignidad como ser humano, imagen y semejanza del Creador y a sus derechos inalienables como hijos de Dios” (n. 40).
- “Las angustias y frustraciones han sido causadas, si las miramos a la luz de la Fe, por el pecado, que tiene dimensiones personales y sociales muy amplias” (n. 73), originando una situación “antievangélica” (n. 1159), “en flagrante contradicción del plan divino” (n. 186).



### III. ¿TIENE LA IGLESIA, EN ESTE CONTEXTO, UNA MISIÓN ESPECIAL?

#### 1. ¿Cuál Iglesia?

##### a) *La respuesta que da Puebla:*

“La misión de la Iglesia en medio de los conflictos que amenazan al género humano y al continente latinoamericano, frente a los atropellos contra la justicia y la libertad, frente a la injusticia institucionalizada de regímenes que se inspiran en ideologías opuestas y frente a la violencia terrorista, es inmensa y más que nunca necesaria. Para cumplir esta misión, se requiere la acción de la Iglesia toda –pastores, ministros consagrados, religiosos, laicos-, cada cual en su misión propia. Unos y otros, unidos a Cristo en la oración y en la abnegación, se comprometerán, sin odios ni violencias, hasta las últimas consecuencias, en el logro de una sociedad más justa, libre y pacífica, anhelo de los pueblos de América Latina y fruto indispensable de una evangelización liberadora” (n. 562).

##### b) *Otros planteamientos (3)*

- “En nuestro subcontinente se enfrentan dos movimientos históricos antagónicos: por una parte, las organizaciones populares de liberación que crecen día a día en número, cohesión y conciencia de poder. Por otra, las estructuras de dominación que, temerosas, se reorganizan y se hacen más cínicamente visibles y violentas. En este contexto, la Iglesia Latinoamericana que ha hecho una clara opción por los pobres, tanto en Medellín, como en Puebla, no deja de experimentar tensiones al comprometerse realmente con esa opción; tensiones que a veces ponen de manifiesto una división de la Iglesia –de modo desigual- entre las dos tendencias que hemos señalado”.
- “Actualmente se van destacando dos modelos eclesiológicos” (L. Boff) (4)

- Existe “una Iglesia que como poder social y aún político se pone en relación de connivencia con otros poderes sociales y políticos... Es la Iglesia mundana y secular, que se configura según los poderes y los dinamismos de un mundo de
---

- Existe también una “Iglesia que como pueblo de Dios unificado por el Espíritu y hecho cuerpo en la historia se pone directamente al servicio del Reino: una Iglesia seguidora de Jesús. En esta Iglesia hay obispos, tal vez hasta Conferencias episcopales
---

pecado, la que vive de espaldas al pueblo de Dios. Cuando se rechaza a la Iglesia institucional es a esta Iglesia mundana a la que se la rechaza con razón". (I. Ellacuría. Citado por Jon Sobrino en "Resurrección de la verdadera Iglesia", Sal Terrae/81, p. 141).

- "Por un lado hallamos el modelo de una iglesia "gran institución", que tiene su centro sociológico y cultural fuera del mundo de los pobres, en los sectores ricos del país, y en los países ricos del mundo; que valora más la disciplina y busca mayor cohesión funcional; que practica organizadamente la ayuda a los pobres; que tiene poder para negociar con las autoridades político-militares y para ejercer una cierta presión sobre ellas a fin de obtener dulcificaciones en los efectos sociales del régimen; que enseña con autoridad una doctrina y puede hacerse oír por los medios de comunicación social". (R. Muñoz. Citado por Jon Sobrino, en "Resurrección de la verdadera Iglesia", pg. 141).

- "Este modelo de Iglesia tiene su centro sociológico y cultural generalmente en los sectores opulentos de la sociedad, goza del poder social y constituye el interlocutor exclusivo con los poderes de la sociedad". (L. Boff, en "Eclesiología" Sal Terrae/79, pg. 19)

*y Congregaciones Religiosas...Esta Iglesia siempre ha estado viva y ha contribuido y contribuye a la liberación de los más oprimidos". I . Ellacuría y Jon Sobrino: Obra citada, ibíd.)*

- *"Por otra parte hallamos el modelo de una iglesia "red de comunidades" que tiene su centro sociológico y cultural en el mundo de los pobres, en los sectores mayoritarios, que son los pobres del país, y en los países pobres del mundo; que valora más la fraternidad y busca una mayor corresponsabilidad; que vive y promueve la solidaridad en medio del pueblo; que cumple allí una denuncia profética de la injusticia... asumiendo los inevitables riesgos, a fin de alimentar en los pobres la conciencia de su dignidad y la esperanza de un mundo diferente; que, en y desde el mundo de los pobres, busca dar testimonio del evangelio sin contar ordinariamente con más posibilidades de comunicación que el contacto directo de personas y grupos". (R. Muñoz y J. Sobrino, l.c.)*

- *Este modelo de Iglesia "Se centra en la red de comunidades, dentro de sectores populares y de las mayorías pobres, al margen del poder y de los medios de comunicación. viviendo más profundamente las relaciones de fraternidad y de corresponsabilidad". (L. Boff, Obra citada, Lc.)*

## **2. La formulación de una Iglesia alternativa:**

### **a) *La Iglesia que nace del pueblo.***

- “Este es el descubrimiento central, y ésta es también la tarea que debe unificar a todos los cristianos: la edificación de una casa para todos donde se viva la fe y la entrega mutua”.
- “Pero más importante que lo que acabamos de decir es que la Iglesia será pueblo de Dios cuando sea en verdad Iglesia de los pobres, cuando se entienda a sí misma desde y para los oprimidos, y cuando ellos realmente sean los que tomen la palabra y nos digan dónde sopla hoy el Espíritu en América Latina... Esta Iglesia de los pobres es la que se convierte y la que es capaz de convertir a las realizaciones petrificadas, anquilosadas y pecaminosas de otro tipo de ser Iglesia. Esta Iglesia de los pobres es la permanente invitación de Dios a integrarnos en ella, a servirla, a dejarnos de ella antes que a dar”. (5)
- “En la Iglesia de los pobres se da, en primer lugar, una novedad y una ruptura histórica con respecto a otras formas de ser Iglesia. Y en segundo lugar, que en esa novedad re-surge una Iglesia que, de no hacerse Iglesia de los pobres, está seriamente amenazada con el aniquilamiento, la irrelevancia e incluso la traición a su razón de ser, que no es otra cosa que la de proseguir la misión de Jesús... Lo que pretendemos en este trabajo es, entonces, analizar teológicamente el significado de la Iglesia de los pobres y mostrar no sólo que es verdadera Iglesia, sino que en ella se dan hoy históricamente los rasgos de la verdadera Iglesia, mejor que en otras formas de ser Iglesia, y por ello significa una resurrección de la Iglesia”. (6)
- “El Evangelio leído desde el pobre, desde las clases explotadas, desde la militancia en sus luchas por la liberación, convoca a una Iglesia Popular. Una Iglesia que nace del pueblo, de un pueblo que arranca el Evangelio de los grandes de este mundo, que impide su utilización como elemento justificador de una situación contraria a la voluntad de Dios Libertador... Comprendemos mejor que estamos llamados a construir la Iglesia desde abajo, desde el pobre, desde las clases explotadas, las razas marginadas, las culturas despreciadas. Esto es lo que llamamos el proyecto de una Iglesia Popular”. (7)

**b) El nuevo protagonismo de las Comunidades Eclesiales de base (CEB).**

- “Supondría una comprensión simplista y desprovista de perceptibilidad del sentido histórico, concebir a las comunidades de base como algo ocasional y pasajero. Ellas representan una respuesta específica a una coyuntura histórica vigente. Teológicamente significa una nueva experiencia eclesiológica, un renacer de la misma Iglesia, y por consiguiente una acción del Espíritu en el horizonte de las urgencias de nuestro tiempo... Desde esta perspectiva las comunidades de base deberían ser contempladas, acogidas y acompañadas con todo el respeto que se debe a los acontecimientos salvíficos”.
- Al promover las CEB, “no se trata de expansión del sistema eclesiástico vigente, asentado sobre el eje sacramental y clerical, sino de la emergencia de una forma distinta de ser Iglesia, basada sobre el eje de la Palabra y del seglar. Es previsible que de este movimiento que se está adueñando de la Iglesia universal surja un nuevo tipo de presencia institucional del cristiano en el mundo”.
- “Cualquier fenómeno nuevo crea su lenguaje e instauro sus categorías propias en orden a su autoexpresión. Del mismo modo las comunidades de base están dando origen a una nueva eclesiológica y formulando conceptos nuevos en teología. Todo es aún incipiente, está en proceso, no constituye una realidad acabada. Pero al pastor y al teólogo se les puede hacer una advertencia: que respeten el camino recién emprendido, que no quieran encuadrar inmediatamente el fenómeno en categorías teológico-pastorales en otros contextos..., que se pongan en la actitud de quien desea ver, comprender y aprender”.
- “Se trata de una verdadera eclesiogénesis... Analíticamente es importante captar bien la novedad: estas comunidades significan una ruptura con el monopolio del poder social y religioso y la inauguración de un nuevo proceso religioso y social de estructuración de la Iglesia y de la sociedad”. (8)

**c) Evaluación de las CEB:**

- “Considerando todos estos años el trabajo de las CEB, podemos concluir que ellas son un “acontecimiento” significativo en nuestra Iglesia, y en la realidad global del continente, que concentran diversos intereses y abren

considerables posibilidades a la pastoral. La CEB, no es para nosotros en AL., un hecho aislado, desgarrado del proceso pastoral que se está desarrollando en las últimas décadas. Por el contrario, es en cierto modo, un índice de nuestro caminar teológico-pastoral y una expresión de nuestras prioridades pastorales. Por eso la teología que se hace desde AL pretende ser “una palabra coherente con la práctica”. Esta práctica es el surgimiento, por toda AL, con tremendo impacto, de millares de CEB, que “son expresión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo; en ellas se expresa, valora y purifica su religiosidad y se le da posibilidad concreta de participar en la tarea eclesial y en el compromiso de transformar el mundo” (Puebla, 643)”.

- “En efecto, la CEB nace y se desarrolla en una Iglesia que busca, toda ella, renovarse, traducir en la vida el Vaticano II, responder a los desafíos históricos que se viven intensamente en nuestras naciones. Una Iglesia que se evalúa, que cambia sus instrumentales e instituciones superadas, en una Iglesia que se rejuvenece desde Cristo y su Espíritu, desde el sentido íntimo de su ser y misión, re-interpretados a partir de la sensibilidad de la base, desde su red celular, desde su raigambre aferrado a la vida”.
- “Precisamente por reasumir las raíces y ser una penetración celular, movilizadora del pueblo cristiano, la CEB es un camino sumamente importante en orden a confirmar o cuestionar y cambiar los modelos de sociedad existentes, desde las raíces, retomando elementos básicos de la realización de la persona humana como individuo, como grupo, como sociedad política; ella indica elementos nuevos para una alternativa de sociedad. Por eso, la multiplicación de núcleos básicos bien definidos, con contenido específico y dinamismo propio, es una “estrategia” que interesa a cualquier organización, partido, ideología o grupo operacional que tienen visiones de conjunto... Por esas razones, lo más normal es que cuando la Iglesia se lanza en el proceso de CEB, no faltan, por parte de grupos y organizaciones diversas, intentos de manipularlas e ideologizarlas y así capitalizar su tarea a favor de proyectos e interés políticos, económicos, culturales, etc.”. (9)

#### **IV. ¿QUÉ RETOS NOS DEJAN ESTOS PLANTEAMIENTOS ECLESIOLÓGICOS?**

##### **1. Referente a nuestra comprensión actual de la Iglesia**

- a) Elementos negativos

- b) Elementos positivos
- c) La Eclesiología de MCH, 87-122

**2. Referente a nuestra vocación-misión en la Iglesia**

- a) Nuestra misión hoy en la Iglesia de hoy (MCH, 124-125)
- b) Conciencia de nuestra responsabilidad carismática en la Iglesia (MR. 11-12, 19, 27-f).



---

## NOTAS

- (1) Para todos estos planteamientos iniciales, cf. Olegario González de Cardenal: "Reflexiones ante la nueva situación eclesiológica", en Comisión Teológica Internacional, BAC, Madrid 1978, 81-161.
- (2) Cf. Declaración final de la Comisión Teológica Internacional: "Promoción Humana y Salvación Cristiana", en TEOLOGIA DE LA LIBERACION, BAC, 1978, pp. 184-187.
- (3) (CLAR: "Misión de la Vida Religiosa en la Iglesia Particular de América Latina. ", Santiago de Chile, octubre de 1980).
- (4) Para todo este paralelismo eclesiológico... véase también: CLAR, n° 33: "Pueblo de Dios y Comunidad Liberadora. Perspectivas eclesiológicas desde las comunidades religiosas que caminan con el pueblo", Bogotá (77, pg. 95-96).
- (5) Teólogos varios: "Una Buena Noticia: La Iglesia nace en el pueblo. Identidad de la Iglesia en AL.", Indo-American Press Service, 1979, pp. 30-31.
- (6) Jon Sobrino: "Resurrección de la verdadera Iglesia. Los Pobres, lugar teológico de la eclesiología", Sal Terrae / 81, pp. 100-101.
- (7) Gustavo Gutiérrez: "Revelación y anuncio de Dios en la historia", en Pastoral Popular, 146 (1976) pp. 41-42. Para ampliar más la información sobre las realizaciones históricas de este "proyecto" eclesiológico, véase: UNA IGLESIA QUE NACE DEL PUEBLO, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1979, pp. 523.
- (8) Leonardo BOFF: Eclesiogénesis. Las Comunidades de base reinventan la Iglesia. Sal Terrae /, pp. 9-11, 62).
- (9) J. MARINS: Comunidad Eclesial de Base y Puebla: Lo que fue asumido y el proceso que sigue, en "Colección Puebla, n° 6.2, pg. 69-70".





---

## **1.4. TEOLOGÍA DE LA VIDA RELIGIOSA**



---

**P**ara Jorge Iván la Vida Religiosa no es un tema para ser pensado desde la Teología, sino que es el lugar desde el cual él hace Teología, pues su ángulo de análisis es desde el interior de la propia vida religiosa, dada su experiencia personal como religioso claretiano.

Encontramos en su continuo trabajo de actualización cuatro documentos que indican cómo en cada momento de la historia de la Iglesia contemporánea, ya fuera desde el Concilio Vaticano II o desde las Asambleas del Episcopado Latinoamericano que le subsiguieron, ha estado atento a dejarse interpelar por sus orientaciones.

La Teología sobre la Vida Religiosa parte en Jorge Iván de un análisis del Ministerio de los Hermanos Claretianos. Inspirado en el Concilio Vaticano II y en la encíclica “Evangelii Nuntiandi”, hace un recorrido histórico por la riqueza de los Carismas, Servicios y Ministerios dentro de la Iglesia, los cuales se fueron acumulando en el clero por el proceso de sacerdotalización de los mismos, con lo cual el laicado quedó como objeto de los servicios que presta la institución, y, en pocos casos como “colaborador de la labor sacerdotal”.

La renovación del Concilio impulsa a mirar la Iglesia en perspectiva de “Pueblo de Dios”, desde la cual se renueva el valor del ministerio en toda la comunidad eclesial, dentro de lo cual los hermanos en la vida religiosa claretiana han de adquirir una subjetividad propia.

En ese primer texto nuestro autor enfatizará con claridad: “Nosotros debemos entender la presencia del Hermano en nuestro Instituto, como la presencia de un religioso llamado y comprometido, el igual que los sacerdotes, con el servicio

misionero de la Palabra, servicio que en los Hermanos no es jerárquico sino laical, pero tan válido éste como aquél, y tan necesario el uno como el otro para llevar adelante la misión y empresa común del anuncio y construcción del Reino. Este planteamiento encaja perfectamente en las preocupaciones actuales de la Iglesia.”

En los dos siguientes textos se encontrará una identificación de los desafíos que el Documento de Puebla le planteó a la Vida Religiosa en general y a los misioneros Claretianos en particular, allí Jorge Iván se detiene a pensar en el compromiso de los religiosos con la interpretación de los signos de los tiempos, donde emerge el pobre como lugar teológico, así como su vivencia de los conceptos de “Comunión y Participación” en cada iglesia particular, desde la cual ejercer su misión profética y liberadora.

Particularmente resalta para la Comunidad Claretiana tres grandes cuestionamientos o llamadas:

- Llamada a la *fidelidad*: identidad carismática
- Llamada a la *creatividad*: urgencias pastorales
- Llamada a la *comunión y participación*.

En el cuarto texto, titulado “identidad Carismática de la Vida Religiosa”, el autor afronta los dilemas que le surgieron a la Vida Religiosa luego de promulgarse el Concilio Vaticano II, muchos interrogantes salieron a flote, donde la palabra crisis marcó un derrotero en el conjunto de las instituciones de vida consagrada. La mirada hacia las fuentes de los fundadores, la hermenéutica de los signos del presente, en actitud de oración, deberán ser los elementos constitutivos de una auténtica renovación de la Vida Religiosa, pues como lo dirá en el texto de la referencia “es inconcebible que unos religiosos vivan, oren y trabajen juntos, pero desligados de los grandes problemas, angustias y esperanzas de unos hombres concretos, y no vibren ni se integren en la pastoral orgánica que se tiene en su diócesis o Iglesia Particular. Y esto es grave, pues quien no tome en serio una porción concreta del Pueblo de Dios, no tomará tampoco en serio a la Iglesia una, santa, católica y apostólica”.

---

# EL HERMANO CLARETIANO A LA LUZ DE LOS NUEVOS MINISTERIOS ECLESIALES<sup>15</sup>

## INTRODUCCIÓN

**E**l fin de estas páginas es el de buscar pistas de reflexión que nos ayuden a clarificar y reformular un tema muy concreto en la vida de nuestro Instituto: el puesto y misión del Hermano Claretiano hoy en la Iglesia. La intuición inicial de estas reflexiones parte de la teología de los nuevos ministerios laicales, cuya naturaleza e importancia excepcionales han sido puestas de relieve por la reciente Exhortación Apostólica *“Evangelii Nuntiandi”*.

Ahora bien, este planteamiento forma parte de la problemática ministerial de la Iglesia, actualmente en plena discusión teológica. Al mismo tiempo, cobra fuerza cada vez mayor, la preocupación e interés por redescubrir la dimensión “ministerial” de la Vida Religiosa en cuanto tal, entendida ésta como “don o carisma particularísimo del Espíritu, para bien y crecimiento de la Iglesia”.

Según algunos autores, “la llamada a la vida religiosa no se reduciría, pues, a una inspiración ligada solamente al destino personal de aquél que la acoge. Sería también un don explícitamente ordenado al servicio del Cuerpo de Cristo, incluso aún desde una existencia en clausura...En una época en que las Iglesias sienten, cada vez más, la necesidad de superar una visión excesivamente unilateral centrada en los ministerios propiamente jerárquicos, vendría, por consiguiente, muy bien situar nuevamente en su puesto de honor el valor y el papel del ministerio “religioso””. (1)

En el caso de los hermanos, este “ministerio religioso” necesita explicitarse aún más, no sólo porque lo pide nuestro mismo proyecto claretiano de vida, sino también por

---

15 Jorge Iván Castaño Rubio . Medellín, enero de 1977.

la necesidad universalmente sentida de encarnar ministerios más diversificados, conforme a la primera experiencia de las comunidades cristianas. (2)

El carácter de ensayo que llevan estas páginas, y el deseo de una colaboración fraterna en la crítica y corrección de los puntos tratados, puede orientar mejor al lector para que, de manera reposada, afine él también los términos, complete las ideas y amplíe las pistas de reflexión. Vale la pena hacerlo, pues se trata de un tema que afecta de lleno nuestro proyecto de vida y acción en la Iglesia.

## **PRIMERA PARTE**

### **EL PROBLEMA ACTUAL DE LOS MINISTERIOS EN LA IGLESIA**

#### **1. Se trata esencialmente de un problema eclesiológico**

##### ***a) Intentos sociológicos de interpretación***

Algunos estudios quieren reducir el problema ministerial actual a la “crisis de los roles profesionales”. (3) El rol de un individuo, se afirma, no depende solamente de la decisión personal sino también de que haya un grupo que reconozca la necesidad de la función elegida por el individuo, que la sancione sociológicamente y que apruebe las modalidades de su ejercicio. En muchos ambientes contemporáneos, los ministerios eclesiales aparecen hoy como simples roles profesionales, comunes y corrientes, que habría que reestructurar mediante la simple ley de la oferta y la demanda. Su reestructuración obedecería, por consiguiente, a la decisión personal de los ministros y a los postulados de la sociedad en que se actúa (cambios meramente funcionales).

Pero de acuerdo a la mayoría de los autores, el problema de los ministerios en la Iglesia no se resuelve propiamente en el campo sociológico. Se trata de un problema cuya razón última pertenece al orden teológico y pastoral. (4)

##### ***b) Visión retrospectiva***

La eclesiología anterior al Vaticano II definió quizás de manera predominante a la Iglesia como sociedad jerárquica (hier/archía: gobierno de sacerdote). El

esquema resultante de esta visión incompleta fue el de acentuar la realidad ministerial en un solo polo:

Sacerdocio ----- laico

Jerarquía ----- fieles

En este sentido el ministerio ordenado (episcopado, presbiterado y diaconado) era el ministerio por excelencia, el único en quien recaía la responsabilidad del ministerio total de la Iglesia. Pero este esquema aparece ya inaceptable. En realidad el problema se centra en definir la forma en que globalmente la Iglesia lleva a cabo su ministerio o diakonía de salvación en el mundo. (5)

Ante la pregunta, ¿quién es sacramento de la salvación?, Y. Congar en una de sus últimas obras no duda en responder: el sacramento de la salvación es el mismo Pueblo de Dios, congregatio fidelium, la comunidad cristiana en cuanto tal, pastores y fieles, y trae en nota el siguiente texto de K. Rahner: “la Iglesia no es únicamente mediadora de la salvación a través de su sólo ministerio (jerárquico), como podría dar a entender una eclesiología católica estrecha, de tipo clerical. Tampoco es mediadora la Iglesia simplemente gracias a sus “espirituales”, sus “pneumáticos”, como una tendencia espiritualista de la eclesiología oriental, a partir de orígenes, ha pensado. Lo cierto es que cada cual, en el lugar que le corresponde y con su carisma propio (del que nadie puede carecer si está en comunión con Cristo), representa algo personal para el cuerpo de Cristo y “colabora” con Dios”. (6)

### ***c) Aporte del Vaticano II***

A partir de una eclesiología trinitaria y de una vuelta a la teología de los carismas, el tema de los ministerios eclesiales adquiere hoy nueva luz y pide también nuevos planteamientos. Si el Pueblo de Dios como tal puede ser llamado el Sacramento de Salvación para el mundo, “pueblo mesiánico... germen segurísimo de unidad... instrumento de la redención universal”, (7) lo es la medida en que Dios lo ha llenado de su Espíritu, quien reparte entre todos sus dones y carismas, dados para utilidad y servicio común, en una palabra, para la construcción de la Iglesia-Comunión de personas.

Por este motivo se puede pensar que “la Iglesia no se construye en virtud de una comunión vertical, jerárquica, según el modelo piramidal, sino también a través de las aportaciones y los intercambios en cierto sentido horizontales. Esto exige

una eclesiología de comunión, que asuma el cometido de las personas y también el de las Iglesias particulares y comunidades locales... Después de una época excesivamente dominada por unas concepciones jurídico-institucionales, hoy volvemos a la contemplación de los temas concretos, animados, originales, sean individuales o colectivos, a una Iglesia-comunión de personas según el orden que Dios ha querido para la institución, según la vocación y los dones de cada cual, que representan, así mismo, un orden querido por Dios. Esto supone, en profundidad, reconocer a la Iglesia un fundamento y modelo trinitario. Pero lo cierto es que hemos vivido y aún vivimos conforme a una idea monoteísta pretrinitaria de Dios, que se refleja o proclama en una visión monárquico-piramidal de la Iglesia. Todo queda determinado conforme a una línea vertical descendente, con lo que se tiene una base sumisa y más o menos pasiva”. (8)

El mismo Concilio rechaza esta pasividad existente en la mayoría de los creyentes, cuando afirma que “los laicos congregados en el Pueblo de Dios e integrados en el único Cuerpo Cristiano, bajo una sola cabeza, cualesquiera que sean, están llamados, a fuerza de miembros vivos, a contribuir con todas sus fuerzas las recibidas por el beneficio del Creador y las otorgadas por la gracia del Redentor, al crecimiento de la Iglesia y a su continua santificación... los laicos también pueden ser llamados de diversos modos a una colaboración más inmediata con el apostolado de la Jerarquía, al igual que aquéllos hombres y mujeres que ayudaban al apóstol Pablo en la evangelización, trabajando mucho en el Señor”. (9)

Las características del dicho trabajo o servicio comunitario, conforme a las mismas fuentes reveladas, adquieren rasgos multiformes y diversificados en virtud de los dones o carismas innumerables que el Espíritu de Dios suscita en los creyentes para común utilidad eclesial. Los ministerios y carismas, teológicamente hablando, no se pueden disociar ni contraponer. Como observa el Vaticano II, “el mismo Espíritu Santo no sólo santifica y dirige al Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios (se entiende jerárquicos) y le adorna con virtudes, sino que también reparte gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia, según aquéllas palabras: “A cada uno... se le otorgó la manifestación del Espíritu para común utilidad””. (10)

Ahora bien, si la Iglesia es una Comunidad que se construye en el mundo por un gran número de servicios o ministerios, esto significa que el gran binomio actual no es ya el de Sacerdocio y Laicado, sino el de Ministerios y Comunidad. (11)



**d) Ministerios para la Comunión**

La Iglesia es un ministerio de Comunión. Esta expresión parece ser una de las más apropiadas para significar su naturaleza íntima. Comunión que es, primero que todo, trinitaria: con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (12), y que se proyecta luego sacramentalmente, es decir, que acontece tanto en la esfera de lo espiritual e invisible, como en la esfera de lo visible o lo social. (13)

Para la construcción de esta Comunión en el tiempo y en la historia, existen los ministerios, como se dijo antes. Es el Espíritu Santo quien “unifica a la Iglesia en comunión y ministerios”, (14) “produce y urge la caridad entre los fieles unificando el cuerpo por sí y con su virtud y con la conexión interna de los miembros... siendo un solo Espíritu en la Cabeza (Cristo) y en los miembros, de tal modo vivifica todo el cuerpo, lo une y lo mueve, que su oficio pudo ser comparado por los Santos Padres con la función que ejerce el principio de vida o el alma en el cuerpo humano”. (15)

Según San Pablo los carismas del Espíritu se dan para la “edificación del Cuerpo de Cristo”, (16) o sea para la construcción de la Iglesia. Pero la Iglesia se edifica en el mundo y en la historia precisamente como misterio de comunión, es decir como sacramento, “signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”. (17) Por este motivo todos los ministerios o servicios, tanto jerárquicos como no jerárquicos, sólo tienen sentido desde y para la comunión eclesial.

**e) Ministerios y comunidades cristianas**

Un estudio, enumeración y ordenamiento completo de todos los servicios o ministerios eclesiales no podrá nunca hacerse a priori. Los ministerios, en cuanto dones de la comunión, se concretizan de hecho en las comunidades cristianas locales. Por este motivo se debería mejor decir que los ministerios se dan para la Comunidad por el Espíritu que la convoca, vivifica y fecunda incesantemente.

Esta referencia esencial a la Comunidad creyente determina los límites y formas concretas de toda diakonía eclesial. Este papel determinante se entiende perfectamente si aceptamos que “la comunidad cristiana es el espacio en el que la Iglesia deja de ser un proyecto o un esquema abstracto de verdades, de imperativos, de valores y de eficacia para la realización histórica de las personas. El misterio escondido del pueblo de Dios en la tierra se manifiesta en la realidad

concreta de la existencia personal, cuando surge y se desarrolla la comunidad de creyentes. Es ésta el espacio

- Donde la verdad cristiana se hace opción transformadora, conversión, confesión de fe y compromiso,
- Donde los sacramentos se hacen celebración,
- Donde los imperativos evangélicos se hacen testimonio de vida,
- Donde la comunión en Cristo se hace fraternidad y servicio; es la comunidad cristiana el espacio donde realmente la obra de la salvación se hace historia". (18)

Por conclusiones importantes se podría formular ahora, teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto:

- 1<sup>a</sup> No se deben perder de vista las variadas respuestas que se han dado en la historia a las necesidades que experimentaron las comunidades cristianas de otras épocas, en orden a medir nuestro actual grado de conciencia y creatividad ministerial. Este será el tema del siguiente apartado, número dos.
- 2<sup>a</sup> Una programación adecuada para suscitar, sensibilizar y promover los nuevos ministerios eclesiales, no podrá hacerse sin una referencia muy estrecha a las actuales necesidades comunitarias, las necesidades de tantos creyentes que se esfuerzan por vivir hoy la Iglesia como ministerio de comunión, fraternidad y servicio. Estamos convencidos que desde esta perspectiva se podrán encontrar pistas valederas para llegar a una pastoral de los ministerios acertada y eficaz. Este será el tema del apartado número tres.

## **2. Respuestas históricas**

### ***a) Algunos datos generales***

Una ojeada a los principales ensayos exegéticos, consagrados a estudiar los ministerios eclesiales de la era apostólica, puede dejar un tanto perplejo al lector desprevenido. (19) En realidad los autores no se ponen de acuerdo en la catalogación e identificación precisa de cada uno de los múltiples servicios que surgieron en la Iglesia primitiva como respuesta a las necesidades concretas de sus comunidades. Parece, sin embargo, que existe cierta unanimidad sobre los siguientes hechos:

- En la comunidad Cristiana, tal como los escritos más antiguos del Nuevo Testamento lo atestiguan, reinaba la conciencia de la común dignidad que todos habían recibido por igual como gracia, sin que esta conciencia fuera oscurecida por los demás dones, carismas o cargos repartidos de manera diversa entre todos.
- Esta conciencia fundamental de la común dignidad cristiana, se traducía luego en un sentimiento común de la responsabilidad colectiva que a todos afectaba en lo tocante a la marcha y crecimiento de la comunidad, sea en su vida interna, sea en su relación con las demás comunidades, sea en su misión de dar testimonio del Evangelio ante el mundo.
- Esta “responsabilidad comunitaria” era posible por los múltiples y diferentes aportes o servicios que, movidos por el único y común Espíritu, realizaban todos y cada uno de sus miembros. Este sentido de responsabilidad no significaba que cada cual asumiese funciones indeterminadas. La forma realista de asumir o compartir solidariamente la responsabilidad comunitaria ha sido siempre la distribución de cargos y servicios. Y esto es lo que sucede en las primeras comunidades cristianas: tan visible como la conciencia igualitaria de la dignidad, es la preocupación por reconocerle a cada cual su rol específico en la construcción o crecimiento de la Iglesia, Cuerpo de Cristo.
- San Pablo explotará con éxito esta imagen del Cuerpo y los miembros para iluminar tanto el sentido de la unidad de los ministerios o carismas, como el de la necesaria diversidad de los mismos. (20)

### ***b) Los ministerios en la Iglesia primitiva***

A. Lemaire, quien se ha especializado en el estudio pormenorizado de esta primera época, hace el siguiente balance crítico: “Uno se extraña de la diversidad de la organización de los servicios de la Iglesia según las comunidades y según las épocas. Sin pretender descubrir una evolución homogénea, es posible comprobar que esta organización, muy flexible en sus orígenes y con una gran capacidad de adaptación a las nuevas necesidades de la Iglesia y las inspiraciones del Espíritu, se fue fijando cada vez más, se institucionalizó, se hizo uniforme. Esta evolución se debió probablemente a dos causas principales:

- 1ª Por una parte, la desaparición de los primeros “testigos” desencadenó graves peligros de error y desviación; fue preciso asegurar la solidez de la doctrina y, con este fin, la Iglesia adoptó el modelo de la ordenación rabínica de los presbíteros, símbolo y garantía de fidelidad en la transmisión del “depósito”.

2ª Por otra parte, al ser cada vez más numerosas las comunidades y al estar más dispersas, la unidad no es cosa fácil; para conservarla, la Iglesia se proporcionó una organización cada vez más estructurada y puso de relieve la figura del obispo, jefe de la comunidad local, encargado de velar por su unidad interna y comunión con las demás Iglesia...

Los Padres apostólicos son testigos de la fijación, cada vez más precisa, de la organización de los ministerios; el modelo presbiteral acaba imponiéndose, pero se ve completado con el valor que adquiere uno de los miembros del presbiterio, que llega a ser el jefe y el representante de la comunidad, el obispo, mientras que los otros ministros, profetas o diáconos, desempeñan un papel cada vez más difuso. Esta uniformización va acompañada de un énfasis en la autoridad pastoral con detrimento del servicio de la palabra". (21)

### **c) El ministerio como servicio**

Se ha dicho que la categoría clave para comprender mejor los ministerios en la Iglesia primitiva, es la del servicio. Los escritos del Nuevo Testamento emplearon ciertamente una palabra no judía, ni religiosa, y que tampoco estaba asociada a la idea de dignidad o prestigio social: diakonia. El término da la idea de servicio, pero de un servicio humilde, de entrega y utilidad incondicional a los demás.

“Ahora bien, precisamente esto es lo que define y especifica, a su vez, a los ministros de la comunidad cristiana: ellos son esencialmente los sirvientes en la Iglesia, de tal manera que la diakonia resulta la designación esencial de quienes ejercen un cargo en el grupo cristiano, con la matización fundamental de ser un servicio de amor y por amor a los indigentes. Pero hay más: Jesús había llevado las cosas hasta el extremo de exigir a los miembros de la comunidad que se hicieran esclavos (doulos) los unos de los otros (Mt. 20, 27; Mc. 10, 44). Y así precisamente es como Pablo concibe su ministerio: el que se hace esclavo de todos (1 Cor. 9, 19), hasta venir a ser este término el que define a los ministros de la Iglesia (Rom. 1, 1; Gal. 1, 10; Fil. 1, 1f; Col. 1,7; 4, 7. 12; 2 Tim.... 2, 24f; Tit. 1,1; Sant. 1, 1; 2 Pedr. 1, 1). La diversidad de tradiciones y de momentos históricos en que fueron escritos estos textos indica, con toda evidencia, que se trata de una enseñanza fundamental del N. Testamento sobre lo que debe ser la estructura de la Iglesia”. (22)

Para corroborar esta enseñanza fundamental, habría que recordar también que los ministerios o cargos de “apóstoles, profetas, maestros, evangelistas, pastores,

obispos, presbíteros”, no son en Pablo otra cosa que “carismas”, y la naturaleza propia del carisma es la de ser don del Espíritu para el bien común (1 Cor. 12, 7).

#### **d) La progresiva sacerdotalización de los ministerios**

Los estudios consagrados al proceso histórico de los ministerios eclesiales, parecen estar de acuerdo en los siguientes puntos:

- Hubo un movimiento histórico que va del pluralismo carismático inicial a la unificación institucional y jerárquica de la Iglesia medieval. A este proceso algunos lo han llamado “sacerdotalización” de los ministerios.
- Se pasó de una diversidad inicial de funciones, donde el énfasis caía sobre el servicio de la Palabra, para luego insistir en lo pastoral y en lo doctrinal, y finalmente terminar dando un relieve especial a la autoridad, como servicio obligado a la unidad de la Iglesia. La preocupación fundamental gira en torno a la “doctrina tradita”, que es necesario defender, para lo cual se deben elegir hombres de confianza. La doctrina, junto con el dirigente, constituye la estructura de la comunidad y toma el puesto del poder carismático. Al llegar a este punto, se ha consolidado la verticalización ministerial y se ha generalizado el rito de la imposición de manos. Esta fase la llamarán algunos “institucionalización del carisma”. (23)
- Posteriormente, en la época constantiniana, el proceso de “dogmatización” llega a su culmen con la integración feudal del ministerio. (24) Con la “república cristiana” del medioevo el ministerio pasa a ser un elemento más del gran aparato económico-social y político del Imperio. El acento ministerial recae predominantemente en lo cultural (“potestas consacrandi: aspecto litúrgico-ritual), polarizando lo sacerdotal casi todos los demás ministerios que existieron en la Iglesia antigua. En este sentido el ministerio eclesial quedaría reducido prácticamente al ámbito sacramental, sobre todo y predominantemente con referencia a la celebración de la Eucaristía: la conversión del pan y el vino en el cuerpo y la sangre del Señor, fue el milagro que obsesionó a los medievales. (25)

#### **e) La reforma protestante**

Desde la época escolástica, y con la inspiración de la teología patristica en gran parte, la reflexión se centró en el aspecto ontológico de los ministerios, en

detrimento de su dimensión funcional. Fruto de esta concepción ontológica del sacerdocio fue el de la posibilidad de concebir ministerios sin relación directa con las comunidades reales (sacerdotes “sine título”). (26)

Este proceso culmina en el Concilio de Trento: los ataques de los Reformadores obligarán a la Iglesia a reafirmar lo ontológico y peculiar del Sacerdocio Jerárquico, con detrimento tal vez del sacerdocio o ministerio común de los fieles. La teología postridentina no logró superar de hecho una visión tan parcializada de los ministerios. Habrá que esperar los aires renovadores del Vaticano II, donde se formulará una eclesiología más rica y más fiel al pensamiento de su Fundador.

A. Gregory sintetiza así lo ocurrido en esta última fase de la historia ministerial: “Durante los últimos siglos de la historia en la Iglesia universal y, consecuentemente, también en América Latina, puede observarse una fuerte reducción de las tres funciones principales (la evangelización, el culto, la autoridad o gobierno), en favor de la función de adoración, el culto. Este hecho tuvo múltiples consecuencias, entre las cuales una fuerte concentración en el ejercicio de los ministerios; la función sacerdotal, en cierto sentido, llegó a monopolizar a los demás, lo que dentro del contexto más sacral era comprensible y posible, pero en un mundo pluralista y secular lo es cada vez menos... (Eso vino a crear) una bipolaridad muy acentuada: de un lado, el clero, monopolizando los ministerios, y, consecuentemente, con gran poder, y de otro lado los laicos sin funciones en la Iglesia, pasivos, en gran parte porque estaban poco instruidos y también porque la función de evangelizar todos los pueblos se encontraba atrofiada. Mucho habría que decir sobre esa realidad que actualmente está en franco cambio, pero que en el pasado, y todavía en el presente, condicionó fuertemente la comunidad eclesial y por esto también los ministerios al interior de la misma”. (27)

### **3. Perspectivas pastorales**

Supuestos los principios teológicos de la primera parte, y las grandes líneas históricas de la segunda, ¿qué debería hacerse ahora en nuestras comunidades cristianas, en el seno de las cuales el Espíritu no cesa de enriquecerlas con su múltiples y variados dones? ¿Qué perspectivas pastorales se ofrecen en el campo concreto de los servicios para éstas comunidades que necesitan cada vez más un ministerio diversificado, activo y eficaz?

Para poder con cierto orden, vamos a partir de la situación real en que se encuentran la mayoría de nuestras comunidades, para presentar luego unas pistas de acción que nos lleve a encarnar en ellas el ideal teológico de los ministerios, queridos hoy por la Iglesia.

**a) Algunas características de las comunidades actuales**

Los diversos encuentros y semanas de reflexión que durante los últimos años se han consagrado a estudiar y analizar los rasgos actuales de nuestras comunidades eclesiales, más o menos coinciden en afirmar que en ellas existen:

- Creciente indiferencia e ignorancia religiosa
- Masificación cada día mayor
- Dicotomía entre confesión de fe y vida práctica
- Grandes sectores marginados de la acción pastoral de la Iglesia
- Presencia creciente de otros credos religiosos muy activos
- Poquísima participación activa y efectiva del Pueblo fiel en la misión de Cristo y de la Iglesia. (28)

Como causas, y tal vez como efecto también, de la problemática enumerada antes, los autores señalan algunos rasgos de la actual crisis ministerial:

- Los presbíteros trabajan casi solos
- Muchos presbíteros suponen y, en consecuencia, actúan como si la acción pastoral fuera de su exclusiva competencia
- Los presbíteros se ven cada vez más imposibilitados de alcanzar con su acción todos los frentes de la comunidad; algunos sólo logran atender los asuntos administrativos y de oficina
- Algunos presbíteros no valoran suficientemente la acción del laico, en consecuencia no delegan en él tareas o funciones
- En nombre de la Iglesia, muchos laicos no aceptan que “uno como ellos” invada terrenos que hasta ayer fueron dominio exclusivo de los presbíteros... v. gr. La catequesis o el ministerio de la Palabra.

En conclusión, la Iglesia se ha mostrado, durante mucho tiempo, como una sólida estructura “en la que el clero, a manera de grupo dirigente y dominante, asegura los servicios religiosos para los simples fieles, no quedando a éstos, ordinariamente, otro papel que el de ser gobernados, los que reciben los sacramentos y los oyentes. En una institución en la que unos miembros son responsablemente activos y

otros meramente pasivos, el desarrollo de lo comunitario resulta enormemente reducido... Al decir estas cosas, no se trata de sustituir el sistema “jerárquico” actual por un sistema “democrático”, sino de cómo debemos entender a la Iglesia en cuanto comunidad, con la diversidad de ministerios y servicios que el Señor suscita en ella bajo la acción del Espíritu”. (29)

***b) Hacia una programación conjunta para sacerdotes y laicos***

Los recientes estudios realizados en la Iglesia del Brasil, (30) han demostrado que los ministerios allí, como en el resto de nuestras demás Iglesias, han sido monopolizados por el clero. En este contexto, el laicado no logrará superar la pasividad y dependencia característica de nuestros pueblos.

Las mismas investigaciones han demostrado también que un cambio de este tipo de relaciones entre clero y laicado no se puede realizar unilateralmente. Todo cambio que se efectuó en un término, a saber, clero o laicado, implica necesariamente un cambio en el otro término. Un cambio sólo programado y realizado unilateralmente, originaría tensiones y conflictos muchas veces violentos, y a la postre estériles.

Esta observación nos indica que el cambio deseado no es nada fácil. Sin embargo, hay que decir que el cambio de dichas relaciones es fundamental para el nacimiento de los nuevos ministerios, pues tales servicios surgirán solamente en una Iglesia menos clerical y más comunitaria y, por consiguiente, con mayor participación del laicado.

***c) Dinamizar la comunidad: eje y centro de la programación***

Ya se dijo que los ministerios existen para la Comunidad, para su servicio, crecimiento y vitalidad. El problema, pues, que más debe preocuparnos es el de crear la dimensión o espacio necesario para vivir el misterio de la Iglesia en cuanto Comunión.

En realidad no se trata de organizar ministerios para luego tener comunidades. La meta que debemos fijarnos es la de posibilitar la existencia de auténticas comunidades responsables, en cuyo seno el Espíritu de Dios hará surgir los ministerios necesarios e indispensables para la vitalidad y marcha de la misma comunidad. (31)



Por este motivo, habría que retomar la intuición fundamental de las así llamadas “Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Las Conclusiones de Medellín entienden la CEB como una “comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal pleno entre sus miembros”, iluminados por la fe, la esperanza y el amor.

Por esta razón la CEB puede ser considerada como el “primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de la promoción humana y desarrollo”. (32)

Evangelii Nuntiandi, por su parte, describe las CEB como aquéllas que:

- “Buscan su alimento en la Palabra de Dios y no se dejan aprisionar por la polarización política o por las ideologías de más, prontas a explotar su inmenso potencial humano;
- Evita la tentación siempre amenazadora de la contestación sistemática y del espíritu hipercrítico, bajo pretexto de autenticidad y de espíritu de colaboración;
- Permanecen firmemente unidas a la Iglesia local en la que ellas se hicieron, y a la Iglesia universal, evitando así el peligro –muy real- de aislarse en sí misma...
- Guardan una sincera comunión con los Pastores que el Señor ha dado a su Iglesia y al Magisterio que el Espíritu de Cristo les ha confiado;
- No se creen jamás el único destinatario o el único agente de evangelización, esto es, el único depositario del Evangelio...
- Se muestran universalistas y no sectarias;
- Crean cada día en responsabilidad, celo, compromiso e irradiación misionera”. (33)

#### ***d) De los líderes comunitarios a los ministerios eclesiales***

El crecimiento de que habla “Evangelii Nuntiandi”, sin lugar a duda se manifiesta en la respuesta adecuada y eficaz que se dé a las múltiples y variadas necesidades que va experimentando la comunidad creyente. La responsabilidad la van encarnando líderes distintos que surgen de la misma comunidad, ellos asumen fielmente el peculiar momento histórico y los rasgos específicos del grupo local o ambiental. Detectar y cultivar éstos líderes naturales será una tarea pastoral

delicada y de importancia decisiva para la cristalización de auténticos ministerios laicales, al servicio de la Iglesia local. (34)

Las Conclusiones de Medellín son muy claras al respecto cuando afirman que “la detección y formación de líderes deberán ser objeto preferente de la preocupación de párrocos y obispos, quienes tendrán siempre presente que la madurez espiritual y moral depende en gran parte de la asunción de responsabilidades en un clima de autonomía”. (35)

Ahora bien, no se debe olvidar que el servicio eclesial implica un carisma, y el carisma una vocación. Normalmente hablando, los dones o carismas del Espíritu se revelan en la acción comunitaria de los líderes, cuyo trabajo o compromiso apostólico, si es alentado y reconocido por la jerarquía, adquiere propiamente el nombre de “ministerio”.

Podemos resumir lo dicho hasta ahora así:

**Carisma:** Es todo don del Espíritu otorgado a una persona para beneficio de la Comunidad.

**Servicio:** Es el ejercicio concreto de un carisma en la comunidad.

**Ministerio:** Es el reconocimiento por parte de la Comunidad de un carisma, y la misión que se recibe para ejercerlo de manera más o menos estable (36).

## SEGUNDA PARTE

### NUESTRO PROYECTO MINISTERIAL CLARETIANO HOY

#### 1. El ministerio eclesial de los religiosos

La más pura tradición teológica sobre la naturaleza de la Vida Religiosa aparece explícita en el Vaticano II cuando presenta los “consejos evangélicos” como “un don divino que la Iglesia recibió de su Señor”, (37) “para edificación del Cuerpo de Cristo”. (38) Aunque no pertenezca a la estructura jerárquica (ministerio

sacerdotal) de la Iglesia, la Vida Religiosa “pertenece de manera indiscutible, a su vida y santidad”. (39)

Por si la vida y santidad de la Iglesia consiste en ser ministerio salvador de Comunión, significa que los religiosos deben considerarse “dones de Dios para la comunión de la Iglesia”. Con razón se ha escrito que “una lectura juiciosa del Nuevo Testamento en busca de fundamentos para la vida religiosa nos lleva a la conclusión evidente de que el ideal de la koinonía es lo esencial en el proyecto religioso... En la medida en que la vida religiosa tome conciencia de que su valor esencial es la comunidad, no como mera intencionalidad teórica, sino como realidad que se vive existencialmente todos los días y en lugares muy concretos como comunión de espíritus y de corazones, aún en las tareas más ordinarias y dispersas, podrá tener la seguridad de que construye Iglesia y de que es diakonia, es decir, un servicio de Iglesia como lo único que la justifica”. (40)

Teológicamente hablando hay que afirmar que la vida religiosa constituye un verdadero ministerio en la Iglesia. Y esto es también verdad a nivel histórico: “la historia muestra que una de las funciones de los religiosos ha sido siempre asegurar las tareas difíciles, misioneras y otras muchas que otros miembros de la Iglesia no aceptan; ellos podían hacerlo gracias a la libertad de acción, a la movilidad, al desprendimiento, potenciado por el celibato, su desarraigo con respecto a la propiedad, su obediencia dentro de un cuerpo organizado”. (41). *Evangelii Nuntiandi*, a su vez, corrobora éstas afirmaciones, cuando reconoce que los religiosos “son emprendedores y su apostolado está frecuentemente marcado por una originalidad y una imaginación que suscitan admiración. Son generosos: se les encuentra no raras veces en la vanguardia de la misión y afrontando los más grandes riesgos para su santidad y su propia vida. Sí, en verdad, la Iglesia les debe muchísimo”. (42)

Recordemos que la evangelización se hizo en América Latina por religiosos en su inmensa mayoría, por no decir en totalidad, y que fueron ellos los que – anticipándose a las sabias disposiciones de “Ministeria Quaedam”- crearon ministerios laicales específicos para atender pastoralmente las nuevas e innumerables cristiandades. Tal es el caso de los “indios fiscales o mandones” del siglo XVI, cuyos rasgos y detalles sorprendentes han sido estudiados recientemente por los historiadores. (43) Este impulso evangelizador de los religiosos comenzó a decaer palpablemente cuando, por seguir las normas del Concilio de Trento, los frailes tuvieron que abandonar sus puestos de vanguardia para dejarlos a los clérigos seculares. (44)

## 2. La dimensión ministerial de nuestro carisma fundacional

En conformidad con todo lo anterior, nuestro Documentos Capitulares del 67 –maravillosos por la riqueza de su doctrina- sitúan el origen de nuestro ser en la Iglesia como un don de Dios a ella para el servicio y crecimiento de la misma en el mundo. Al analizar la razón propia del carisma de un Instituto, “por el cual éste se constituye fundamentalmente”, se dice que “es una especial donación o comunicación de gracia que Dios hace a su Fundador para utilidad de la Iglesia, en orden a la edificación de ésta... Por el carisma les confía (a los Fundadores) una misión en la Iglesia, como una obra de servicio a ésta, dentro del plan divino de salvación”. (45)

Esta misión eclesial deberá ser cumplida no sólo por el Fundador, “sino por un grupo de personas que, dentro de la Iglesia, y a lo largo del tiempo, han de constituir una especial comunidad fundada en la comunitariedad del carisma y del servicio a la Iglesia que este carisma exige”. (46) La idea de “servicio eclesial” aparece, entre los diversos elementos de nuestra vocación claretiana, como determinante, (47) hasta el punto de que las nuevas Constituciones explícitamente la enumeran al tratar de fijar oficialmente la esencia y misión de nuestro Instituto: “Profesamos gran amor y obediencia al Romano Pontífice, a la Sede Apostólica y a los Obispos. Ellos son los que nos confían el ministerio apostólico y nosotros lo ejercemos en su nombre, en conformidad con nuestra vocación, para bien de todo el Cuerpo de Cristo, allí deseamos servir de buen agrado, con fidelidad y generosamente; cooperando a la edificación y desarrollo de las Iglesias particulares, a todas las cuales profesamos entrañable afecto”. (48)

## 3. ¿Cuál es hoy nuestro proyecto ministerial claretiano?

Dentro de un plan de sana autocrítica, preguntémonos ahora cómo estamos llevando a cabo este servicio o diakonía eclesial, si la nueva dimensión ministerial planteada hoy por la Iglesia cabe dentro de nuestro horizonte o proyecto religioso de vida, y en qué medida este proyecto se está realizando en medio de nosotros. Las Constituciones dicen muy claro que en la empresa de la edificación y desarrollo de las Iglesias particulares “todos los Misioneros -clérigos y laicos- participando de la misma vocación somos convocados en una misma comunidad religiosa por la gracia de Dios, vivimos idéntica misión y consagración, participamos de iguales derechos y obligaciones según el propio carisma de cada uno y su cargo peculiar dentro de la Congregación”. (49)

Dicho en otros términos, y situados en el contexto teológico de los nuevos ministerios, deberíamos decir que nuestro proyecto misionero va a realizarse a través de los ministerios, tanto jerárquicos como laicales, participando en los primeros todos nuestros Sacerdotes, y en los segundos todos nuestros Hermanos. Cualquier empeño unilateral, oscurecimiento, olvido o desinterés que se tenga en la valoración completa de éstos dos términos de nuestra diakonía eclesial, pone en peligro el proyecto mismo evangelizador del Fundador y la realización histórica del Instituto.

Es un hecho innegable que la balanza ministerial entre nosotros -como en toda la Iglesia, según hemos visto en la primera parte- se ha inclinado de manera sensible hacia lo jerárquico, y que lo sacerdotal ha monopolizado indebidamente el amplio e infinito campo de los “servicios” apostólicos. Con este proceder se ha creado un ambiente poco propicio para encarnar plenamente, de hecho, “la Congregación de Ministerios” pensada y querida por el Fundador en su doble vertiente jerárquica y laical.

Es preciso recordar aquí la declaración del último Capítulo General del 73 , que con pocas palabras expone el puesto del Hermano dentro del plan apostólico general del Instituto: “El Misionero Hermano pertenece a la Congregación como miembro en sentido pleno, en igualdad de derechos y obligaciones. Su presencia en la comunidad apostólico-claretiana realiza el plan original del Fundador: una comunidad integrada por lo clerical y lo laical”. (50)

#### **4. La vocación del Hermano Claretiano a la luz de los nuevos ministerios**

##### ***a) Una controversia histórica***

Hoy nadie podrá negar que nuestro Instituto, desde sus orígenes, estuvo integrado por Sacerdotes o Clérigos, y Hermanos o Laicos, llamados al principio Ajudants, y luego Coadjutores, aludiendo a su carácter de Colaboradores. (51)

El problema surge cuando se ha querido precisar la naturaleza de esta “colaboración”. Se ha escrito, por ejemplo, como algo “incontrovertible” que San Antonio María Claret “ordenaba la acción de los Hermanos al ministerio sacerdotal misionero. No se trata de un Instituto genéricamente apostólico donde cada uno, sacerdote o laico, ejerce un propio apostolado, colaborando paralelamente al objeto común, sino un Instituto sacerdotal en virtud de la

ordenación de toda la Congregación al ministerio sacerdotal misionero, como a su objeto primario. En esta perspectiva sacerdotal se inserta la obra propia de los Hermanos Coadjutores. Esto se deduce claramente del carácter central que tiene el ministerium verbi de los sacerdotes en la configuración de nuestro Instituto y de las palabras citadas del fundador en que habla de sacerdotes y laicos igualmente consagrados y ocupados en este ministerio, propio de sacerdotes. Lejos de subordinar esto unas personas de otras, lo que hace es especificar más la vocación del Hermano Coadjutor, atribuyéndole, no una genérica vocación apostólica, sino una específica vocación misionera de colaboración estrecha e institucionalizada dentro del ministerio sacerdotal propio de la Congregación”. (52)

Varias observaciones podrían hacerse a esta manera de plantar el asunto. Entre otras, preguntarnos si dicho planteamiento es en realidad fiel al proyecto de Claret, de acuerdo a la eclesiología de la época. Esto nos llevaría a un recurso más crítico de las fuentes, lo cual escapa ahora a nuestras manos. Podría también proponerse un ensayo de relectura y análisis de las razones aducidas, de cara al nuevo planteamiento ministerial propuesto hoy por la Iglesia. De momento nos interesa detenernos en las siguientes observaciones, que hacen eco de inquietudes y críticas ya formuladas en círculos de reflexión, proyectos y documentos diversos.

En primer lugar, si fuera cierto que “la obra propia de los Hermanos Coadjutores sólo se inserta en una perspectiva sacerdotal, en virtud de la ordenación de toda la Congregación al ministerio sacerdotal misionero”, tenemos que concluir que nuestros Hermanos siempre serán un raro apéndice laical, extraño por naturaleza y misión al fin mismo del Instituto. Ahora bien, el error está en afirmar que los Hermanos se insertan en una perspectiva sacerdotal, en vez de decir que se incorporan en una perspectiva ministerial laical (diversidad), desde un proyecto común de Vida Religiosa apostólica (unida). Las Constituciones son muy claras en este punto fundamental cuando afirman que todos los Misioneros, clérigos y laicos, “constituimos en la Iglesia un Instituto religioso verdadera y plenamente apostólico con el fin de dilatar e ir llevando a la perfección el Reino de Dios mediante el servicio de la Palabra”. (53)

En segundo lugar, hoy nadie se comprometería a sostener en teología, con argumentos serios, que el “ministerium verbi” sea un monopolio sagrado del ministerio sacerdotal. Los hechos de la historia, por otra parte, demuestran que el peso de lo cultural ha recaído sobre lo sacerdotal, y en cambio el anuncio y

proclama de la Palabra salvadora se ha centrado más en el carisma profético y misionero.

Finalmente, el concebir la naturaleza del Hermano Claretiano como una “vocación específica misionera de colaboración estrecha e institucionalizada dentro del ministerio sacerdotal propio de la Congregación”, revela una concepción ministerial estrecha, centrada únicamente en lo sacerdotal, concepción desde todo punto de vista hoy superada. Nosotros debemos entender la presencia del Hermano en nuestro Instituto, como la presencia de un religioso llamado y comprometido, e igual que los sacerdotes, con el servicio misionero de la Palabra, servicio que en los Hermanos no es jerárquico sino laical, pero tan válido éste como aquél, y tan necesario el uno como el otro para llevar adelante la misión y empresa común del anuncio y construcción del Reino. Este planteamiento encaja perfectamente en las preocupaciones actuales de la Iglesia.

### ***b) La doctrina de Evangelii Nuntiandi***

En este trascendental documento, Pablo VI traza unas líneas clarificadoras sobre esa “realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización”. (54) Aquí nos interesa sobre todo el capítulo VI, en que se habla directamente sobre los “agentes de la evangelización”.

Ante la pregunta ¿quién tiene la misión de evangelizar?, el Papa responde a la Iglesia entera, y lo corrobora con un texto del Vaticano II: “La Iglesia entera es misionera, la obra de evangelización es un deber fundamental del Pueblo de Dios”. (55) Y el Papa agrega un poco más adelante: “la comprobación de que la Iglesia es enviada y tiene el mandato de evangelizar a todo el mundo, debería despertar en nosotros una doble convicción.

Primera: evangelizar no es para nadie un acto individual y aislado, sino profundamente eclesial. Cuando el más humilde predicador, catequista o pastor, en el lugar más apartado, predica el Evangelio, reúne su pequeña comunidad o administra un sacramento, aun cuando se encuentra solo, ejerce un acto de Iglesia y su gesto se enlaza mediante relaciones institucionales ciertamente, pero también mediante vínculos invisibles y raíces escondidas del orden de la gracia, a la actividad evangelizadora de toda la Iglesia...

De ahí, la segunda convicción: si cada cual evangeliza en nombre de la Iglesia, que a su vez lo hace en virtud de un mandato del Señor, ningún evangelizador

es el dueño absoluto de su acción evangelizadora, con poder discrecional para cumplirla según los criterios y perspectivas individualistas, sino en comunión con la Iglesia y sus pastores”. (56)

Pero en esta empresa común, hay tareas diferenciadas, afirma claramente *Evangelii Nuntiandi*, (57) y a esta diversificación responde la multiplicidad de ministerios y servicios existentes en la misma Iglesia, sean éstos jerárquicos, como puramente laicales:

“Es cierto que al lado de los ministerios con orden sagrado en virtud de los cuales algunos son elevados al rango de pastores y se consagran de modo particular al servicio de la comunidad, *la Iglesia reconoce un puesto a ministerios sin orden sagrado pero que son aptos a asegurar un servicio especial a la Iglesia*”. (58)

Esta afirmación fundamental del Papa depende del presupuesto siguiente: “los seglares también pueden sentirse llamados o ser llamados a colaborar con sus pastores en el servicio de la comunidad eclesial, para el crecimiento y la vida de ésta, *ejerciendo ministerios muy diversos según la gracias y los carismas que el Señor quiera concederles*”. (59)

El Papa subraya, finalmente, que “tales ministerios, nuevos en apariencia pero muy vinculados a experiencias vividas por la Iglesia a lo largo de su existencia... son preciosos para la implantación, la vida y el crecimiento de la Iglesia y para su capacidad de irradiarse en torno a ella y hacia los que están lejos”. (60)

## 5. Algunas pistas de acción

### a) *Observación general*

A esta altura de nuestra reflexión, más de uno querrá preguntarnos: “¿Cuál es, en definitiva, la fórmula que resuelve y clarifique de una vez por todas, la naturaleza y misión del Hermano Claretiano”?... Debemos dejar muy claro que nunca ha sido objetivo nuestro encontrar y ofrecer “fórmulas”, sino intentar descubrir algunas pistas que nos pongan en camino de reflexión y acción permanente, asumiendo en este caminar los logros de la experiencia e inteligencia viva de la Iglesia.



Asentadas estas premisas, podemos afirmar ahora que nadie negará la importancia fundamental y decisiva que para la figura actual del Hermano Claretiano tiene la nueva visión ministerial de la Iglesia, y que sería desde todo punto de vista lamentable que el simple laico pueda tener un campo de acción apostólico, mucho más rico y atrayente que el ofrecido hoy a un laico consagrado, es decir, a un Religioso Misionero no clérigo!

Una pista segura, por consiguiente, para revitalizar la figura actual del Hermano, estaría en replantear su vocación dentro del nuevo contexto ministerial aquí apenas esbozado. En segundo lugar, y estrechamente unido a lo anterior, se tendría que profundizar más la naturaleza del ministerium verbi, sobre lo cual habría mucho que decir desde el punto de vista bíblico, desde la reflexión teológica y actuales inquietudes pastorales de la Iglesia.

La expresión “ministerium verbi” se presenta muy explícitamente como algo característico del “servicio misionero claretiano a la Iglesia. Pero desafortunadamente se ha convertido en un “slogan” más y no se le ha prestado la debida atención o profundización doctrinal correspondiente. ¿Qué trasfondo bíblico tiene, por ejemplo, la Palabra, cuál es su puesto o transcendencia en la Historia de Salvación y qué alcances tendría, a la luz de esa revelación, nuestro “ministerium verbi” para el momento actual de la Iglesia?

No será fácil encontrar respuestas adecuadas, porque entre nosotros falta toda una Teología de la Palabra que ilumine y cuestione más nuestro proyecto común claretiano, y que abarque tanto el ministerio jerárquico o sacerdotal, como el ministerio laical. De acuerdo a estas aclaraciones, pensamos que al menos tres pistas de acción deberíamos programar, a propósito de la figura actual del Hermano:

- Potenciar el proyecto comunitario de vida (unidad).
- Valorar más nuestra diversificación ministerial (diversidad)
- Coordinar una pastoral vocacional, fundamentada en las realidades anteriores: la comunidad toda entera como “signo” que interpela, y “testimonio” que atrae y convence.

### ***b) El proyecto común claretiano de vida***

La justa preocupación por redescubrir la vocación específica del Hermano en nuestro Instituto, puede llevarnos a un peligro muy real: fijarnos exclusivamente

en lo que lo distingue -como laico- de los demás miembros -sacerdotes-, y reivindicamos unilateralmente todos los derechos perdidos. Esta manera de proceder hace que la balanza del pensamiento se incline hacia un extremo y nos lleve a olvidar el término opuesto.

Es preciso, pues, que nos situemos en primer lugar, en lo que es igual para todos los miembros del Instituto, en lo que converge esencialmente como soporte o fundamento común del proyecto religioso de vida. La naturaleza y alcance de este proyecto claretiano de vida están muy claros para nosotros en las Constituciones, sobre todo en los números correspondientes a la “Constitución Fundamental”. El número 7, ya anteriormente transcrito, enuncia en pocos pero fundamentales términos, la vocación, consagración y misión que por igual abriga a todos los miembros de nuestro Instituto “verdadera y plenamente apostólico

- Cuyo fin es el de dilatar e ir llevando a la perfección el Reino de Dios
- Mediante el servicio de la Palabra”.

La vocación y consagración religiosa lleva por naturaleza una orientación y compromiso comunitarios, y solamente desde esa perspectiva la misión apostólica tendrá sentido y realizará su finalidad eclesial: construir comunión desde la comunidad. En realidad no hay comunión, en el sentido bíblico del término, sin comunidad, ni comunidad sin comunión. Por este motivo el proyecto claretiano deviene un proyecto esencialmente comunitario, al servicio del cual están todas las personas, convocadas por el mismo Señor y consagradas por el mismo Espíritu, para construir su Iglesia.

La misión o ministerio eclesial no se puede desligar de la consagración, ni ésta de la vocación personal. Todas son fases de un mismo don que los engloba como carisma del Espíritu para bien y crecimiento de su Iglesia. Algunos definen justamente el carisma, en su sentido más amplio, como el llamamiento de Dios dirigido a cada uno para que realice un determinado servicio en la comunidad, y que le capacita al mismo tiempo para realizarlo. (61) No hay duda de que existe una conexión tan íntima entre carisma, vocación y servicio, que a veces podemos hasta identificarlos. En 1Cor 12, 4-6 alternan los “carismas” con los “servicios”; y en Rom 11, 29 y 1Cor 7, 7 .17 con “vocación”. Los carismas y la vocación son presupuestos para los servicios. (62)

Esta unidad fundamental entre vocación, carisma y ministerio aparece en nosotros evidente, si confrontamos el ministerium verbi de nuestro proyecto

apostólico, con la comunidad de vida de nuestro proyecto religioso. Llevar adelante con profunda seriedad personal este proyecto comunitario de fe, de fraternidad, esperanza y trabajo, es ya en sí encarnar las exigencias profundas del “ministerium verbi”. Al construir en nosotros mismos comunidades de fe, de amor y en culto, construimos la Iglesia-Comunión. Y al construir la Iglesia-Comunión, la Palabra “acontece” como realidad salvadora, Palabra eficaz que nos convoca y aglutina con la fuerza del Espíritu.

Aquí no vamos a detenernos sobre la importancia y necesidad que hay de recrear entre nosotros la comunidad local. Sobre esto el último Capítulo General del 73 ha dado orientaciones magníficas. Aquí nos interesa subrayar que el Hermano Claretiano entre de lleno en el “ministerio” de la construcción de esta Iglesia-Comunidad, y que nada ni nadie debe entorpecer o aminorar su real aporte, como auténtico religioso que es, en dicho proyecto comunitario.

Más aún, debería decirse que en la medida en que todos los claretianos -sobre todo sacerdotes- nos empeñemos en crear y facilitar el “espacio necesario” para la confianza, la creatividad responsable y una más rica participación laical del Hermano en nuestra vida comunitaria interna, en esa medida estaremos contribuyendo a que pueda descubrir más nítidamente su auténtico y diversificado aporte ministerial en el anuncio misionero del Reino.

### ***c) La diversificación ministerial en nuestro Instituto***

Una mentalización a fondo sobre los ministerios laicales, sus funciones, variedad e importancia evangelizadora, no podrá hacerse bien sin profundizar en una eclesiología de los carismas, por una parte, y sin comprometer a los mismos sacerdotes, por otra parte, en el estudio, reconocimiento y programación conjunta de planes apostólicos que respeten y tengan en cuenta ésta diversificación ministerial.

Uno de los obstáculos más serios que en este camino se encuentra no está sólo en la poca motivación o creatividad apostólica de los Hermanos, sino también en la atmósfera fuertemente clerical, cuyo monopolio ministerial deja poco o ningún sitio a los servicios igualmente válidos y urgentes del laico para la edificación de la Iglesia en el mundo de hoy.

Sobre este punto H. Küng ha escrito con sobrada razón: “El hecho de que, durante largo tiempo, en la Teología católica y en la Iglesia no se haya prestado apenas

atención, tanto desde el punto de vista teórico como práctico, a la estructura carismática de la Iglesia, se debe principalmente a ese clericalismo y jurídicismo tantas veces censurado por los Padres conciliares en las discusiones De Ecclesia. La actitud clericalista sólo sabe ver iniciativa y actividad propias y decisivas en el clero y no en todos los miembros del Pueblo de Dios. Y el pensamiento jurídicista desconfía profundamente frente a la acción -no reglamentada de antemano- del libre Espíritu de Dios, que sopla en la Iglesia donde y como le place”. (63)

Detectar en concreto estos carismas, y por consiguiente asumir las nuevas formas ministeriales que el Hermano puede y debe encarnar hoy en la Iglesia, en realidad es algo no determinable a priori de manera exhaustiva. Hemos repetido hasta la saciedad, que los ministerios existen para la Iglesia-Comunión, para su servicio, crecimiento y vitalidad. Por este motivo no se trata de organizar o crear ministerios para luego tener comunidades, sino más bien de vivir atentos a los grupos humanos, y tratar de responder desde sus necesidades con nuestra diakonia claretiana.

En el caso de los Hermanos, esta dimensión y riqueza ministerial se encuentra en un estado aún embrionario por las razones anteriormente dichas. Quien piense, por ejemplo, que ayudar al sacerdote a repartir comunión en la Iglesia, los domingos, sea la máxima colaboración o expresión posible de su ministerio laical en la Congregación, está en un lamentable error. Como pistas interesantes, el Papa enumera en “Evangelii Nuntiandi” algunos servicios, en los cuales el laico (consagrado o no) podría desempeñar eficazmente una acción evangelizadora:

- “Catequistas
- Animadores de la oración y el canto
- Cristianos consagrados al servicio de la Palabra de Dios
- Asistencia a los hermanos necesitados
- Jefes de pequeñas comunidades
- Responsables de movimientos apostólicos u otros responsables”. (64)

Sin excluir muchas posibilidades, creemos que tenemos aquí una pista muy oportuna para ampliar y enriquecer el horizonte ministerial del Hermano. Nos referimos a los “cristianos consagrados al servicio de la Palabra”. El ministerium verbi de nuestro proyecto apostólico claretiano es un proyecto común que incluye igualmente al Hermano, como se dijo antes. Pero de este modo pareciera que no tuviéramos conciencia, ante la preparación tan relativamente pobre que se le da al Hermano entre nosotros.

De esta competencia o preparación no nos exime los carismas del Espíritu, sino todo lo contrario, ellos se constituyen en una exigencia cada vez mayor de estudio y reflexión permanente. “Para los agentes de la Evangelización –dice el Papa-, se hace necesaria una seria preparación. Tanto más para quienes se consagran al ministerio de la Palabra. Animados por la convicción, cada vez mayor de la grandeza y riqueza de la Palabra de Dios, quienes tienen la misión de transmitirla deben prestar gran atención a la dignidad, a la precisión y a la adaptación del lenguaje. (65)

Según este contexto, no se ve por qué en los programas de formación teológica excluimos los Hermanos, como si el estudio serio y metódico de la Palabra revelada fuera patrimonio exclusivo del ministerio sacerdotal. Este hecho es tanto más críticamente e insólito, si tenemos en cuenta las normas tan explícitas y exigentes de las Constituciones que mandan a los Hermanos “perfeccionen diligentemente su formación para estar siempre dispuestos a desempeñar eficazmente sus cargos y ministerios”! (66)

#### **d) *Hacia una programación vocacional conjunta***

Cualquier interés vocacional, cualquier programa o proyecto, por muy pensado y financiado que esté, si no parte de un esfuerzo conjunto previo por cuidar, actualizar y enriquecer las vocaciones laicales que ya tenemos, los Hermanos profesos, el logro de éxito será muy reducido. Faltarían los “modelos de identificación”, los ejemplos de vida que tanto interpelan a los jóvenes, el testimonio vivo que atrae y convence.

A este propósito dice *Evangelii Nuntiandi*: “Se ha repetido frecuentemente en nuestros días que este siglo tiene sed de autenticidad. Sobre todo con relación a los jóvenes, se afirma que éstos sufren horrores ante lo ficticio, ante la falsedad y que además son decididamente partidarios de la verdad y la transparencia. A estos “signos de los tiempos” debería corresponder en nosotros una actitud vigilante. Tácticamente o a grandes gritos, pero siempre con fuerza, se nos pregunta: ¿Creéis verdaderamente en lo que anunciáis? ¿Vivís lo que creéis? ¿Predicáis verdaderamente lo que vivís? Hoy más que nunca el testimonio de vida se ha convertido en una condición esencial con vistas a una eficacia real de la predicación”. (67)

En la pastoral vocacional esto es verdad meridiana. El llevar adelante nuestro proyecto claretiano de vida, y poner en ello todo nuestro empeño de fidelidad

inquebrantable al Espíritu, y de creatividad al mismo tiempo en nuestras repuestas de servicio e integración comunitaria, es ya lanzar los fundamentos de una sólida y esperanzadora pastoral vocacional, pues estaremos posibilitando que nuestro Instituto sea signo vivo y atrayente hoy en la Iglesia.

Es verdad que “nadie escoge, ciertamente, hacerse religioso con el fin de convertirse en signo. No obstante, esa es la consecuencia de un proyecto que trasciende en sus afectos, al que lo vive con toda lealtad”. (68) El gran reto, pues, que ahora se nos presenta, es el siguiente: ¿Somos capaces de presentar un Instituto vivo, profundamente unido en el Espíritu, y diverso en sus carismas ministeriales? La nueva figura del Hermano Claretiano, tal como la hemos planteado aquí, no vendrá propiamente y de manera significativa de los posibles nuevos aspirantes, sino de los mismos Hermanos que ahora tenemos. No decimos de “todos” los Hermanos, porque sería una utopía. De todas maneras creemos que aún estamos a tiempo para iniciar un plan general conjunto que abarque, en líneas generales, los siguientes datos:

- Investigar el estado actual de los Hermanos en todo el Instituto: (Número, edad, preparación recibida, servicios que actualmente prestan, e integración en la pastoral provincial).
- Cómo han funcionado las llamadas “comisiones mixtas de Hermanos”: (Logros, dificultades, programas).
- En los programas sobre la formación de nuestros estudiantes, qué integración ofrecen para la aceptación adecuada de nuestros Hermanos, y qué atención específica se le presta en cuanto a la diversificación ministerial se refiere.

El lograr estos datos, con serena y exigente objetividad, nos ayudará a programar algo que responda al marco de lo real y lo posible. De esta manera tendremos más seguridad de éxito y eficacia en la puesta en marcha entre nosotros de la Teología y Pastoral de los nuevos ministerios eclesiales.

## **CONCLUSIONES**

- 1° El ministerio de la Iglesia, visto desde la perspectiva teológica del Vaticano II, nos permite afirmar que lo primero y fundamental no es la Jerarquía, a la cual se suma después el Pueblo de Dios. Lo primero y fundamental es el Pueblo de Dios en su totalidad, en el cual el “ministerio jerárquico” tiene un papel y una función especial e importante, pero dentro de una globalidad mayor, la Comunidad entera.

- 2° Si nos situamos en los orígenes, con el fin de redescubrir los rasgos ministeriales de esta comunidad naciente, vemos que los testimonios existentes son fraccionarios y no nos permiten reconstruir una imagen precisa de todo el tinglado ministerial. Sin embargo una cosa es clara: las riquezas de ministerios y servicios que entonces existía. Por otra parte las comunidades primitivas no estaban atadas a ningún esquema rígido preestablecido, sino que gozaban más bien de cierta espontaneidad para ir buscando a las necesidades soluciones adecuadas.
- 3° La polarización clerical que posteriormente sufrieron los ministerios eclesiales, se puede explicar aduciendo múltiples causas, tanto socioculturales, como políticas y teológicas, cuyo momento más significativo lo encontramos en el Concilio de Trento, a propósito de la Reforma.
- 4° El Concilio Vaticano II significa un fuerte viraje en el redescubrimiento ministerial de la Iglesia: de la Iglesia que nace, crece y se consolida fundamentalmente como misterio de Comunión, y que al concretizarse localmente da origen a la comunidad de fe, de amor, de culto y de múltiples dones o servicios que el Espíritu reparte entre todos los creyentes con prodigalidad infinita.
- 5° Por esta razón se puede decir que “la Iglesia es una comunidad construida por un gran número de servicios”. Unos son los servicios jerárquicos, otros son los servicios no jerárquicos, es decir laicales. Estos últimos son hoy reconocidos oficialmente como aptos “para la implantación, la vida y el crecimiento de la Iglesia”. No se trata, pues, de suplantarse las funciones o poderes jerárquicos, sino de equilibrar la balanza eclesial en lo que a responsabilidades, ministerios y carismas se refiere.
- 6° No se debe mirar únicamente al pasado. Esta mirada debe ser completada con “la atención a las necesidades actuales de la humanidad y de la Iglesia”. (69) Los ministerios eclesiales también deben ser ministerios del mundo y de su porvenir humano. Este porvenir es inseparable de las ansias de unidad y de comunión, a las cuales Dios da respuesta histórica fundando la Iglesia, pues ella es en Cristo como un sacramento, “o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”. (70)

- 7° El papel que la Vida Religiosa tiene que jugar ahora es de trascendental importancia, no sólo porque ella es ya en sí un auténtico ministerio eclesial (don del Espíritu para la vida y crecimiento de la Iglesia), sino también porque la audacia y creatividad de que hizo gala en otras épocas son reclamadas hoy por la misma Iglesia para la recta programación y feliz cristalización de los nuevos y urgentes ministerios laicales.
- 8° La dimensión ministerial no jerárquica de la Vida Religiosa “recobra interés precisamente en el momento en que, de una parte, los poseedores de los ministerios se interrogan sobre la validez de la costumbre que tiende a concentrar en ellos poderes y funciones, y, de otra parte, como fruto de una lenta maduración, nacen por todos lados, las llamadas a una mayor participación no clerical y hasta femenina en el “servicio de la comunidad””. (71)
- 9° En el proyecto ministerial claretiano esta participación laical aparece encarnada en la presencia del Hermano. Su figura, sin embargo, no aparece muy clara entre nosotros porque la identidad de su vocación, de hecho, se encuentra desdibujada por el fuerte monopolio sacerdotal vigente, de una parte, y de otra, por la poca o casi nula preparación exigida y dada a los laicos consagrados en nuestro Instituto.
- 10° El número 7 de las Constituciones arroja sobre el particular suficiente luz para resituar al Hermano Claretiano en nuestro “Instituto religioso verdadera y plenamente apostólico”. En él todos -clérigos y laicos- participamos de la misma vocación, consagración y misión, participamos de iguales derechos y obligaciones (unidad de vida), según el propio carisma de cada uno y su cargo peculiar dentro de la Congregación (diversificación ministerial).
- 11° Debemos, pues, entender la figura del Hermano en nuestro Instituto, como la presencia de un religioso llamado y comprometido, al igual que los sacerdotes, con el servicio misionero de la Palabra, servicio que en los Hermanos no es jerárquico, sino laical, y tan necesario el uno como el otro para llevar adelante la misión y empresa común del anuncio y construcción del Reino. Este planteamiento encaja perfectamente en las preocupaciones actuales de la Iglesia, reflejadas en *Evangelii Nuntiandi*.



- 12° La vocación, consagración y misión eminentemente apostólica de que goza el Hermano Claretiano, sólo podrán explicitarse, crecer y adquirir fuerza y consistencia propias, en la medida en que se le exijan compromisos más directamente apostólicos y evangelizadores, se le prepare adecuadamente para ellos y se le acompañe o asesore en sus experiencias pastorales. Con sobrada razón recordaba el último Capítulo General del 73 que “todo Claretiano Hermano deber tener aptitud y mostrar una plena disponibilidad para el apostolado de la Congregación, y ésta tiene el deber de capacitarlo y el derecho de contar con él para llevar a cabo su misión”. (72)
- 13° Ya pasó el tiempo en que se podía decir que el Hermano es también un apóstol en sus labores domésticas, y que su “ayuda” o “colaboración institucionalizada a los misioneros” daba pleno sentido a su vida. Hoy deberíamos decir que el Hermano no sólo tiene una dimensión doméstica -al construir junto con los sacerdotes la Iglesia-Comunidad local, en fraternidad, oración y esperanza- sino que también debe empeñarse decididamente en el anuncio misionero de las Palabra, desde su peculiar condición laical aprovechando las nuevas posibilidades de servicio o diakonía perdidas por la Iglesia.
- 14° El “ministerium verbi”, en nuestro carisma, tiene una perspectiva eminentemente evangelizadora o apostólica. En este sentido los Hermanos tendrán que adentrarse más en esta línea de la “misión o envío”, asumir sin miedo responsabilidades y abrir nuevos derroteros ministeriales en la Iglesia. Que éstos derroteros o nuevas posibilidades no son pura utopía, lo comprueban las notables experiencias que en diversos campos de la Iglesia se están llevando a cabo en nuestros días. La experiencia, por ejemplo, de los “Delegados de la Palabra” en Honduras, puede constituirse para nosotros en verdadero reto ministerial. (73)
- 15° Una fuerte vivencia comunitaria y un empeño evangelizador más explícito darán al Hermano actual una razón más clara de su proyecto religioso-apostólico, y aumentará la motivación en orden a tomar con seriedad una preparación o estudio permanente de Biblia y Teología, amén de otras disciplinas pastorales. En este estudio deberá incluirse, sin lugar a duda, una Eclesiología de los Carismas y una seria y profunda Teología de la Palabra.

## NOTAS

- (1) J.M.R. Tillard, *El proyecto de vida de los religiosos*, Madrid 1975, p. 377
- (2) “¿Qué pensar de esta pertenencia de la vida religiosa a los “ministerios” no jerárquicos? La cuestión es interesante, sobre todo hoy, cuando en todas partes se agrava el problema del ministerio y de su diversificación. Todos sentimos que es necesaria una descongestión. Sin hablar todavía de los servicios específicamente pastorales que no han cesado de realizar ¿no representarían los religiosos y religiosas una piedra de toque para la percepción, por la Iglesia, de una forma privilegiada de su ministerio? ¿Un retorno a la situación más espontánea de la Iglesia naciente?” J. M. R. Tillard, obra citada, pp. 378-379.
- (3) V. gr. G. Kehrer, “Cambios sociales y estructuras ministeriales”, en *Concilium* n° 74 (1972) 9-18. Para ampliar este campo, ver R. De Roux, “Reflexiones sociológicas sobre el actual ejercicio del ministerio sacerdotal”, en *Theologica Xaveriana* 25 (1975) 41-48.
- (4) Ver, por ejemplo, A. Parra y Colaboradores, “Hacia una reestructuración de los ministerios” eclesiales, en *Theologica Xaveriana* 25 (1975) 21-22; S. Buitrago, “Identidad y ubicación de los diversos ministerios en la Iglesia. Síntesis teológica de los ministerios jerárquicos y laicales”, en *Renovación Pastoral y Nuevos Ministerios*. Bogotá 1975, pp. 39-62; A. Ramírez, “Síntesis sistemática católica sobre la propia identidad de los ministerios carismas en la Iglesia católica”, en *Ministerios Eclesiales en América Latina*, Bogotá 1976, pp. 78-102.
- (5) H. Legrand, “Los Ministerios: ensayo de análisis del estado de las grandes líneas de investigación en la teología católica”, en *Pro Mundi Vita*, n°50 (1974) 7; para el conocimiento de la reflexión en el campo no católico, ver J. L. González, “Los ministerios en la Iglesia protestante”, en *Ministerios Eclesiales en América Latina*, pp. 106-120; B. Moss, “Cuestiones que actualmente se discuten en las Iglesias no romanas respecto a los ministerios”, en *Pro Mundi Vita*, n° 50 (1974) 82-84.
- (6) Y. M. Congar, *Un Pueblo Mesianico. La Iglesia Sacramento de Salvación. Salvación y Liberación*, Madrid 1976, pp. 89 y 92-93.
- (7) LG, 9 b
- (8) Y. Congar, obra cit., pp. 106-107

- (9) LG, 33; ver también LG, 30
- (10) LG, 12
- (11) Cfr. Y. Congar, *Ministères et Communion Ecclésiale*, Paris 1971, p. 23; ver también, del mismo autor, "Quelques problèmes touchant les ministères", en *NRT* 93 (1971) 785-800; J. M. Castillo, "¿Comunidad activa y responsables, solución del problema de los ministerios?", en *Selecciones de Teología* n°52 (1974) 274-278.
- (12) Cfr. LG, 4
- (13) Cfr. LG, 8
- (14) LG, 3
- (15) LG, 7
- (16) Ef. 4, 11-12
- (17) LG, 1
- (18) M. Useros, *Cristianos en Comunidad*, Salamanca 1970, p. 11
- (19) Véase, por ejemplo, la obra más completa sobre el tema: *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégetique et réflexion théologique*, Paris 1974, pp. 541; ver también M. Houdijk, "Reciente discusión sobre los fundamentos neotestamentarios del ministerio sacerdotal", en *Concilium* n°80 (1972) 573-583; R. Laurentin, "La crisis actual de los ministerios a la luz del Nuevo Testamento", *ibid.*, 443-455; R. Lemaire, "De los servicios a los ministerios. Los servicios eclesiales en los dos primeros siglos", *ibid.*, 471-486; B. Villegas Mathieu, "Los ministerios en el Pueblo de Dios. Síntesis bíblica", en *Ministerios Eclesiales en América Latina*, pp.19-45; D. Kapkin, "Fundamentos bíblico-patristicos de los ministerios", en *Renovación Pastoral y Nuevos Ministerios*, pp. 15-21; J. Colson, "Designation des ministres dans le N. Testament", en *La Maison Dieu*, n°102 (1970) 21-29; A. Parra, "Notas esenciales de los ministerios en el Nuevo Testamento", en *Renovación Pastoral y Nuevos Ministerios*, pp. 23-37; J.M. Mckenzie, "Estructuras ministeriales en el N. Testamento", en *Concilium*, n° 74 (1972) 19-30; K. H. Schelkle, "Servicio y ministerio en las Iglesias de la época neotestamentaria", en *Concilium* n°43 (1969) 361-374.
- (20) Cfr. Villegas Mathieu, art. Cit., pp. 26-27.
- (21) A. Lemaire, art. Cit., p. 485; "En síntesis podríamos decir que el único ministerio apostólico sacerdotal y jerárquico derivado de Jesucristo, fue ya en la primera existencia de la Iglesia objeto de una evolución que debe ser tenida en cuenta, al

- buscar una orientación original y normativa de nuestros ministerios actuales”: A. Ramírez, art. Cit., p. 90. Referente a la época patristica, ver el sugestivo estudio de C. Giaquinta, “Servir al Pueblo de Dios. Estudio de pastoral patristica para una reflexión en América Latina sobre la teología y pastoral de los ministerios”, en *Ministerios Eclesiales en América Latina*, pp. 48-77.
- (22) J. M. Castillo, “Sacerdotes ¿para qué?” en *Sal Terrae*, n°1 (1976) 14.
- (23) Cfr. De Roux, art. Cit., p. 81
- (24) Cfr. P. Fransen, “Aspectos del proceso de dogmatización del ministerio”, en *Concilium* n°80 (1972) 537-549.
- (25) Cfr. S. Buitrago, art. Cit., p. 52
- (26) A. Ramírez, art. Cit., p. 91; véase especialmente a A. Ganoczy, “Grandeza y miseria de la doctrina tridentina sobre los ministerios”, en *Concilium* n°80 (1972) 514-526.
- (27) A. Gregory, “Problemática actual de los ministerios en América Latina”, en *Medellín* n°3 (1975) 358.
- (28) Ver “Presente y futuro del ministerio eclesial”, en *Theologica Xaveriana*, 26 (1976) 324-325.
- (29) J. M. Castillo, “¿Comunidad activa y responsable, solución al problema de los ministerios?”, pp. 275-276.
- (30) A. Gregory, art. Cit., pp. 359-360; para una información, un tanto fragmentaria, de lo que ya se está haciendo, ver Iván Marín, “Experiencias de ministerios en Colombia”, en *Renovación Pastoral y Nuevos Ministerios*, pp. 101-117; J. M. Calle, “Nuevas formas de ministerio en Asia Oriental”, en *Pro Mundi Vita*, n°50 (1974) 29-32; R. Poblette, “Formas ministeriales en la Iglesia de Chile”, *ibíd.*, 36-38; “Influencia de las corrientes principales respecto a las nuevas formas de ministerios en los Estados Unidos”, *ibíd.*, 38-52; A. Gracia, “La formación de comunidades, exigencia generadora de nuevos ministerios. Experiencia de Honduras”, en *Sal Terrae*, n°8-9 (1976) 624-631.
- (31) J. M. Castillo, art. Cit., pp. 277-278.
- (32) Conclusiones de Medellín 15, 10. Sobre la aplicación o relación de las CEB y ministerios laicales, ver R. Palmés, “Comunidades Eclesiales de Base y sus líderes religiosos en América Latina”, *Pro Mundi Vita*, n°50 (1974) 82-84; J. Comblin, “Comunidades y servicios”, en *Selecciones de Teología*, en n°52 (1974) 294-300 (un tanto polémico).

- (33) *Evangelii Nuntiandi*, 58; para una valoración del aporte latinoamericano en este documento pontificio, ver J. Marins, “Comunidades Eclesiales de Base. Comentario al n°58 de la Exh. *Evangelii Nuntiandi*”, en *Medellín* n°8 (1976) 527-533.
- (34) Sobre el tema de la Iglesia particular y/o local, cfr. el excelente artículo de B. Kloppenbur, “La Iglesia particular según el Concilio y el Sínodo de 1974”, en *Medellín* n°2 (1975) 181-206.
- (35) Conclusiones de *Medellín* 15,11; los condicionamientos naturales de este liderazgo están muy bien presentados por M. F. Rott-Perrin Jassy, “Ser Jefe”, en *Pro Mundi Vita* n°50 (1974) 85-87.
- (36) Cfr. *Renovación Pastoral y Nuevos Ministerios*, p. 157
- (37) LG, 43
- (38) LG, 45
- (39) LG, 44
- (40) H. Uribe, “La Vida Religiosa y los Ministerios”, en *Renovación Pastoral y Nuevos Ministerios*, pp. 145 -146
- (41) J. Leclercq, “La influencia de los religiosos en la animación espiritual de nuestro tiempo” en *Presencia de los religiosos en la nueva sociedad*, Madrid 1973, p. 127
- (42) *Evangelii Nuntiandi*, 69
- (43) Los indios fiscales y muchachos catequistas fueron auténticos ministerios laicales de indios para servicio de los mismos indios. El fiscal debía reunir a los indios en la Iglesia para la enseñanza del catecismo, vigilar su asistencia a los divinos oficios, castigar a quienes no llegaban sin causa justificada. Se encargaba además, de la custodia de la Iglesia y de los objetos del culto, anunciaba al doctrinero las enfermedades de gravedad, las defunciones y nacimientos, denunciaba los vicios públicos y desenmarañaba las complicadas uniones irregulares y poligamias de los indios para prepararlos al matrimonio canónico. En los pueblos que carecían de misioneros fijos, los suplía, en cuanto era posible, ocupándose del mantenimiento de los templos, registrando bautizos, ayudando a bien morir, enterrando a los muertos, anunciando las fiestas y enseñando el catecismo, rezando el rosario, etc. Además de los indios fiscales, estaban los llamados muchachos o catequistas: colaboradores del doctrinero y del fiscal para el ministerio evangélico; los indios más inteligentes y hábiles eran especialmente preparados pedagógicamente para ser animadores de sus compañeros. Para más detalles de éstos ministerios, ver a J. De Lara, “Los indios fiscales. Su participación en los ministerios eclesiásticos durante el siglo XVI en Nueva España”, en *Ministerios Eclesiales en América Latina*, pp. 153-174.

- (44) Cfr. R. Gómez Hoyos, "Los ministerios en la Iglesia Colombia en los siglos XVI-XVIII", en *Renovación Pastoral y Nuevos Ministerios*, pp. 63-83.
- (45) DC, 1 y 2; ver también PE, 1.
- (46) DC, 3
- (47) Cfr. PE, 12. 39 -45.
- (48) *Constituciones*, 6
- (49) *Constituciones*, 7
- (50) MH, 13
- (51) J. M. Lozano, *Misión y Espíritu del Claretiano en la Iglesia*, Roma 1967, p. 210
- (52) J. M. Lozano, obra cit., pp. 213-214
- (53) *Constituciones*, 7
- (54) *Evangelii Nuntiandi*, 17
- (55) *Ibid.*, 59
- (56) *Ibid.*, 60
- (57) *Evangelii Nuntiandi*, 66: "Toda la Iglesia está pues llamada a evangelizar y sin embargo en su seno tenemos que realizar diferentes tareas evangelizadoras. Esta diversidad de servicios en la unidad de la misma misión constituye la riqueza y la belleza de la evangelización".
- (58) *Ibid.*, 73: el subrayado es nuestro.
- (59) *Ibid.*, el subrayado es nuestro.
- (60) *Ibid.*
- (61) H. Küng, "La estructura carismática de la Iglesia", en *Concilium*, n° 4 (1965) 62
- (62) H. Küng, art. Cit., p. 63
- (63) *Idem*, art. Cit., p. 50
- (64) *Evangelii Nuntiandi*, 73

- (65) *Ibid.*
- (66) *Constituciones*, 151
- (67) *Evangelii Nuntiandi*, 76
- (68) M. R. Tillard, *obra cit.*, p. 376
- (69) *Evangelii Nuntiandi*, 73
- (70) *LG*, 1
- (71) M. R. Tillard, *obra cit.*, p. 382
- (72) *MH*, 16
- (73) Cfr. A. Gracia, "La formación de comunidades, exigencia generadora de nuevos ministerios. Experiencia en Honduras", en *Sal Terrae*, n°8-9 (1976) 624-631.

## **La Vida Religiosa en Puebla Desafíos<sup>16</sup>**

**U**n estudio serio de las Conclusiones finales de Puebla sobre la Vida Consagrada no puede hacerse al margen del contexto real de expectativas que se vivieron sobre dicho tema en torno a la misma celebración de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Tampoco podrá hacerse un análisis válido de los resultados obtenidos, si no se parte de una dimensión profunda de fe en la fuerza del Espíritu que nos impulsa a vivir una comunión sincera con nuestros pastores, y nos invita ya a la aceptación optimista de las directrices globales que van a marcar, en los próximos años, la ruta evangelizadora de la Iglesia peregrina en América Latina.

Nuestro comentario se dividirá en tres partes: en la primera trataremos de presentar un breve resumen de las tendencias e inquietudes que se formularon a través de medios diversos, respecto al hecho eclesial de la Vida Religiosa y su contribución específica a la evangelización de este continente.

En la segunda parte veremos lo que de hecho traen las Conclusiones de Puebla sobre los Religiosos. Intentaremos resumir los diversos apartados internos con el fin de dar una visión esquemática de conjunto. Reduciremos el material, sin traicionar el pensamiento.

Finalmente, trataremos de subrayar las líneas claves de los datos obtenidos, abiertos siempre a las nuevas perspectivas o desafíos que Puebla nos ofrece, y que todos los Religiosos tendremos que vivir con el dinamismo de nuestra esperanza y con la fidelidad suprema de nuestra entrega total a Cristo y a la edificación de su Reino.

---

16 Jorge Iván Castaño Rubio. Texto escrito siendo Superior Provincial de los Claretianos de Medellín. Publicado en Separata de Medellín Vol. V Nos. 17-18, marzo-junio de 1979.



## **I. Un Mundo de Tendencias y Expectativas**

Es sabido que el Documento de consulta (DC) provocó muchas y variadas reacciones y creó un clima eclesial de profundo interés y preocupación por la marcha, orientación y contenido final del trabajo de Puebla. Este fenómeno era previsible, pues el documento citado tenía como objetivo “suscitar la reflexión en toda su libertad, creatividad y originalidad con el fin de reflejar los rasgos comunes y la variedad de nuestras regiones e Iglesias” (DC, 3), y estaba igualmente orientado “a recoger los aportes de los Episcopados y de otros organismos e instituciones, en orden a la elaboración del Documento Base” (DC, 4).

Respecto al sentido eclesial de los Religiosos y a su quehacer evangelizador en este presente y futuro de la Iglesia Latinoamericana, muchas observaciones y aportes críticos se formularon a través de canales diversos. Aquí nos limitaremos a mencionar las tendencias más sobresalientes y los anhelos más significativos que hemos podido encontrar a nivel de los aportes oficiales dados tanto por las Conferencias Episcopales, como por las Conferencias Nacionales Religiosas.

### **A. A nivel de las Conferencias Episcopales.**

- 1. Presencia evangelizadora de los Religiosos.** En casi todos los aportes de las Conferencias Episcopales se reconoce explícitamente la contribución valiosa que los Religiosos históricamente han prestado a la tarea evangelizadora de la Iglesia. (1) Se llega incluso a decir que “la Vida Religiosa, por ser don de Dios, por su ubicación, por sus posibilidades, y por el número de sus miembros, constituye una gran fuerza para la pastoral latinoamericana”. (2)

Por las anteriores razones se puede concluir que “el tema de la Vida Religiosa debe ser afrontado en Puebla con gran seriedad, no sólo porque en el presente y en el futuro de la evangelización latinoamericana los Religiosos juegan un papel importante, como sucedió en el pasado, sino porque la tarea evangelizadora entra en su propia razón de ser dentro de la vida y la santidad de la Iglesia. Deben vivir esta hora como un momento privilegiado para clarificar su ser evangélico entre los retos que la Iglesia debe asumir hoy”. (3)

- 2. Actuales sombras y dificultades.** Se advierten tensiones en la Vida Religiosa, tanto en el orden interno de las propias Comunidades, como

en el orden externo, especialmente en relación con la Jerarquía y con los otros institutos religiosos.(4) Se debe agregar además, que “la urgencia y amplitud del quehacer pastoral provoca a veces crisis en las vida consagrada, sea por la dicotomía que suscita una falta de integración pastoral y/o comunitaria, sea por falta de coordinación con las exigencias pastorales de la Iglesia local, sea en algunos casos por la tensión derivada de ciertas normas internas de algunas Congregaciones, que no se adecúan a las exigencias de la Evangelización. En algunos casos ideologías opuestas dividen a la comunidades religiosas”. (5)

Aunque se reconoce que en estos últimos años ha existido una búsqueda mayor del propio carisma y una permanente inquietud por definir su identidad y ubicación dentro del Pueblo de Dios, algunas Conferencias Episcopales admiten fallas en este camino, tanto al interior de los mismos Institutos, como de parte de algunos Obispos. En cuanto al primer aspecto se da la instalación cómoda de muchos religiosos y el poco sentido eclesial de otros. En cuanto al segundo aspecto, se dice que “algunos pastores no conocen suficientemente los carismas propios de las Comunidades, y éstas tienen el peligro de no responder debidamente al don de Dios por ignorancia o descuido”.(6) Existe además la constatación de que los religiosos “han sufrido incomprensiones de parte de algunos miembros o sectores del clero diocesano, que les exigen presencia y actividades en la pastoral diocesana, reduciendo la dedicación que deben a su carisma específico en la Iglesia”. (7)

Algunos Obispos admiten que en muchos Institutos se ha experimentado un auge en el sentido comunitario de la oración y mayor participación eucarística como signo sacramental y fuente viva de fraternidad. Pero no dejan de advertir que para algunos religiosos “tanto la oración como los sacramentos continúan siendo un rito y no tienen sentido histórico y vivencial. Por este motivo hay fallas en la formación de la fe del religioso y decae la perseverancia en la vocación de muchos”. (8)

### **3. *Algunas tendencias y líneas de acción:***

**Brasil:** “Valórense las grandes tendencias de la Vida Religiosa referente a la evangelización. Amplíese el campo de su actuación apostólica con desplazamientos hacia nuevos espacios geográficos y sociales más pobres. Fórmense comunidades más evangélicas por el compromiso de oración, por el estilo personal y comunitario de convivencia más fraterna; simplifíquense

sus estructuras y sus formas de vida; sean más evangelizadoras, atentas a las necesidades del contexto, insertas en las Iglesias locales, reinterpretadoras del carisma; evangelicen por el testimonio de la fe y del amor y por el compromiso con la justicia. Haya cierta desinstitucionalización de las actividades apostólicas. Intégrense más los religiosos en la pastoral orgánica de las Iglesias Particulares. Haya trabajos pastorales asumidos por grupos intercongregacionales”. (9)

**Bolivia:** “Merece una especial recomendación el fomento de una Vida Religiosa adaptada a los modelos culturales del ambiente indígena. La vida consagrada puede despertar el aprecio por los valores del celibato y demostrar la fuerza evangelizadora de una comunidad religiosa auténtica. Motivar la contemplación es también parte esencial de la evangelización. La mentalidad contemplativa de indígena, profundizada en la vida religiosa, podría enriquecer a la Iglesia en Bolivia. En centros apropiados, este talento tendría la oportunidad de crecer aún más por contemplación”. (10)

**Ecuador:** “También los religiosos deben dirigir su espiritualidad y su ministerio a participar en la conversión que se exige de toda la Iglesia, con un acento especial de comunión, que conduzca a una pastoral de conjunto y a integrarlos como fuerza viva y operante en la Iglesia del Ecuador. Esta conversión deberá ir acompañada de una capacitación pastoral y una fuerte concientización”. (11)

**Nicaragua:** “Conviene enseñar que no hay magisterio paralelo entre Obispos y Religiosos; entre teólogos y Obispos; entre fieles y Obispos, sino que todos comparten positivamente el magisterio, no aislados sino en comunión con el Magisterio de Pedro y de los Apóstoles”. (12)

**México:** “Es básico un trato más frecuente, del cual procederá un mejor conocimiento mutuo, a fin de que desaparezcan ciertos prejuicios: a) Entre los Superiores Mayores y los Obispos. b) Entre el Obispo Diocesano y los miembros de las comunidades locales. c) Entre los sacerdotes y los religiosos que viven en la parroquia. d) Entre religiosos y apóstoles seculares. Se necesita un mutuo reconocimiento de los propios carismas y valores e intercambio de los mismos, lo cual enriquece la acción pastoral; teniendo en cuenta que las actividades que se realizan por carisma y por su mismo ser (de religiosos) ya son por sí una contribución a la pastoral”. (13)

**Uruguay:** “Potenciar las peculiaridades carismáticas de cada orden, congregación, e instituto secular en la pluralidad de sus manifestaciones eclesiales. Desarrollar la complementariedad de los carismas de la vida consagrada para la santidad de la Iglesia y la eficacia apostólica de su misión evangelizadora”. (14)

**Haití:** “Los sacerdotes y los religiosos deben vivir de tal manera que los pobres, los explotados y los marginados puedan conocer que nosotros estamos a su lado en la lucha por la justicia”. (15)

**Colombia:** “Las principales prioridades son: 1. Explicar la dimensión evangelizadora de la vida contemplativa y la dimensión contemplativa de la vida activa. 2. Mayor inserción en la pastoral nacional y diocesana. 3. Favorecer las nuevas formas de vida que nacen en el continente y la Pastoral Vocacional. 4. Mayor conocimiento y sensibilidad socio-política a la luz del Magisterio de la Iglesia. 5. Facilitar la desinstitucionalización de algunas obras, cuando las circunstancias lo aconsejen, para una inserción más directa entre los pobres, y en comunión con el Obispo. 6. Favorecer el estudio teológico de la Vida Religiosa en la Jerarquía, en los religiosos y en el laicado. 7. Hacer que la Vicaría de Religiosos sea vínculo espiritual, doctrinal y de trabajo entre el Obispo y los Religioso. 8. Acentuar la comunión fraterna en las comunidades, evitando la masificación, y significarla de comunidad a comunidad. 9. Buscar derroteros para que los religiosos contemplativos sean testimonio y mensaje para el mundo de hoy. 10. Facilitar a los religiosos el proceso de profundización en la fe”. (16)

### ***B. A nivel de las Conferencias Nacionales de Religiosos***

Estos Organismos expresaron su opinión y formularon sus aportes específicos para la III Conferencia General a partir de las reuniones celebradas durante el mes de marzo de 1978, reuniones que fueron organizadas y presididas por el Departamento de Religiosos del CELAM y el Equipo Directivo de la CLAR. El trabajo se realizó en cuatro fases, de acuerdo a los cuatro grupos regionales existentes: Cono Sur, Países Bolivarianos, Antillas, Centroamérica y México. (17)

El objetivo de estos encuentros regionales era elaborar un documento conjunto que pudiera ser considerado como el aporte fundamental de todas las Conferencias Nacionales de Religiosos para las deliberaciones de Puebla. El texto final fue asumido por la CLAR como propio y publicado “sin retoques” bajo el título *Vida*

*Religiosa en América Latina. Aporte para Puebla.* (18) Traemos aquí la síntesis de la segunda parte de este documento, donde se trata de la “novedad” que el Espíritu está despertando en la Iglesia latinoamericana. Según leemos en la introducción, “el Espíritu Santo suscita en cada época estilos distintos de vida o ‘novedades’ en su Iglesia. Al recoger los rasgos más sobresalientes y significativos de la Vida Religiosa en Latinoamérica se advierte que son expresión y parte de una vida nueva que, en un ámbito más amplio, palpita en una Iglesia ‘nueva’ que nace entre nosotros”. El documento reduce luego estas novedades a cuatro aspectos íntimamente unidos entre sí:

**1. Iglesia en camino de conversión.** La Iglesia va renovando su vida. Todo se vive en ella como un proceso de crecimiento y maduración. Sin contraponer sus elementos esenciales, la Iglesia, movida por el Espíritu, acentúa su misión de servicio; sin prescindir de lo institucional y jurídico, la acción del Espíritu la impulsa a ser más carismática y espontánea, en permanente actitud de búsqueda y sincera autocrítica.

En este momento privilegiado de renovación espiritual, los Religiosos ven su vida no ya como una forma anquilosada, sino como un modo “nuevo” de “seguir a Jesús” dentro de la Iglesia. Siente una fuerte exigencia de sensibilidad hacia las nuevas situaciones, los nuevos tiempos y las nuevas llamadas del Espíritu en la historia. Esto les conduce a redescubrir su carisma fundacional para poder adaptarlo a nuestros días.

Todo esto es para los Religiosos una llamada a la conversión y una invitación a acrecentar la capacidad de autocrítica y aceptar las tensiones normales y los conflictos que inevitablemente existen en una vida que crece continuamente, evitando las mutuas exclusiones, los fáciles escándalos, superando estos obstáculos por medio de un continuo diálogo mantenido en actitud de caridad fraterna y mutuo respeto.

**2. Iglesia Comunión, Pueblo de Dios.** Es una Iglesia ansiosa de vivir la diversidad de ministerios y carismas dentro de la comunión del Espíritu, tanto en la fe como en la labor evangelizadora. Crece en ella el sentido de comunión y fraternidad que promueve y fortalece las relaciones personales entre sus diversos miembros y se manifiesta en la apertura hacia los demás, en la comunicación intra-eclesial entre los Obispos, Sacerdotes, Religiosos y Laicos, entre las diversas Congregaciones Religiosas y en las relaciones ecuménicas.

Nuestra Iglesia sabe que es comunidad y quiere vivir como comunidad, a la vez humana y divina, visible e invisible, activa y contemplativa, presente y celestial. Esta voluntad de ser comunidad la lleva a cabo incorporando activamente en ella todos sus miembros, buscando su participación real, puesto que todos son agentes y deben expresar su corresponsabilidad en la obra salvífica del Pueblo de Dios, compartiendo la planificación, la ejecución y la evaluación de los proyectos pastorales.

En esta Iglesia va surgiendo también una nueva imagen de la autoridad como servicio de comunión, de discernimiento, de conducción hacia la unidad de los hermanos. Es una autoridad de estilo nuevo, evangélico, vivida en la corresponsabilidad y ordenada al crecimiento armónico de todo el cuerpo eclesial. Esta vida de Iglesia-comunión exige urgentemente una Pastoral de Conjunto que, respetando y valorizando la diversidad de carismas y funciones, haga eficaz y fructífera la tarea apostólica de todos, a nivel local y universal.

Las comunidades Religiosas se sienten cada vez más como parte integrante de esta Iglesia, y tratan de ser abiertas, capaces de compartir. Superando el aislamiento de las diversas Congregaciones se emprenden tareas en común, como la formación, los ejercicios espirituales y los compromisos pastorales. De este modo crece el mutuo conocimiento y desaparecen antiguos capillismos e individualismos. Se acrecienta la comunión como exigencia del bautismo, asumiendo en su radicalidad por la profesión religiosa, y se expresa una conciencia clara de la misión evangelizadora. En las relaciones de los Obispos con los Religiosos va consolidándose una mayor comunión y una más profunda corresponsabilidad en la Pastoral Diocesana. Se constata, sin embargo, la conveniencia de establecer “relaciones institucionalizadas” entre las Conferencias Episcopales y las Conferencias Nacionales de Religiosos, relaciones que pueden revestir diversas formas.

**3. Iglesia encarnada, comprometida.** Esta Iglesia, que tiene una mayor simpatía por el hombre y se siente más cercana a él, expresa cada vez más su vocación de servidora de nuestros pueblos. Se encarna en su realidad para vivir el Evangelio tomando un “cuerpo latinoamericano”.

Se siente enviada a todos los hombres sin discriminación y se inserta en sus múltiples culturas descubriendo en ellas las “semillas del Evangelio”,

enriqueciéndolas y acrecentándolas. Asume el lenguaje de los pueblos, su experiencia religiosa, y vaciando la riqueza de la Iglesia universal en sus propias particularidades; enriquece a la Iglesia toda, a la vez que el Mensaje Evangélico adquiere rostro particular. Como Cristo, que pasó haciendo el bien y sanando, quiere también salvar al hombre, a todo el hombre. Por ello insiste en la salvación integral del hombre, es decir, su alma y su cuerpo, la cultura, los bienes materiales, la fe y las estructuras socioeconómicas en que vive.

Esta Iglesia que nace entre nosotros promovida por el Espíritu, se sabe y se siente comprometida con los pobres. En actitud liberadora tiene conciencia de evangelizar al solidarizarse con los pobres, haciendo explícita la presencia del Señor en las situaciones humanas de pobreza en que vive el Continente. Ello la conduce a situarse en el “lugar social” del pobre para contemplar el mundo y la historia desde su perspectiva.

Entre los Religiosos se siente la exigencia de una mayor autenticidad en la vivencia del Evangelio, armonizando la vida con la Palabra hasta llegar a la radicalidad evangélica en el compromiso, viviendo entre los pobres y promoviéndolos, mirando el mundo y la historia desde la perspectiva de los pobres. El contacto con ellos ha mostrado la necesidad de humildad y sencillez en la Vida Religiosa, de saber acompañar sin liderar, de vivir la pobreza como un compartir amoroso de todo lo que se posee, y de estar íntimamente conectados con la Iglesia institución (aunque con un nuevo sentido: no la institución poderosa, sino fraternal, corresponsable y sencilla).

**4. Misión evangelizadora.** La Iglesia reconoce que su misión básica es la de anunciar la Buena Nueva, descubriendo que el Reino de Dios ya está en medio de nosotros y que todavía no ha llegado a su plenitud. Esta misión, que supone ser enviado por alguien, a alguien y para algo, es su razón de ser, que la modela con una configuración concreta. En consecuencia, la Iglesia se pone al servicio del hombre -y no viceversa- para dar respuesta a sus necesidades en el orden de la salvación integral.

Esta responsabilidad de evangelizar a todos los hombres y a todo el hombre, la va cumpliendo proféticamente. Este nuevo rasgo exige de la Iglesia una especial sensibilidad para captar, en las urgencias y situaciones del hombre, una palabra de Dios que reclama disponibilidad y cooperación, y una

conciencia crítica de las estructuras antievangélicas del mundo y de las presiones ambientales y culturales que hay que transformar.

Entre los Religiosos se toma conciencia de que el servicio a la “misión” es lo que debe condicionar y configurar su estilo de vida; y de que su modo “religioso” de vivir y situarse en el mundo debe ser ya, en sí mismo, proclamación de Evangelio y signo que hace creíble la Buena Noticia. Igualmente, ven su carisma y su consagración religiosa como su forma típica de evangelizar.

Hay una exigencia de vivir más radicalmente el servicio evangélico, expresada en la disponibilidad para llevar a cabo las tareas más duras y arriesgadas que pide la misión de la Iglesia. Se advierte una fuerte convicción de que la Vida Religiosa, fiel a su origen e historia, debe ser una auténtica voz profética dentro de la Iglesia que la ayude a mantenerse en tensión evangélica y liberadora. Todo esto culmina en el deseo y en la búsqueda de medios para comprometerse más con el pueblo, asumiendo su causa y sufriendo su suerte.

## **II. Las Conclusiones de Puebla sobre la Vida Religiosa.**

Sobre el tema de la Vida Religiosa, dentro de las preocupaciones de Puebla, tenemos que anotar una progresiva toma de conciencia eclesial. Este fenómeno aparece reflejado en los números que explícitamente le fueron dedicados en los respectivos documentos: 7 en el Documento de Consulta, 26 en el Documento de Trabajo, y 54 en el Documento Final. Aquí, más que la cantidad, nos interesa los contenidos reales y las orientaciones o criterios que el Episcopado Latinoamericano ha formulado en Puebla sobre los Religiosos. Vamos a situar, primero que todo, las conclusiones dentro del contexto general del documento, y a continuación expondremos la doctrina reflejada en los números directamente dedicados a la Vida Consagrada.

### **A. El Contexto de las conclusiones en el Documento final.**

En cinco partes está dividido el Documento de Puebla: en la primera, se habla de la Visión Pastoral de la realidad latinoamericana (161); en la segunda, del Designio de Dios sobre la realidad de América Latina (1162-562); en la tercera, de la Evangelización en la Iglesia de América Latina: *Comunión y Participación* (563-1127); en la cuarta, de la Iglesia misionera al servicio de la Evangelización



en América Latina (1128-1293); finalmente en la quinta parte se habla del Dinamismo del Espíritu: Opciones Pastorales (1194-1310).

Nuestro tema se encuentra en la Tercera Parte, cuyos puntos centrales son las categorías de comunión y participación, encuadradas dentro de la teología y dinamismo concreto de las Iglesias Particulares. Con estos presupuestos se formulan tres capítulos, con la siguiente graduación lógica:

- *Centros de Comunión y Participación*: la familia, las Comunidades Eclesiales de Base, la Parroquia y la Iglesia particular.
- *Agentes de Comunión y Participación*: Ministerio jerárquico, Vida Consagrada, Laicos, Pastoral Vocacional.
- *Medios para la Comunión y Participación*: Oración, Liturgia y Piedad Popular, Testimonio, Catequesis, Educación, Comunicación Social.

Situados ahora en el segundo capítulo, y concretándonos a la parte dedicada a los Religiosos, podemos ver claramente tres secciones, en las cuales los Obispos Latinoamericanos nos presentan un diagnóstico (722-738), formulan unos criterios (739-757), y asumen unos compromisos (758-776).

### ***B. Diagnóstico de Puebla sobre la Vida Religiosa.***

Se parte de una constatación histórica, recogida ya en *Evangelii Nuntiandi*, n. 69, donde se dice que a los Religiosos “se les encuentra no raras veces en la vanguardia de la misión y afrontando los más grandes riesgos para su santidad y su propia vida. Sí, en verdad, la Iglesia les debe muchísimo”. Este hecho indiscutible produce en nuestros Pastores un gran gozo y los mueve a promover y acompañar la Vida Consagrada según sus rasgos característicos, y a recoger las tendencias más significativas en los últimos años (nn. 722-725). Los cuatro aspectos seleccionados a continuación vienen presentados tanto en su vertiente positiva, como negativa, es decir, teniendo en cuenta las respectivas fallas o dificultades vividas.

- 1. *Experiencia de Dios*** (nn. 726-729): Se siente un mayor deseo de profundizar e interiorizar la vivencia de la fe, como elemento indispensable para llevar adelante una evangelización auténtica. Orientación y vida buscan enriquecerse mutuamente, de tal suerte que la oración termine en un compromiso con la vida real, y la vivencia de la realidad exija momentos fuertes de oración, tanto íntima o personal, como comunitaria, orando con

el pueblo y tratando de discernir con él la realidad. Desafortunadamente existen Religiosos que llevados tal vez por una desbordante actividad o una falsa espiritualidad, no han logrado integrar aún vida y oración, acción y contemplación.

- 2. Comunidad fraterna (730-732):** Hoy se pone énfasis especial en las relaciones interpersonales de amistad, sinceridad, fraternidad y por este motivo surgen nuevos estilos de vida comunitaria: junto a las comunidades numerosas, se dan también "pequeñas comunidades", deseosas de insertarse en barrios marginados, y a la luz de la fe llevan un compromiso de vida sencilla, acogedora y participante. Por otra parte, "la experiencia muestra que estas pequeñas comunidades deben asegurar ciertas condiciones para tener éxito: motivación evangélica, comunicación personal, oración comunitaria, trabajo apostólico, evaluaciones, integración en el Instituto y la Diócesis, a través del servicio indispensable de la autoridad".
- 3. Opción preferencial por los pobres (733-735).** Esta opción no supone exclusión de nadie. Viene a ser la tendencia más notable de los Religiosos en América Latina, quienes de hecho se encuentran en zonas marginadas y difíciles, en misiones entre indígenas, y en otros muchos frentes donde realizan una labor callada y humilde. Esto ha exigido a muchas Comunidades revisar sus obras tradicionales, compartir y hasta convivir con los pobres. Pero más de una vez esta opción ha sido mal interpretada en la Iglesia y ha traído efectos negativos cuando no se ha mantenido una verdadera motivación evangélica, o no se ha tenido el apoyo comunitario y la suficiente preparación o madurez personal.
- 4. Inserción en la vida de la Iglesia Particular (736-738):** El redescubrimiento y vivencia de la teología de la Iglesia Particular ha llevado a muchos Religiosos a integrarse más, con sus respectivos carismas, a la pastoral de conjunto y a los organismos tanto diocesanos como supradiocesanos. Pero esta integración no se da sin tensiones, sobre todo cuando falta el diálogo y el discernimiento conjunto referente a la revisión de obras o cambio de personal al servicio de las diócesis. Este apartado termina recordando a las "comunidades contemplativas como el corazón de la Vida Religiosa", pues son como un reclamo para todos en orden a intensificar el sentido trascendente de la vida cristiana.

### C. Criterios:

1. **El designio de Dios** (739-741): La Vida Consagrada debe entenderse como un don para la evangelización que el Espíritu concede a las Iglesias Particulares. Por consiguiente, los Religiosos deben compartir con ellas las fatigas, los sufrimientos y las esperanzas de la construcción del Reino y en ellas deben volcar las riquezas de sus carismas particulares, en comunión con sus hermanos, presididos por el Obispo, a quien compete el ministerio de discernir y armonizar.
2. **El seguimiento radical de Cristo** (742-757): Los Religiosos deben siempre sentirse llamados por el Señor, consagrados y enviados a dar un testimonio profético del valor supremo de la comunión con Dios y entre los hombres; enviados a cargar con la cruz del Señor, acompañando a los que sufren por la injusticia, por el hambre de paz y de verdad.

El seguimiento radical del Señor y la consagración a Dios se expresa y realiza por los consejos evangélicos. Estos son vistos desde una perspectiva liberadora, como respuesta evangélica contra los ídolos de la riqueza, del placer y del poder. Se constituye así la Vida Religiosa en testimonio e interpretación para el mundo y la misma Iglesia.

La comunión fraterna de los Religiosos, vivida con todas sus exigencias, se presenta como fermento de comunión entre los hombres y co-participación en los bienes de Dios, donación gratuita de los consagrados a todos los hombres, “con un amor que no es partidista, que a nadie excluye, aunque se dirija con preferencia al más pobre”.

Termina este apartado hablando sobre la fidelidad al carisma fundacional, como una forma concreta de obediencia a la gracia salvadora de Cristo manifestada en la riqueza del Espíritu que trata de responder solícitamente a las necesidades diversas de los hombres.

### D. Opciones hacia una Vida Consagrada más evangelizadora:

1. **Consagración más profunda** (759-763): Los Obispos de Puebla se comprometen a colaborar con los Superiores Mayores para acrecentar entre los Religiosos su entrega total a Dios y servicio generoso a la Iglesia y a todos los hombres; favorecer la actitud de oración y contemplación,

valorar el testimonio evangelizador de la Vida Consagrada, insistir en la fidelidad al espíritu de los fundadores, y alentar un proceso formativo que capacite para un servicio evangelizador adecuado al presente y futuro de América Latina.

- 2. Consagración como expresión de comunión (764-768):** Desean también los Obispos intensificar más la comunión al interior de las comunidades, favoreciendo las relaciones interpersonales; estimular la apertura a las relaciones intercongregacionales, y posibilitar que los Religiosos vivan mejor su peculiar pertenencia a la familia diocesana, a través de un clima profundo de comunión orgánica en torno al Obispo.

A este fin, merece especial atención el documento “Relaciones entre los Obispos y los Religiosos en la Iglesia”. También se debe promover la plena adhesión al Magisterio de la Iglesia, y fortalecer una auténtica pastoral orgánica a través del conocimiento por parte de los religiosos y clero diocesano, de la teología de la Iglesia Particular y teología de la Vida Religiosa respectivamente. Hay que establecer, finalmente, a nivel nacional, relaciones institucionales entre los Obispos y Religiosos.

- 3. Misión más comprometida (769-773):** Los Obispos se comprometen también a alentar a los Religiosos a que asuman un compromiso preferencial por los pobres, y estimulan a todas las Comunidades, tanto masculinas como femeninas, a que amplíen su acción a los diversos campos de la cultura, comunicación social y promoción humana, asumiendo dentro de la Iglesia Particular los puestos de vanguardia evangelizadora, en comunión fiel con sus Pastores. Finalmente se comprometen a estimular la fidelidad y actualización del carisma original de los Religiosos, y a renovar su vitalidad y disponibilidad misionera para responder mejor a la distribución de las fuerzas evangelizadoras en la Iglesia.

### **III. Los Religiosos ante las Conclusiones de Puebla.**

#### **A. Nuestra actitud fundamental**

No pretendemos ni podemos exponer aquí las variadas reacciones que los Religiosos en América Latina hayan tenido frente a las Conclusiones de Puebla. Tampoco intentamos presentar ahora el eco que la sección dedicada a la Vida Consagrada ha podido tener en algunos sectores de la Iglesia. De momento

nos interesa resaltar la respuesta global válida que las citadas Conclusiones dan al conjunto de expectativas reinantes sobre la Vida Religiosa, oportunamente expresadas a diversos niveles antes de la III Conferencia General. Los temas principales y las inquietudes mayores se encuentran presentes de una u otra manera en las Conclusiones finales.

Pero la actitud fundamental que nos interesa destacar más es la del compromiso serio, profundo, total, que los Religiosos, desde nuestro peculiar proyecto de vida evangélico, debemos asumir hoy de cara a los grandes desafíos planteados por el Documento de Puebla a toda la Iglesia de América Latina. En realidad no nos debe interesar tanto el verificar si tal o cual aporte fue asumido o no en el Documento final, cuanto el preguntarnos si estamos dispuestos los Religiosos a identificarnos con las orientaciones propuestas, y si en realidad vamos a comprometernos a llevar adelante las opciones claves que el Espíritu Santo nos pide en Puebla.

## **B. Perspectiva clave de las Conclusiones**

“La Vida Consagrada es en sí misma evangelizadora en orden a la comunión y participación en América Latina” (n.721). Este párrafo constituye el pórtico de entrada a toda la sección dedicada a los Religiosos. En él se explica como el eje central que va a dar cohesión y fuerza a toda la inmensa tarea evangelizadora que la Iglesia intenta asumir en esta hora de América Latina. Nos referimos a las categorías de comunión y participación.

En el *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, los Obispos dan singular relieve a éstos términos cuando formulan un deseo profundo de paz y se comprometen a trabajar por la justicia, haciendo un acto de fe en la fuerza creadora del Evangelio:

- “Deseamos la Paz y para alcanzarla, es necesario eliminar los elementos que provocan tensiones entre el tener y el poder, entre el ser y sus más justas aspiraciones. Trabajar por la justicia, por la verdad, por el amor y por la libertad, dentro de los parámetros de la *comunión y de la participación*, es trabajar por la paz universal”.
- “Creemos en la eficacia del valor evangélico de *comunión y de la participación*, para generar la creatividad, promover experiencias y nuevos proyectos pastorales”.

El problema que se nos plantea ahora es el de la hermenéutica de estos dos conceptos, que por otra parte los encontramos diseminados a lo largo de todo el Documento de Puebla. Creemos que el significado de estos vocablos y sus aplicaciones pastorales, está excelentemente sintetizado en la Introducción que las Directivas del CELAM hicieron al Documento de trabajo:

“*Comunión* con Dios, en la fe, en la oración, en la vida sacramental. *Comunión* con los hermanos en las distintas dimensiones de nuestra existencia. *Comunión* en la Iglesia, entre los Episcopados y con el Santo Padre. *Comunión* en las comunidades cristianas. *Comunión* de reconciliación y de servicio. *Comunión* que es raíz y motor de evangelización. *Comunión* con nuestros pueblos.

Participación en la Iglesia, en todos sus niveles y tareas. Participación en la sociedad, en sus diferentes sectores; en las naciones de América Latina; en su necesario proceso de integración, con actitud de constante diálogo. Dios es amor, familia, comunión; es fuente de participación en todo su misterio trinitario y en la manifestación de su nueva relación con los hombres por la filiación y de estos entre sí, por la fraternidad.

Su plan creador y salvador lleva tal signo y dirección. Por eso, el precepto máximo es el amor al que contradice el pecado que es egoísmo, división, opresión, idolatría. La *unidad* de los hombres entre sí y con Dios en una historia en la que el pecado está presente, se plantea como *comunión* que no puede darse sin una *liberación integral* y continua. Liberación de egoísmos individuales y colectivos. Liberación de idolatrías y opresiones. Liberación de ignorancia y explotación. *Liberación en Cristo* el verdadero y único liberador”. (19)

### ***C. Instancia cristológica de la auténtica comunión y participación.***

Lo que acabamos de transcribir nos obliga a reconocer que sólo desde Cristo podemos entender en profundidad una comunión y participación que sean verdaderamente salvadores, es decir, liberadoras de todo pecado, idolatría e injusticia en nuestro mundo. En este sentido nos identificamos plenamente con Puebla cuando afirma: “Después de la proclamación de Cristo, que nos revela al Padre y nos da su Espíritu, llegamos a descubrir las raíces últimas de nuestra comunión y participación. Cristo nos revela que la vida divina es *comunión* trinitaria... Por Cristo la humanidad *participa* de la vida trinitaria. Cristo con su actividad pascual es el único Mediador que nos lleva a la participación del

misterio de Dios. Por su solidaridad con nosotros, nos hace capaces de vivificar nuestra actividad con el amor y de transformar nuestro trabajo y nuestra historia en gesto litúrgico, o sea, de ser protagonistas con El de la construcción de una convivencia y de una dinámica humana que refleje el misterio de Dios y constituya su gloria viviente” (n. 211-213). (20)

Regresando a nuestro tema, debemos decir que los Religiosos seremos auténticos agentes de comunión y participación en la medida en que nos reafirmemos y progreseemos en esta perspectiva cristológica, en que seamos más que nadie fieles al peculiar “seguimiento de Jesús”, constituido para nosotros en el proyecto único y total de vida y acción en la historia y el mundo.

#### ***D. El seguimiento de Jesús: sus exigencias y riesgos.***

Para la Vida Religiosa este no es un tema interesante, ni siquiera importante. Es sencillamente esencial, y por este motivo las conclusiones de Puebla le dedican un apartado relativamente amplio (n. 742-757). El “seguimiento de Jesús” adquiere, por otra parte, especial significado entre nosotros, Religiosos latinoamericanos, pues incluye también una invitación particular a pensar, amar y actuar como Jesús en el contexto dramático que viven nuestros pueblos. En estos términos, por ejemplo, los Obispos formulan un reto solemne a todos los creyentes:

“Para que América Latina sea capaz de convertir también sus dolores en crecimiento hacia una sociedad verdaderamente participada y fraternal, necesita educar hombres capaces de forjar historia según la *“praxis” de Jesús...* América Latina necesita hombres conscientes de que Dios los llama a actuar en alianza con El. Hombres con corazón dócil, capaz de hacer suyos los caminos y el ritmo que la Providencia indique. Especialmente, capaces de asumir su propio dolor, y el de nuestro pueblos y convertirlos, pascualmente, en exigencia de conversión personal, en fuente de solidaridad con todos los que comparten este sufrimiento y en desafío para la iniciativa y la imaginación creadoras” (n. 279; ver también n. 281).

Es imposible que la vida Religiosa no se sienta interpelada por este planteamiento profundamente evangélico. De hecho, los mismos Obispos ven que los Religiosos no pueden estar ajenos a éstas exigencias cuando afirman:

“Negándose radicalmente a sí mismos, aceptan como propia la cruz del Señor, cargada sobre ellos y acompañan a los que sufren por la injusticia, por la carencia

del sentido profundo de la existencia humana y por el hambre de paz, verdad y vida. De este modo, compartiendo su muerte, resucitan gozosamente con ellos a la novedad de vida y haciéndose todo para todos, tiene como privilegiados a los pobres, predilectos del Señor” (n. 743).

Todo eso quiere decir que en la vida Religiosa tiene que darse grandes riesgos y dificultades, y que sería ingenuo pensar que en el “seguimiento de Jesús”, así entendido, no entre también en juego nuestra propia vida y con ella todos los sueños de humana paz y tranquilidad. Veamos en concreto algunos de estos riesgos o tensiones.

**1. Incidencias eclesiales del seguimiento.** Si nuestra Iglesia en América Latina quiere ser de verdad fermento evangelizador y sacramento vivo de comunión y participación, tendrá que decidirse a ser la “Iglesia del seguimiento”, que no sólo recuerde o predique a Jesús, sino que lo “siga”, que recorra “su camino” y que marche junto con El al Padre. Puebla afirma esto sin vacilaciones. “Ir al Padre. En eso consistió el caminar terrestre de Jesucristo. Desde entonces, ir al Padre es el caminar terrestre de la Iglesia de Cristo, Pueblo de hermanos. Sólo en el encuentro fraternal con el Padre hallaremos la plenitud que sería utópico buscar en el tiempo” (n. 210).

En diversos sectores se oye decir que ha sonado hoy la “hora del seguimiento para toda la Iglesia”. Se afirma que la actual situación eclesial pide que se encienda una alarma o rayo luminoso y se dé un fuerte empujón en dirección al seguimiento. Algunos teólogos piensan que este empujón ha de venir de la Vida Religiosa, entendida ésta como saludable “terapia de shock del Espíritu Santo para la Iglesia”, o también “existencia en esperanza con aguijón apocalíptico”. (21)

En contra de lo que pudiera pensarse, históricamente hablando, las grandes Ordenes Religiosas surgieron en la Iglesia no en épocas de florecimiento, son en medio de profundas crisis y peligrosa desorientación en el “camino de Jesús”. (22) Por estos motivos algunos nos lanzan interrogantes nada halagadores:

“¿Dónde está hoy aquella capacidad de shock intraeclesial de las órdenes? ¿Dónde ejercen con pasión, por lo que a ellas respecta, la crítica profética dentro de la Iglesia que no sólo les está permitida en razón de su propia existencia de seguimiento, sino que incluso se les exige, aunque a los



auténticos profetas siempre les sea difícil aceptar y desempeñar su cargo? ¿Puede modificarse la situación de crisis de la Iglesia sin exageraciones proféticas, en “radicalismo” religioso? Si las órdenes no se empeñan a fondo en esta tarea, otros profetas y otros radicales ocuparán su puesto (¡y así lo vienen haciendo ya desde tiempo atrás!). (23)

**2. La tensión de los carismas en la Iglesia.** Para entender hoy esta urgencia profética de la Vida Religiosa, debemos recordar su dimensión carismática, que se inserta en los múltiples y variados dones que el Espíritu Santo suscita para la comunión y la participación eclesial.

Es un hecho, claramente reconocido por los Obispos en Puebla, que existen fuertes y dolorosas tensiones en la Iglesia de América Latina. Este fenómeno puede tener diversas causas. Algunas son ideológicas, otras de carácter pastoral o psicológico (cfr. n. 90, 102, 673), y otras son de origen propiamente carismático:

“Los problemas que afectan la unidad de la Iglesia, se generan en la diversidad de sus miembros. Esta “multitud de hermanos (Rom. 8, 29) que Cristo ha reunido en la Iglesia, no constituye una realidad monolítica. Viven su unidad desde la diversidad que el Espíritu ha regalado a cada uno (1 Cor 12, 4-6), entendida como un aporte que contribuye a la riqueza del todo”. (n. 244).

Ahora bien, la Vida Religiosa contribuye a la riqueza del Cuerpo de Cristo en la medida en que ella es un “don que el Espíritu concede sin cesar a la Iglesia” (n. 739) y es “expresión del amor de su amor que responde solícitamente a las necesidades de los hombres” (n. 753). ¡Solamente en virtud de su presencia y acción transformadora podemos llamar nuestra existencia “vida consagrada”! Y es por el mismo Espíritu, don del Padre en Jesucristo, que somos urgidos a “construir la comunión siempre renovada entre los hombres. La Vida consagrada es, así, una afirmación profética del valor supremo de la comunión con Dios y entre los hombres y un exímio testimonio de que el mundo no puede ser transfigurado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las Bienaventuranzas” (n. 744).

Con el último párrafo transcrito, parece que Puebla da por resueltas las tensiones proféticas que desde lo carismático podría la Vida Religiosa plantear a la Iglesia. Pero nos parece que el tema merecería más amplitud

y cuidado, al igual que otros puntos o temas insuficientemente tratados en la misma sección (cfr. nn. 743-746).

Puebla reconoce, por otra parte, que existen algunas tensiones entre Obispos y Religiosos, debido a que se ha perdido la visión pastoral de la Jerarquía, o no se reconocen debidamente los carismas de los Institutos (cfr. n. 737). También se pueden dar tensiones cuando en la opción preferencial por los pobres se aducen motivaciones no evangélicas (n. 735), o se atenta con “diluir” el carisma propio en un temporalismo estéril (n. 769). En tales casos los Obispos tendrán que hacer oír su voz (cfr. n. 249), y como maestros de la verdad deberán recordar la sólida doctrina.

También a ellos les toca “promover a toda costa la unida de la Iglesia particular, con discernimiento del Espíritu para no extinguir ni uniformar la riqueza de carisma y dar especial importancia a la promoción de la pastoral orgánica” (n. 703). Se trata, pues, en definitiva, de vivir ya “ad intra” el desafío de Puebla: de comunión y participación en la diversidad carismática, y a partir de esa riqueza -y precisamente por ella -ser más sensibles hacia a dialéctica del a complementariedad y no del antagonismo. El Obispo que impida o ignore los carismas del Espíritu en sus fieles, tendrá una pastoral pobre y estéril. Pero también hay que afirmar que los carismas sin la coordinación de la Jerarquía suelen terminar en la arbitrariedad y la anarquía.

Sobre la necesidad fundamental de esta coordinación episcopal en la Iglesia, y la fiel respuesta que los Religiosos sobre todo debemos dar en la Iglesia de América Latina, SS. Juan Pablo II se refirió así en el Discurso inaugural de la III Conferencia General:

“En diversos países más de la mitad, en otros, la gran mayoría del presbiterio está formado por religiosos. Bastaría esto para comprender cuánto importa, aquí más que en otras partes del mundo, que los religiosos no sólo acepten, sino que busquen lealmente una indisoluble unidad de mira y de acción con los Obispos. A éstos confío la misión de apacentar el rebaño. A ellos corresponde trazar los caminos para la evangelización. No les puede, no les debe faltar la colaboración a la vez responsable y activa, pero también dócil y confiada de los religiosos, cuyo carisma hace de ellos agentes tanto más disponibles al servicio del Evangelio. En esta línea grava sobre todos, en la comunidad eclesial,

el deber de evitar magisterios paralelos, eclesialmente inaceptables y pastoralmente estériles”.(24)

### ***E. El desafío de la fe y la esperanza***

Al tratar de señalar los criterios básicos que nos permitan comprender mejor el hecho peculiar del a Vida Religiosa, los Obispos nos recuerdan que ella es un compromiso radical en seguir a Jesús, y que este seguimiento no puede entenderse sino desde una perspectiva de fe, “profunda visión de fe que se alimenta y mantiene en la oración” (n. 742). De ahí que en la primera opción que nuestro episcopado toma en orden a lograr una “Vida Consagrada más evangelizadora”, se compromete a “favorecer la actitud de oración y contemplación que nace de la Palabra del Señor, escuchada y vivida en las circunstancias concretas de nuestra historia” (n. 760).

Todos sabemos que en las circunstancias dramáticas que nos rodean se oyen tanto las voces de la violencia, como las de la desesperación, el fatalismo o la derrota (cfr. n. 87 y ss.). Aquí, en este contexto nos dice el Papa que los Religiosos somos “servidores del Pueblo de Dios, servidores de la fe, administradores y testigos del amor de Cristo a los hombres; amor que no es partidista, que a nadie excluye, aunque se dirija con preferencia al más pobre... El alma que vive en contacto habitual con Dios y se mueve dentro del ardiente rayo de su amor sabe defenderse con facilidad de la tentación de particularismos y antítesis que crean el riesgo de dolorosas divisiones; saber interpretar a la justa luz del Evangelio las opciones por los más pobres y por cada una de las víctimas del egoísmo humano, sin ceder a radicalismos sociopolíticos que a la larga se manifiestan inoportunos, contraproducentes”.(25)

Por su parte los Obispos en Puebla, en perfecta sintonía con el pensamiento del Papa, al tratar del compromiso socio-político de los Religiosos, insisten de nuevo en esta urgencia de fe y oración profunda: “En una sociedad poco fraternal, dada al consumismo y que se propone como fin último el desarrollo de sus fuerzas productivas materiales, los religiosos deberán ser testigos de una real austeridad de vida, de comunión con los hombres, y de intensa relación con Dios” (n. 528).

Sólo quien se esmere en cultivar y profundizar en la oración estas relaciones filiales con Dios, podrá decir que está poniendo los verdaderos cimientos de la “Comunión y Participación” liberadoras que Cristo no trajo al mundo. Este trato íntimo con Dios nos hará más sensibles a la presencia misma de Cristo que

camina con nosotros, y es peregrino en la Iglesia peregrina, y es esperanza en los hombres que tienen anclada en El la certeza de su meta y de su triunfo.

También Puebla será para nosotros, más que un punto de llegada, un punto de partida. Tendremos que “ponernos en camino”, afrontando el desafío de la fe y la esperanza, sin olvidar que “ser peregrino comporta una cuota inevitable de inseguridad y riesgo. Ella se acrecienta por la conciencia de nuestra debilidad y nuestro pecado. Es parte del diario morir en Cristo. La fe nos permite sumirlo con esperanza Pascual. Los últimos diez años han sido violentos en nuestro continente. Pero caminamos seguros de que el Señor sabrá convertir el dolor, la sangre y la muerte que en el camino de la historia van dejando nuestros pueblos y nuestra Iglesia.... Nos confortar el Espíritu y la Madre fiel, siempre presentes en la marcha del pueblo de Dios” (n. 266).



---

## NOTAS

- (1) Ver especialmente las declaraciones de Chile, Ecuador, México y Colombia, en Aportes de las Conferencias Episcopales. Libro Auxiliar N° 3 para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Bogotá 1978.
- (2) *Ibíd.* P. 302.
- (3) *Ibíd.* P. 185.
- (4) *Ibíd.* P. 304
- (5) *Ibíd.* P. 1134.
- (6) *Ibíd.* P. 302s.
- (7) *Ibíd.* P. 546.
- (8) *Ibíd.* P. 303.
- (9) *Ibíd.* P. 29s.
- (10) *Ibíd.* P. 68
- (11) *Ibíd.* P. 647.
- (12) *Ibíd.* P. 990.
- (13) *Ibíd.* P. 446.
- (14) *Ibíd.* P.855.
- (15) *Ibíd.* P. 1012.
- (16) *Ibíd.* P. 306s.
- (17) La síntesis de lo elaborado por cada una de las cuatro Regionales aparece publicada en el Boletín CLAR, N° 4-5 (Abril-Mayo) de 1978.
- (18) Cfr. Boletín CLAR, N° 9-10 (Septiembre-Octubre) de 1978.

- (19) DT, pgs. 4-5.
- (20) Existe también este excelente texto: “Con Jesucristo, el nuevo Adán, se inicia la historia nueva y ésta recibe el impulso indefectible que llevará a todos los hombres, hechos hijos de Dios por la eficacia del Espíritu, a un cada día más perfecto dominio del mundo, una cada vez más lograda comunión entre hermanos y a la plenitud de comunión y participación que constituye la vida misma de Dios” (n. 197).
- (21) Cfr. J. B. Metz, *Las Ordenes Religiosas. Su misión en un futuro como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*, Barcelona, 1978, págs. 132 y 99
- (22) En el sentido antedicho, las órdenes han actuado muchas veces dentro de la gran Iglesia como un shock saludable. Frente a una Iglesia rica han levantado la bandera de la pobreza de Jesús. Frente a una Iglesia triunfante, se han convertido en enfáticos portadores de la memoria passionis. Han agujoneado al vida de la Iglesia, que había llegado a amables y pacíficos arreglos con los poderes estatales, mediante el agujón de la apocalíptica y contra los intentos, una y otra vez emprendidos, de querer identificar de forma más o menos abierta o velada, la justicia estatal con justicia escatológica de Dios, han evocado apasionadamente a aquel Jesús con el que, en sentido literal, “no se construye ningún estado””, J. B. Metz, *Obra cit.*, pág. 13-14.
- (23) J. B. Metz, *Obra cit.* pp. 17-18.
- (24) Juan Pablo II en América Latina, *Homilías y Discursos*, Bogotá 1979, p. 58
- (25) *Ibid.*, p. 38

---

# PUEBLA NOS CUESTIONA<sup>17</sup>

## NUESTRA PROVINCIA ANTE LA III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO

*El presente y el futuro evangelizador  
de nuestras Comunidades Claretianas,  
a la luz de las orientaciones, opciones  
y prioridades asumidas por la Iglesia  
en Puebla de los Ángeles, México.*

### INTRODUCCIÓN

**P**uebla constituye hoy un verdadero acontecimiento eclesial, que no puede pasar desapercibido para nosotros. Dicho acontecimiento se convierte en marco obligado para esta *Carta abierta* que deseo enviar a toda la Provincia, con motivo de cumplirse pronto el primer trienio de Gobierno. Todos estamos de acuerdo en que es necesario evaluar seriamente la marcha de nuestras Comunidades, verificar la fidelidad a nuestros compromisos religiosos, dar cuenta de algunas medidas de gobierno, fortalecer nuestra vida espiritual y reprogramar nuestra acción evangelizadora al servicio de una Iglesia que ha hecho opciones muy concretas, en un momento privilegiado de su historia.

Todo esto se hará, de acuerdo con nuestra legislación interna (Constituciones, 219; 2 Régimen 83-84), en una *Asamblea General de la Provincia*, que tendrá lugar en Medellín, durante los *días 2 a 8 de marzo de 1980*. Aprovecharemos este encuentro comunitario para informar ampliamente sobre el Capítulo General, y para buscar entre todos las aplicaciones y compromisos particulares

---

17 Jorge Iván Castaño Rubio. Texto escrito siendo superior provincial y publicado por los Misioneros Claretianos Provincia Occidental de Colombia. Medellín, julio de 1979.

que la Provincia debe asumir frente a la “Carta programática sobre la Misión del Claretiano en la Iglesia y mundo de hoy”.

Quiero escribir esta Circular con gran sinceridad y libertad de espíritu, lo que me llevará a decir cosas que no a todos pueden agradar. Pero debo hacerlo en virtud de la responsabilidad del cargo y del aprecio que cada día siento más por todos los que forman este Hogar Claretiano de Colombia Occidental. Lo que voy a escribir quiero que sea como una “meditación en voz alta” sobre nuestra realidad actual:

- Sus elementos de gracia y esperanza,
- Y sus fenómenos de cansancio y fatiga que pueden inmovilizar y hasta extinguir el fuego evangelizador de nuestro carisma fundacional misionero.

La unidad y la concordia entre nosotros no puede degenerar en una falsa paz y tranquilidad, la de los muertos. No es esto lo que el Espíritu, creador incesante de vida, quiere de nosotros.

En mi primer saludo dirigido a la Provincia me comprometí a que el “servicio de Gobierno estuviera polarizado por la preocupación fundamental de fortalecer la unidad, de estrechar más los vínculos de unión entre todos nosotros, en una palabra, de crear más *comunidad*”. (1)

Esta palabra tiene especial resonancia hoy, después que Puebla propone la “comunidad y participación” como categorías fundamentales de la Evangelización en el presente y en el futuro de la Iglesia Latinoamericana. A la luz de esta perspectiva fundamental vamos a intentar una primera aproximación a las Conclusiones del Episcopado, tratando de descubrir algunos retos que sus orientaciones pueden hacernos como religiosos, comprometidos en la vivencia y testimonio del Reino entre los hombres de este Continente.

## **I. IMPORTANCIA Y SIGNIFICADO DE PUEBLA PARA NOSOTROS**

### **1. El núcleo central de nuestro interés**

La celebración de la III Conferencia General, sus complejas deliberaciones, la fraternidad y unanimidad allí logradas, como el documento final aprobado, pueden ser vistos desde ángulos muy diversos y hasta contradictorios. Nosotros queremos situarnos desde una perspectiva de fe, que nos permite comprender



la riqueza de su mensaje y la que nos posibilita el espíritu genuino de dicho acontecimiento.

Es la perspectiva adoptada por el Santo Padre. Al aprobar y presentar las Conclusiones finales dice en breves pero significativas frases: “Este documento, fruto de asidua oración, de reflexión profunda y de intenso celo apostólico, ofrece... un denso conjunto de orientaciones pastorales y doctrinales sobre cuestiones de suma importancia. Ha de servir, con sus válidos criterios, de luz y estímulo permanente para la evangelización en el presente y futuro de América Latina”. Y agrega más adelante: “Dios quiera que en breve tiempo todas las comunidades eclesiales estén informadas y penetradas del Espíritu de Puebla y de las directrices de esta Histórica Conferencia”.

¿Cuál es este espíritu? Las directivas del CELAM nos dicen que es el de una Iglesia que se proyecta con renovado vigor al servicio de nuestros pueblos cuya realización ha de seguir la llamada viva y transformadora de quien puso su tabernáculo en el corazón de nuestra propia historia. Además, es principio de una nueva etapa en el proceso de nuestra vida eclesial en América Latina. El Santo Padre lo considera así al afirmar que es un “gran paso adelante” (Puebla pg. 35-36).

Desde la perspectiva de fe adoptada, debemos ahora comprometernos en crear -dentro de la Provincia- un clima de estudio, interiorización y discernimiento para encarnar en nuestra pastoral y en nuestras estructuras no sólo la letra sino también el espíritu de la III Conferencia General de nuestro Episcopado. En otras palabras, debemos tratar de que “Puebla, todo Puebla se vuelque sobre la vida con su carga evangelizadora” (Ibídem, pg. 36).

## **2. El llamado que nos viene del carisma fundacional**

Tomar Puebla en serio –como doctrina firme y segura de nuestro episcopado- tiene para nosotros un peculiar matiz de fidelidad a la herencia carismática recibida de nuestro Fundador: “La obediencia al Papa, siempre y, siendo sacerdote a su Prelado, es una de las lecciones más ejemplares que nos ha dado S. Antonio María Claret. De la sumisión omnímoda a su Obispo nos ha hablado él mismo en su autobiografía (cfr. nn. 192-198). Su amor al Papa se manifestó vivísimo, consultándolo en sus dificultades, defendiendo como metropolitano, los derechos de la Sede Apostólica y dando a favor de la infalibilidad un testimonio fervoroso en el Concilio Vaticano I. La misma regla de conducta

quiso que siguieran sus Hijos, prescribiéndoles en el número segundo de las Constituciones una gran reverencia, amor y obediencia al Sumo Pontífice y a la Santa Sede Apostólica” (2).

La fidelidad histórica a esta conciencia eclesial vivida por nuestro instituto, podemos verla reflejada en el N° 6 de las Constituciones vigentes: “Profesamos gran amor y obediencia al Romano Pontífice, a la Sede Apostólica y a los obispos. Ellos son los que nos confían el ministerio apostólico y nosotros lo ejercemos en su nombre de conformidad con nuestra vocación, para bien de todo el Cuerpo de Cristo, al que deseamos servir de buen grado, con fidelidad y generosamente”.

Nos urge tomar en serio estas premisas, pues acontece que invocamos con frecuencia el amor a la Iglesia y la fidelidad a la jerarquía para justificar ciertos hechos cumplidos o actitudes muy personales, e ignoramos o tratamos de pasar por alto el mismo magisterio episcopal cuando éste nos cuestiona o nos plantea claros desafíos a nuestra espiritualidad y actual praxis evangelizadora.

Es necesario, por consiguiente, que Puebla sea leído en la Provincia, estudiado y asimilado con seriedad y profundidad. Este proceso puede tener en nuestras Comunidades variadas formas: puede emplearse como lectura diaria en la oración comunitaria de Laudes, o en otras Horas del día; también puede ser un excelente material de meditación y revisión en los días de Retiro Mensual. Por otra parte, nuestras Comunidades deberían estar presentes en los diferentes encuentros y cursillos que los respectivos Obispos están organizando ya en sus propias diócesis. Esta es una manera práctica de construir y vivir la Pastoral Orgánica de la Iglesia Particular.

### **3. Algunos desafíos que Puebla nos plantea**

Desde los presupuestos anteriores, nadie podrá aducir argumentos validos que pretendan justificar nuestra posible exclusión de los urgentes e inquietantes desafíos que Puebla formula a toda la Iglesia de América Latina. Los aspectos que ahora vamos a enumerar sólo son unos temas para nosotros relevantes, no exclusivos, dentro del inmenso panorama que la tarea evangelizadora puede ofrecernos en el momento actual:

- Llamada a la fidelidad: identidad carismática
- Llamada a la creatividad: urgencias pastorales
- Llamada a la comunión y participación.

## II. LLAMADO A LA FIDELIDAD: IDENTIDAD CARISMÁTICA

### 1. Nuestra proveniencia del Espíritu

Puebla, en sintonía con la Teología del Vaticano II (cfr. LG. 43-44 y PC. 1) afirma claramente que los Religiosos somos “un don que el Espíritu concede sin cesar a su Iglesia, como un medio privilegiado de evangelización eficaz” (n.739). Y a continuación explicita el proceso y naturaleza de este don:

“El Padre, al proponerse liberar nuestra historia de pecado, germen de iniquidad y muerte,

- elige en su Hijo, mediante el Espíritu, a muchas mujeres y hombres bautizados
- para un seguimiento radical de Jesucristo” (n. 740).

Esto es lo que somos, o mejor, deberíamos ser los religiosos: dones del Espíritu, portadores de su vida y santidad para el bien y crecimiento de la Iglesia. Este don implica *elección* y al mismo tiempo *consagración*, pues es en virtud y fuerza del mismo Espíritu que a nuestra existencia humana, aún peregrina y débil, podemos llamarla “vida consagrada”.

En Puebla se entiende esta *consagración* íntimamente unida a la *misión*, inseparable la una de la otra. En este sentido los Obispos se comprometen a “acrecentar por los medios más convenientes la vivencia de la consagración total y radical a Dios que comporta dos aspectos inseparables y complementarios:

- Entrega y reserva a Dios generosa y total
- Y su servicio a la Iglesia y a todos los hombres” (n. 759).

Cuando se rompe este equilibrio, y no se respeta la complementariedad entre la acción y la contemplación, debemos decir que hay infidelidad al Espíritu. O nuestra acción será infecunda porque no está alimentada en las fuentes serenas de una profunda vida interior, o nuestra vida interior se convierte en un refugio estéril porque no sabemos luego proyectarnos en una adecuada praxis evangelizadora.

Puebla recuerda muy bien a los Religiosos que están “especialmente llamados a vivir en comunión intensa con el Padre, quien los llena de su Espíritu, urgiéndolos a construir la comunión siempre renovada entre los hombres” (n. 744).

## **2. Los peligros del activismo**

Esta consagración así entendida, es planteada de nuevo cuando se habla de los caminos o tendencias que la Vida Religiosa está viviendo en torno a la experiencia de Dios, y de los logros que van teniendo a propósito de la oración:

“Se intenta que la oración llegue a convertirse en actitud de vida, de modo que la oración y vida se enriquezcan mutuamente:

- Oración que conduzca a comprometerse en la vida real
- Y vivencia de la realidad que exija momentos fuertes de oración” (n. 727).

Es este un tema crucial, pues de él depende que nuestro seguimiento radical de Cristo sea real y efectivo o no. Puebla trae una constatación negativa y dolorosa. En plan de conversión y lealtad al Evangelio, la vemos reflejada también en nuestra Provincia:

“Hay que reconocer que algunos religiosos no han logrado la integración entre vida y oración

- especialmente si están absorbidos por la actividad,
- si en la inserción faltan espacios de intimidad
- o si viven una falsa espiritualidad” (n. 729).

Creo que el mal que más fuertemente nos aqueja ahora en la Provincia es el del “activismo”, entendido este término como un desbordante trabajo que impide sistemáticamente el encuentro comunitario diario ante el Señor, y la celebración de la Asamblea Mensual, claramente mandada en nuestra legislación, para estudiar, programar, evaluar y orar juntos, como hermanos, en orden al fortalecimiento de la Comunidad de amor, Comunidad de Fe y Comunidad de Esperanza.

En esto Puebla es intransigente, al recoger el siguiente texto del Papa:

“Un rato de verdadera adoración tiene más valor y fruto espiritual que la más intensa actividad, aunque se tratase de la misma actividad apostólica. Esta es la “contestación” más urgente que los religiosos deben oponer a una sociedad donde la eficacia ha venido a ser un ídolo, sobre cuyo altar no pocas veces se sacrifica hasta la misma dignidad humana” (n. 529).

### 3. Los dos polos de nuestra fidelidad

Si la vida religiosa es un don del Espíritu a su Iglesia, este don y esta Iglesia tienen características muy concretas y encarnadas, y a estas particularidades tenemos que ser fieles si no queremos caer en puras fantasías o abstracciones platónicas. Puebla en este punto es elocuente:

“Como la Iglesia Universal se realiza en las *Iglesias particulares*, en éstas se hace concreta para la Vida Consagrada la relación de comunidad vital y de compromiso eclesial evangelizador. Con ellas, los consagrados comparten las fatigas, los sufrimientos, las alegrías y las esperanzas de la Construcción del Reino y en ellas vuelcan las riquezas de sus *carismas particulares*, como don del Espíritu evangelizador. En las Iglesias particulares encuentran a sus hermanos presididos por el Obispo, a quien compete el ministerio de discernir y armonizar” (n. 741).

Según este planteamiento, es inconcebible que unos Religiosos vivan, oren y trabajen juntos, pero desligados de los grandes problemas, angustias y esperanzas de unos hombres concretos, y no vibren ni se integren en la pastoral orgánica que se tiene en su diócesis o Iglesia Particular. Y esto es grave, pues quien no tome en serio una porción concreta del Pueblo de Dios (cfr. n. 645), no tomará tampoco en serio a la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

En realidad, como dice el reciente documento de la Santa Sede “*Mutuae Relationes*”, “la Iglesia Particular constituye el espacio histórico en el cual una vocación se expresa realmente y realiza su tarea apostólica; pues precisamente allí, dentro de los confines de una determinada cultura es donde se anuncia y es recibido el Evangelio” (MR. 23-d).

Por otra parte también es inadmisibles la presencia y encarnación de los Religiosos en una Iglesia Particular que no respeten ni aporten las riquezas de sus carismas específicos. Ni a la Iglesia ni a los Obispos les puede interesar la conformación de una “sociedad anónima”, en la cual viniesen a incorporarse los religiosos de “una manera vaga y ambigua” (MR. 11).

Por este motivo nuestro episcopado latinoamericano opta decididamente por:

- “revitalizar la Vida Consagrada mediante la fidelidad al propio carisma y al espíritu de los Fundadores respondiendo a las nuevas necesidades del Pueblo de Dios (n. 762; véase también n. 772).

- Estimular la apertura a las relaciones intercongregacionales en las que, respetando el pluralismo de carismas particulares y las disposiciones de la Santa Sede, crezca la unidad” (n. 764).

Podemos concluir diciendo que nosotros seremos “don del Espíritu para el servicio de la Iglesia”, en la medida en que nos encarnemos de hecho en nuestros centros y grupos de trabajo, dentro de la pastoral orgánica, y nos comprometamos a fondo en una acción evangelizadora, pero en cuanto “Claretianos”! Debemos guardar esta certeza incommovible: el respeto y la fidelidad que debemos tener a nuestra “identidad carismática”, también redundará en fidelidad y enriquecimiento a la Iglesia de Cristo. A ella el Espíritu ha querido participar las multiformes maneras de su gracia o de sus dones:

“La riqueza del Espíritu se manifiesta en los carismas de los Fundadores que brotan en su Iglesia a través de todos los tiempos, como expresión de la fuerza de su amor que responde solícitamente a las necesidades de los hombres” (n. 756). ¿Cómo recuperar ente nosotros el auténtico claretianismo? A esta pregunta tratará de responder la Prefectura Provincial de Vida Religiosa, presentando oportunamente un programa de acción para el próximo trienio. Mientras se elabora este proyecto, debemos confesar que se trata de una tarea exigente comunitaria y que en ella debemos poner nuestro máximo interés. Entre otros posibles medios, se dará en la Provincia una acogida muy especial a las NUEVAS CONSTITUCIONES, donde la Congregación entera ha intentado plasmar el auténtico espíritu de nuestro Fundador y Padre. Un estudio sistemático y profundo de nuestras Reglas nos va a obligar a retomar las fuentes de nuestra historia y de nuestro ser en la Iglesia.

### **III. LLAMADO A LA CREATIVIDAD: URGENCIAS PASTORALES**

#### **1. Autenticidad carismática y novedad en la Iglesia.**

Nuestra proveniencia del Espíritu nos conduce a los Religioso a afrontar una creatividad que nos compromete, pues al propiciar formas nuevas de servicio y presencia en el mundo, puede a más de uno resultar incómodo y hasta intolerable. El Documento citado de la Santa Sede así lo reconoce:

“Todo carisma auténtico lleva consigo una cierta carga de genuina novedad en la vida espiritual de la Iglesia, así como de peculiar afectividad, que puede resultar tal vez incómoda e incluso crear situaciones difíciles, dado

que no siempre es fácil e inmediato el reconocimiento de su proveniencia del Espíritu” (MR. 12).

Algunos números más adelante se describe el contexto y la urgencia eclesial de esta creatividad que compete a los religiosos por fidelidad carismática:

“los cambios profundos de situación, el crecimiento de los valores humanos y las múltiples necesidades del mundo contemporáneo reclaman, cada vez con mayor urgencia, que por una parte se renueven muchas actividades pastorales, de tipo tradicional, y, por otra, se busquen nuevos modos de presencia apostólica. En tales circunstancias se vuelve urgentemente necesaria una especie de solicitud apostólica que bajo el impulso del Espíritu Santo, que es de suyo creador, sea capaz de actuar con ingeniosidad y audacia los experimentos eclesiales oportunos. Ahora bien, la fecundidad y la búsqueda alegre de nuevos caminos se acuerda perfectamente con la naturaleza carismática de la Vida Religiosa” (MR. 19).

Los Obispos de Puebla son conscientes de este aporte carismático renovador, cuando afirman que se comprometen a “despertar la disponibilidad de los consagrados para asumir, dentro de la Iglesia Particular, los *puestos de vanguardia evangelizadora* en comunión fiel con sus pastores y con su comunidad y en fidelidad al carisma de su fundación” (n. 771).

La referencia que trae este párrafo de Puebla a “Evangelii Nuntiandi” nos permite completar la descripción de esta novedad y aporte creativo, transcribiendo un texto clásico de Pablo VI sobre los Religiosos: “Ellos son emprendedores y su apostolado está frecuentemente marcado por una originalidad y una imaginación que suscitan admiración” (EN. 69).

Aquí tendríamos que preguntarnos hasta qué punto el apostolado que actualmente se lleva en la Provincia está marcado por esta originalidad carismática, y si nuestros centros de trabajo pueden suscitar admiración en la Iglesia. No es nuestra intención enjuiciar lo que se ha hecho en el pasado -que ha sido mucho y bueno- sino de preguntarnos ahora qué grado de vanguardia y creatividad evangelizadora estamos viviendo desde las instancias misioneras de nuestro carisma claretiano.

En términos globales se puede decir que hemos perdido celo apostólico y compromiso creador de formas nuevas de presencia y una audacia comunitaria

franca para transformar algunas estructuras históricas en centros vivos de comunión y participación. Nos podemos referir aquí, por ejemplo, al amplio sector de las parroquias. Por el número y la importancia que tienen en la Provincia, bien vale la pena que le prestemos la máxima atención.

## **2. Vida, pasión y muerte de nuestras parroquias.**

Séame permitido declarar, antes de cualquier juicio crítico, que no soy un enemigo de las parroquias. Estoy perfectamente convencido de que dichas estructuras juegan un papel importante en la tarea de vivencia y difusión del Evangelio. Me identifico con Puebla cuando afirma que “la parroquia realiza una función en cierto modo integral de Iglesia, ya que acompaña a las personas y familias a lo largo de su existencia, en la educación y crecimiento de la fe. Es centro de coordinación y de animación y de animación de comunidades, de grupos y movimientos” (n. 644).

Pero también debo admitir, como lo hace igualmente Puebla, que existen peligros reales en nuestras parroquias cuando las actividades del evangelizador se vuelven poco creativas. Surgen entonces:

- “la primacía de lo administrativo sobre lo pastoral,
- rutina,
- falta de preparación a los sacramentos,
- autoritarismo de algunos sacerdotes
- y encerramiento de la parroquia sobre sí misma, sin mirar a las graves urgencias apostólicas del conjunto” (n. 633).

Estas dificultades o peligros no se superan en nuestra Provincia abandonando o entregando nuestros centros parroquiales, sino situándonos más bien en las perspectivas creadoras que el Episcopado latinoamericano nos traza en Puebla. No dudemos en asumir dichos planteamientos con carácter de urgencia misionera, pues de la fiel aplicación o no a las estructuras que tenemos entre manos depende la vida, pasión y muerte de las mismas.

Puebla afirma que “es necesario continuar en las parroquias el esfuerzo de renovación

- superando los aspectos puramente administrativos,



- buscando la participación mayor de los laicos, especialmente en el Consejo de Pastoral;
- dando prioridad a los apostolados organizados
- y formando a los seglares para que asuman, como cristianos, sus responsabilidades en la comunidad y en el ambiente social” (n. 649).

### 3. El desafío del laicado

El texto que acabamos de citar nos debe cuestionar profundamente. Por lo menos nos debería hacer preguntarnos qué estamos haciendo directamente por la mayor participación del laicado, y cuántos son los “movimientos apostólicos organizados” que existen en nuestras parroquias, como expresión normal de su vitalidad y riqueza evangelizadora. Una respuesta objetiva a estas preguntas nos revelarían cifras verdaderamente inquietantes, y nos harían ver que en este punto nuestros primeros misioneros claretianos fueron tal vez más avanzados que las generaciones presentes.

Puebla, por su parte, reconoce que en el seno de la Iglesia latinoamericana hay “una toma de conciencia creciente de la necesidad de la presencia de los laicos en la misión evangelizadora” (n. 777), pero agrega un poco más adelante que “la efectiva promoción del laicado se ve impedida muchas veces por la persistencia de cierta mentalidad clerical en numerosos agentes de pastoral, clérigos e incluso laicos” (9n. 784).

El reto que ahora se nos plantea es el de asumir esta urgencia del laicado desde una doble vertiente: el llamado actual de la Iglesia, y la peculiar herencia carismática que nos viene del Fundador. Todos estamos de acuerdo en reconocer que él se anticipó a nuestra época y realizó una promoción del laicado original y profética que nosotros sus hijos deberíamos hoy envidiar e imitar.

Para una eficacia real en este compromiso evangelizador, Puebla nos invita a “tener en especial consideración al *laicado organizado* en orden a la acción eclesial, prestándole la adecuada atención pastoral y el debido aprecio de su papel en la pastoral global de la Iglesia” (n. 829). ¿Por qué esta opción preferencial por el laicado organizado? Los Obispos nos responden:

“Expresamos nuestra confianza y estímulo decidido a las *reformas organizadas del apostolado* de los laicos porque:

- la organización es signo de comunión y participación en la vida de la Iglesia;
- permite la transmisión y crecimiento de las experiencias y la permanente formación y capacitación de sus miembros;
- el apostolado exige muchas veces una acción común, tanto en las comunidades de la Iglesia como en los diversos ambientes;
- en una sociedad que se estructura y planifica cada vez más, la eficacia de la actividad apostólica depende también de la organización” (n. 800-803).

#### **4. De la acción improvisada a la acción programada**

Por lo que acabamos de ver, ésta es línea que nos pide la Iglesia. Puebla lo repite en otro lugar:

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

Este ha sido también el deseo de la Congregación, expresado en los acuerdos del último Capítulo General (1973), sobre la “Reunión Plenaria de la Comunidad”: “Uno de los temas más importantes de la Reunión Plenaria es la *planificación y revisión anual del programa* de la propia comunidad, tanto en lo que se refiere a su ser como a su hacer” (Régimen, 51).

Tenemos que reconocer que en este punto la Provincia está muy lejos de cumplir las normas capitulares y las orientaciones recibidas de la Iglesia. Hay por un lado apatía, y por otro, franca hostilidad frente al cumplimiento de esta legislación. No podemos permitir, sin embargo, que se generalice más este desinterés entre nosotros. El Prefecto Provincial de Apostolado ha recibido instrucciones muy precisas y gracias a su trabajo e inapreciable colaboración, vamos logrando que numerosos centros estén ya seriamente comprometidos en el estudio y redacción comunitaria de sus respectivos programas apostólicos.

## IV. LLAMADO A LA COMUNIDAD Y PARTICIPACIÓN

### 1. Importancia y contexto de estos términos

En el “Mensaje a los Pueblos de América Latina”, los Obispos dan singular relieve a estos conceptos cuando formulan un deseo profundo de paz y se comprometen a trabajar por la justicia, haciendo un acto de fe en la fuerza creadora del Evangelio:

- “Deseamos la Paz y para alcanzarla, es necesario eliminar los elementos que provocan tensiones entre el tener y el poder, entre el ser y sus más justas aspiraciones. Trabajar por la justicia, por la verdad, por el amor y por la libertad, dentro de los parámetros de la *comunión* y de la *participación*, es trabajar por la paz universal”.
- “Creemos en la eficacia del valor evangélico de la *comunión* y de la *participación*, para generar la creatividad, promover experiencias y nuevos proyectos pastorales” (Puebla, pg. 44-45).

Las categorías de Comunión y Participación constituyen uno de los ejes centrales del Documento, y los términos que más se repiten a lo largo de sus capítulos. Por otro lado, toda la Tercera Parte gira en torno a estos conceptos, encuadrados dentro de la teología y dinamismo concreto de las Iglesias Particulares:

- *Centros de Comunión y Participación*: La Familia, las Comunidades Eclesiales de Base, la Parroquia y la Iglesia Particular (n. 567-657).
- *Agentes de Comunión y Participación*: Liturgia, Oración y Piedad popular, Testimonio, Catequesis, Educación, Comunicación Social (n. 892-1095).

¿Cuál podría ser el núcleo central o significado esencial de la Comunión y Participación que aquí se nos propone? Según Puebla este sentido sólo podremos descubrirlo a la luz del misterio de Cristo:

- “Después de la proclamación de Cristo, que nos revela al Padre y nos da su Espíritu, llegamos a descubrir las raíces últimas de nuestra comunión y participación” (n. 211).
- “Con Jesucristo, el nuevo Adán, se inicia la historia nueva y ésta recibe el impulso indefectible que llevará a todos los hombres, hechos hijos de Dios por la eficacia del Espíritu,
- a un dominio del mundo cada día más perfecto;

- a una comunión entre hermanos cada vez más lograda
- y a la plenitud de comunión y participación que constituyen la vida misma de Dios.

Así proclamamos la buena noticia de la persona de Jesucristo a los hombre de América Latina, llamados a ser hombres nuevos con la novedad del bautismo y de la vida según el Evangelio” (n. 197).

Quiere esto decir que las relaciones fundamentales del hombre -relaciones para con Dios, los demás hombres y el universo entero- deben estar iluminadas y significadas por la Comunión y Participación, entendidos estos términos como don gratuito de Dios, clima obligado de nuestro convivir, y respuesta o tarea diaria de nuestra fe que debe reflejarse también en el amplio campo de las necesidades humanas. Puebla así lo entiende cuando afirma:

“La comunión que ha de constituirse entre los hombres abarca el ser, desde las raíces de su amor y ha de manifestarse en toda la vida, aún en su dimensión económica, social y política” (n. 215).

No podemos ni pretendemos hacer aquí una aplicación exhaustiva de todas estas manifestaciones en la vida de la Provincia. Vamos sólo a detenernos en dos campos que creemos especialmente urgentes:

- el campo de gobierno
- y el campo económico.

## **2. Comunión y Participación en el campo del Gobierno**

Este es un tema particularmente delicado, sobre el cual uno preferiría no hablar. Pero creo que en plan de lealtad habría que decir fundamentalmente dos cosas:

- La primera se refiere al compromiso serio que todos los Superiores tienen en la Provincia de buscar, fomentar y defender la Comunión en su respectivas comunidades, y la de suscitar la real y efectiva Participación de todos sus miembro en la búsqueda permanente de la voluntad de Dios. Nuestro Capítulo General del 73 es en este punto muy claro cuando dice que “toda la Comunidad tiene la misión carismática de buscar la voluntad de Dios, posibilitando la realización de su plan sobre personas y comunidad. Superiores y hermanos constituyen una

unidad desde sus funciones deferentes y siempre complementarias” (Vida Religiosa, 26).

- La segunda se refiere al empleo aún insuficiente en la Provincia de la “Reunión Plenaria de la Comunidad” establecida por el mismo Capítulo General, como medio adecuado para vivir y expresar estas exigencias de Comunión y Participación en el campo de Gobierno: “La Reunión Plenaria surge de la misma naturaleza de la Comunidad local ya diseñada, que debe participar y corresponsabilizarse como tal en el compromiso, evaluación y discernimiento de su propio ser y hacer” (Régimen, 49).

Debemos confesar que todo esto es irrealizable si no superamos el desconcierto o ambigüedad que aún persiste ente nosotros referente al papel de la autoridad o más en concreto, si algunos superiores continúan ejerciendo su cargo con timidez o indecisión (Cfr. VR. 43- 44).

Todo puesto de autoridad en la Iglesia puede justificarse en la medida en que sea un servicio, un medio o un instrumento de mayor Comunión y Participación a todos los niveles. Un Superior que no se sienta comprometido en esta línea, que no se desvele por el progreso de su hermanos, ni vibre con su respectiva comunidad en el diario peregrinaje de la fidelidad al Señor y crecimiento participativo de la Comunión -comunión entre sí, y comunión con toda la Provincia y Congregación- deberá ceder dicho cargo a otro hermano que pudiera rendir y favorecer más este clima comunitario de corresponsabilidad y unidad en la misión apostólica del Instituto (Cfr. Constituciones, 189).

### **3. Comunión y Participación en el campo económico**

El telón de fondo, desde el cual emergen en Puebla con mayor relieve estos términos, es sin lugar a duda la deplorable situación socio-económica de nuestros pueblos latinoamericanos. Es en la descripción y denuncia de esta situación injusta donde encontramos los párrafos más angustiosos y la fibra más profética de todo el documento.

Por un lado se nos presenta una descripción patética de la pobreza y situación violenta de muchos como una realidad contraria al plan de Dios (cfr. n. 28-50). Y se nos dice claramente que “las profundas diferencias sociales, la extrema pobreza y la violación de los derechos humanos que se dan en muchas partes son retos a la Evangelización. Nuestra misión de llevar Dios a los hombres y

los hombres a Dios implica también construir entre ellos una sociedad más fraterna” (n. 90).

Por otro lado se denuncian las esclavitudes en que el hombre latinoamericano ha caído al llegar a adorar lo no adorable, “cuando diviniza o absolutiza la riqueza, el poder, el Estado, el sexo, el placer o cualquier creación de Dios” (n. 491). Referente a lo económico, Puebla afirma:

“La riqueza absolutizada es obstáculo para la verdadera libertad. Los crueles contrastes de lujo y extrema pobreza, tan visibles a través del continente, agravadas, además, por la corrupción que a menudo invade la vida pública y profesional, manifiestan hasta qué punto nuestros países se encuentran bajo el dominio del ídolo de las riquezas” (n. 494).

La alternativa que Puebla nos presenta en esta coyuntura dramática podemos encontrarla en su “Opción Preferencial por los Pobres” (n. 1134-1165). Nos interesa aquí subrayar lo que allí se dice sobre la “pobreza evangélica”:

- “Para el cristianismo, el término *pobreza* no es solamente expresión de privación y marginación de las que debemos liberarnos. Designa también un modelo de vida que aflora en el Antiguo Testamento en el tipo de los “Pobres de Yahvé” y vivido y proclamado por Jesús como Bienaventuranza. San Pablo concretó esta enseñanza diciendo que la actitud del cristianismo debe ser la del que usa de los bienes de este mundo (cuyas estructuras son transitorias) sin absolutizarlos, pues son solo medios para llegar al Reino. Este modelo de vida pobre se exige en el Evangelio a todos los creyentes en Cristo y por eso podemos llamarlo “pobreza evangélica”. Los religiosos viven en forma radical esta pobreza, exigida a todos los cristianos, al comprometerse por sus votos a vivir los consejos evangélicos” (n. 1148).
- “La pobreza evangélica une la actitud de la apertura confiada en Dios con una vida sencilla, sobria y austera que aparta la tentación de la codicia y del orgullo” (n. 1149).
- “La pobreza evangélica se lleva a la práctica también con la comunicación y participación de los bienes materiales y espirituales; no por imposición sino por el amor, para que la abundancia de unos remedie la necesidad de otros” (n. 1150).

Situados ahora en la realidad de nuestra Provincia, tendríamos que decir que también en ella se dan ciertas desigualdades económicas, y que aún nos falta mucho por encarnar en todas nuestras estructuras el ideal que nos presentan las Constituciones (cfr. n. 35 y ss.). La comunión de bienes, inherente a nuestro proyecto religioso de vida, es en las actuales circunstancias que vivimos aún insuficiente y en algunos casos desacertada.

La economía de la Provincia continúa pasando dificultades. No es el caso analizar aquí en profundidad sus causas. Pero lo que no puede continuar entre nosotros es la insensibilidad que se detecta en gran parte de nuestras Casas referente al aporte que debe hacerse a la Administración Provincial, como expresión normal de una verdadera “participación y comunicación de bienes”. El sistema vigente de cuotas anuales voluntarias se revela difícil e inadecuado.

Indirectamente este sistema ha permitido la creación de fondos particulares en las respectivas comunidades pudientes, fondos que poco a poco van creciendo sin control alguno, lo cual va directamente contra el espíritu de pobreza por un lado, y por otro contra la legislación tajante de nuestras normas:

“Las casas no pueden acumular fondos si no es con un fin determinado y concreto y competentemente autorizados por el Superior Mayor. Aún en estos casos, es conveniente que los fondos se depositen en la Administración Provincial” (Directorio, 491).

En consecuencia tendremos que disponer medidas muy concretas al respecto si queremos que la Comunión y Participación en la Provincia lleguen a ser más que una bella expresión. O como dice el Capítulo General del 73, habrá que “intensificar y hacer efectiva la intercomunicación de bienes, de suerte que desde la pobreza, como *actitud comunitaria* no se tenga más que los otros hermanos y se comparta todo con ellos” (VR. 53).

Una manera concreta de superar las actuales dificultades y abusos es el disponer que las Comunidades pasen el 70% del remanente anual de su economía a la Administración Provincial. La disposición deberá entrar en vigencia este mismo año, sin excepción de ninguna clase.

Hay que advertir, para evitar posibles malentendidos, que lo económico es sólo uno de los diversos aspectos que abarca la así llamada “pobreza evangélica”. Por otra parte, la aplicación de este concepto a nuestras estructuras internas,

no puede hacernos olvidar el contexto dramático de opresión y miseria en que viven nuestros pueblos, sujetos a la arbitrariedad de tantos sistemas que el poder del orgullo y la codicia humana han inventado para marginar y explotar inmisericordemente al hermano.

En nuestro voto religioso de pobreza deberíamos incorporar y explicitar hoy más la “opción preferencial” que nuestro Episcopado ha hecho por los pobres. Según Puebla, esta opción “tiene como objetivo el anuncio de Cristo Salvador

- que los iluminará sobre su dignidad
- los ayudará en sus esfuerzos de liberación de todas sus carencias
- y los llevará a la comunión con el Padre y los hermanos...” (n. 1153). “Esta opción exigida por la realidad escandalosa de los desequilibrios económicos en América Latina debe llevar a establecer una convivencia humana digna y fraterna y a construir una sociedad justa y libre” (n. 1154).

## **CONCLUSIÓN**

Debo poner punto final a esta Circular. Si he subrayado lo que nos falta, se debe al deseo de defender y acrecentar lo que ya tenemos. No puede desconocerse el progreso en la fraternidad y el clima de serenidad alcanzado entre nosotros. Pero no podemos detenernos en los logros conquistados. La construcción de la unidad siempre será una tarea inacabada.

En nuestra Provincia tendrá que respirarse más un “clima de familia”, el mismo que Puebla anhela ver reflejado en toda la Iglesia de América Latina (cfr. n. 238 y ss.), y esto desde unos presupuestos estrictamente teológicos: “No se trata aquí de táctica psicológica, sino fidelidad a la propia identidad. Porque la Iglesia no es el lugar donde los hombres se “sienten” sino donde se “hacen” -real, profunda, ontológicamente- “familia de Dios” (n. 240).

En este hogar no podemos prescindir de la presencia de una madre, la Virgen María. Como dice hermosamente Puebla, “se trata de una presencia femenina que crea el ambiente familiar, la voluntad acogida, el amor y el respeto por la vida. Es presencia sacramental de los rasgos maternos de Dios. Es una realidad tan hondamente humana y santa que suscita en los creyentes las plegarias de la ternura, del dolor y de la esperanza” (n. 291).



Estos mismos sentimientos nos embargan al poner en María nuestros anhelos de mayor fidelidad al Evangelio, y al rogar a su Corazón Materno que traiga más calor de hogar a nuestras Comunidades y alegría pascual a toda nuestra querida Congregación.



**NOTAS**

- (1) Boletín de la Provincia: NOTICIAS 6, pg. 1.
- (2) J.M. Lozano: “Espíritu y Misión del Claretiano en la Iglesia”, Roma 1967, pág 431.



---

# IDENTIDAD CARISMÁTICA DE LA VIDA CONSAGRADA<sup>18</sup>

## I. El Futuro de la Vida Consagrada Depende de la Fidelidad a su Dimensión Carismática

### 1. ¿Tiene todavía Porvenir la Vida Religiosa?

Esta pregunta, según algunos autores, habría que desdoblarla en una serie de interrogantes parecidos a éstos: ¿Estamos realmente pasando una crisis? ¿Cuáles son sus causas verdaderas? ¿Qué retos o compromisos nuevos debemos asumir para superar esta crisis? ¿Qué elementos obsoletos debemos abandonar, y qué datos inmutables debemos conservar por encima de todo? ¿Qué tipo de renovación se debe propiciar si queremos sobrevivir y dejar a las nuevas generaciones un mañana más promisorio y fecundo? Preguntarnos hoy por el futuro de la Vida Religiosa es comprometernos a buscar respuestas adecuadas a estos interrogantes (1), y a compartir con Puebla los grandes desafíos que la misión evangelizadora de la Iglesia debe afrontar en el presente y futuro de América Latina.

Nadie negará que la Vida Religiosa ha pasado por una seria crisis, que esta crisis aún persiste en muchos aspectos, y que las dificultades vividas en este campo son inseparables de las vividas por la misma Iglesia en este maravilloso y contradictorio mundo contemporáneo. Esta crisis global es vista por algunos no como una epidemia contagiosa y mortal, sino como una crisis saludable de crecimiento que “ha llegado inesperadamente por una rápida transformación social y cultural, que no hemos sabido prever y que además hemos tardado en comprender”.(2)

---

18 Jorge Iván Castaño Rubio. Texto publicado en SEPARATA DE MEDELLÍN Vol. X N° 38- Junio de 1984

El Concilio Vaticano II significó, en este contexto, el sincero anhelo de la Iglesia por leer los signos de los tiempos y discernir a la luz del Evangelio, los nuevos rumbos del mundo y de la historia. Y la Iglesia reconoció, entre otras cosas, que el género humano se encontraba en un período nuevo de su historia(3), que la humanidad pasaba de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva, lo cual le planteaba un conjunto de problemas nuevos que pedían nuevas síntesis y nuevas respuestas.(4)

No es el caso ahora detenernos en estudiar los principales fenómenos que de manera directa o indirecta vinieron a situar a la Iglesia universal en estado urgente de “aggiornamento”. Ninguna realidad propiamente eclesial pudo substraerse al dinamismo exigente de este término.(5) Tampoco la Vida Religiosa estuvo al margen de él, y la prueba la tenemos en el Decreto “Perfectae Caritatis”. Los años posconciliares significaron de verdad para los Religiosos un tiempo difícil de búsqueda y de experiencias diversas que originaron crisis y tensiones comunitarias bastante dolorosas, de las cuales apenas estamos tratando de salir a flote.

Hay que reconocer, como lo hace Pablo VI en la “*Evangélica Testificatio*” (Roma 1971), que se cometieron muchos abusos en nombre de la renovación:

“La audacia de algunas transformaciones arbitrarias, una exagerada desconfianza en el pasado, aun cuando ofrece un testimonio de la sabiduría y del vigor de las tradiciones eclesiales, una mentalidad demasiado preocupada por conformarse precipitadamente a las profundas transformaciones que agitan nuestro tiempo, han podido inducir a algunos a considerar caducas las formas específicas de la vida religiosa. ¿No se ha llegado incluso a hacer abusivamente apelación al Concilio para ponerla en discusión, hasta en sus mismos principios?”(6)

Pero hay que afirmar que el miedo a los peligros no puede dispensarnos de llevar a cabo un auténtico “aggiornamento”, y esto por dos razones principales:

- La primera porque en la Vida Religiosa –son palabras de Pablo VI– “ciertamente, no pocos elementos exteriores, recomendados por los Fundadores de Ordenes o de Congregaciones Religiosas, aparecen hoy día superados. Algunos rasgos de pesadez y rigorismos, que se han ido acumulando a lo largo de los siglos, tiene necesidad de ser aligerados. Deben llevarse a efecto adaptaciones y también pueden buscarse e instituirse nuevas formas con la aprobación de la Iglesia”.(7)

- La segunda porque la Vida Religiosa, al igual que la Iglesia, debe afrontar las interpelaciones fundamentales que este nuevo período de la historia nos está planteando. Aquí está en juego nuestro futuro y también la fuerza carismática de nuestro ser religioso. Acertadamente se ha escrito que la credibilidad de la Vida Religiosa pasa hoy por esta prueba de fuego, que es la confrontación con la conciencia histórica y antropológica suscitada por la modernidad. Sin ese encuentro, que es doloroso y largo y cuyos resultados no son siempre previsibles, no será pensable una Vida Religiosa, ni una acción apostólica con capacidad para explicar el evangelio, y para proclamarlo como una nueva salvación precisamente a la vez que como un “logos de vida” (Ef 1,4). Lo que aquí está en juego es la perduración de las propias instituciones. Si ellas no se “verifican”, es decir, si no ponen a prueba y recuperan su verdad desde estas confrontaciones históricas, que no tienen por qué ser ostentosas, sino silentes y profundas, se quedarán sin su verdad teológica y sin legitimidad histórica, es decir, habrán perdido la posibilidad radical y el derecho a seguir existiendo. Y si, a pesar de todo, perdurasen, serían más bien unas excrecencias, que harían de sombra y rémora tanto para la sociedad como para la Iglesia”.(8)

## **2. La Renovación de la Vida Religiosa en América Latina**

También para nosotros sonó la hora del “aggiornamento”. La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín se refirió a los Religiosos, teniendo ante sí, lúcidamente, los grandes fenómenos que estaban determinando nuestro acontecer histórico. Dijeron entonces los Obispos:

- “América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo. Transformación que, además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar y conmover todos los niveles del hombre, desde el económico hasta el religioso. Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica del Continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización”. (9)

En perfecta coherencia con estos inquietantes presupuestos, Medellín nos pidió llevar a cabo “una revisión seria y metódica de la Vida Religiosa y de las estructuras de la comunidad. Esta es una condición indispensable para que los Religiosos sean signo inteligible y eficaz dentro del mundo actual”.(10) Entre las

“recomendaciones” concretas más urgentes que Medellín hizo a los Religiosos de América Latina, encontramos las siguientes:

- Necesidad de desarrollar e insistir más en una seria formación espiritual, teológica, profunda y continuada, que tenga también en cuenta el cultivo y aprecio de los valores humanos.
- Valorar el apostolado y sus exigencias como parte esencial de la consagración religiosa. Integración en la Pastoral de Conjunto, de acuerdo con el carisma de cada instituto.
- Admitir que el desarrollo se conecta necesariamente con dimensiones de justicia y caridad. Revisar, por consiguiente, la formación social que se da a los Religiosos. Hay que dar especial relieve a las “experiencias vitales”, con miras a conseguir una mentalidad social.
- Atender, educar, evangelizar y promover sobre todo a las clases marginadas.
- Promover un auténtico espíritu de pobreza que lleve a poner efectivamente al servicio de los demás los bienes que se tiene.(11)

Que estas “recomendaciones” no cayeron en el vacío lo comprueba el clima especial que se fue creando en grandes sectores de Religiosos y la marcha emprendida en diferentes frentes, tratando de buscar respuestas válidas al “aggiornamento” pedido por nuestro Pastores. Aunque nuevos planteamientos se han ido formulando en estos últimos años, de cara a nuevas situaciones(12), no es difícil descubrir la continuidad en las preocupaciones mayores y la rara coincidencia en la formulación general de las principales “tendencias” que llegaron a Puebla sobre la Vida Religiosa.

### 3. La Pistas que nos da Puebla

Los elementos o líneas concretas de acción para el futuro de los Religiosos en América Latina aparecen nítidamente expresadas en las opciones que nuestro episcopado ha formulado en Puebla “hacia una Vida Consagrada más evangelizadora” (n. 758). Estas *opciones*, ya lo dijimos antes, quieren situarse en la misma perspectiva de las *tendencias*, consideradas como fenómenos renovadores suscitados por el Espíritu en la Iglesia (n. 723). En este cruce simultáneo de opciones y tendencias se encuentran de hecho los grandes desafíos que los Religiosos de este Continente debemos asumir de cara al futuro.

Muchos son los desafíos que Puebla nos propone. Pero creemos que las líneas claves se encuentran en una marcada insistencia por salvaguardar lo esencial de

nuestro “ser religioso” dentro de una peculiar coyuntura histórica que nos está pidiendo una “encarnación” inteligible y eficaz en el mundo latinoamericano. *En otros términos, la preocupación esencial gira en torno a la “identidad carismática de la Vida Religiosa”, y su “misión evangelizadora” en el ámbito concreto de nuestras Iglesias Particulares.*

Ambos aspectos se encuentran inseparablemente unidos, pues los dos nos están exigiendo fidelidad absoluta al sentido de nuestra consagración radical a Dios:

- consagración que es entrega y reserva total para Dios;
- consagración que es también envío al mundo para el servicio de unos hombres concretos (nn. 759 y 754).

## **II. ¿Qué Entendemos por Identidad Carismática de la Vida Consagrada?**

### **1. Nuestra Proveniencia del Espíritu**

Se ha escrito con toda razón que entender la Vida Consagrada -en sí y en todas sus formas- como *carisma* en la Iglesia y para la Iglesia, es entenderla desde su más honda dimensión y en su significado más original. Ahora bien, cuando decimos que la Vida Consagrada es un carisma, queremos afirmar que ella es *un don*, es decir una gracia (=járis), que el Espíritu Santo suscita libremente para bien de su Iglesia.

Aunque en el Concilio Vaticano II no encontramos explícitamente la expresión “carisma de la Vida Consagrada”, su doctrina es muy clara cuando se refiere a ella como “don de Dios” o “don del Espíritu”, o como iniciativa que hombres y mujeres asumen en la Iglesia bajo el impulso de este mismo Espíritu. (13)

Tenemos así, en primer lugar, el texto de LG 43, donde se habla de los Consejos evangélicos como “un *don divino*, que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre”. En segundo lugar tenemos la constancia de la *Perfectae Caritatis*, n. 1: “Ya desde los comienzos de la Iglesia hubo hombres y mujeres que, por la práctica de los consejos evangélicos, se propusieron seguir a Cristo con más libertad e imitarlo más de cerca, y, cada uno a su manera, llevaron una vida consagrada a Dios. Muchos de ellos, por *inspiración del Espíritu Santo*, vivieron vida solidaria o fundaron familias religiosas que la Iglesia recibió y aprobó de buen grado con su autoridad. De ahí nació, por *designio divino*, una maravillosa variedad de agrupaciones religiosas...”.

En la Exhortación Apostólica “*Evangélica Testificatio*” (1971), el Papa Pablo VI recoge en admirable síntesis la doctrina conciliar sobre la Vida Consagrada, y reafirma en términos mucho más claros su identidad carismática:

- “Desde los primeros siglos, el *Espíritu Santo*, junto a la heroica confesión de los mártires, ha suscitado la maravillosa firmeza de los discípulos y de las vírgenes, de los eremitas y de los anacoretas...”.(14)
- “Queridos Hijos e Hijas: con una libre respuesta a *la llamada del Espíritu Santo*, habéis decidido surgir a Cristo consagrándose totalmente a El”.(15)
- “*El carisma de la vida religiosa*, en realidad lejos de ser un impulso nacido “de la carne y de la sangre”, u originado por una mentalidad que se conforma al mundo presente, *es el fruto del Espíritu Santo que actúa siempre en la Iglesia*”.(16)

Estos textos pontificios son fundamentales a la hora de superar ambigüedades y de fijar las respuestas adecuadas cuando nos preguntamos por la identidad carismática de los religiosos en la Iglesia.

## 2. Los Presupuestos de Puebla sobre la Vida Consagrada

Puebla, en sintonía con la doctrina conciliar anteriormente expuesta, afirma claramente que la Vida Consagrada es “un don que el Espíritu concede sin cesar a su Iglesia, como un medio privilegiado de evangelización eficaz” (n. 739), y que la diversidad de los carismas fundacionales es un “don del Espíritu evangelizador” (n. 741) y “expresión de la fuerza de su amor que responde solícitamente a las necesidades de los hombres” (n. 756).

Para entender mejor este planteamiento, debemos situarnos en la naturaleza carismática de la misma Iglesia. Teológicamente hablando podemos decir que ella es el *gran carisma*, desde el cual y en el cual tienen sentido todos los demás carismas. La Iglesia será siempre una novedad histórica incomprensible para quien no se sitúe en la perspectiva de la fe que supone la presencia y actuación maravillosa del Espíritu Santo en medio de nosotros. El documento “*Mutuae Relationes*” expresa todo esto con hondura teológica:

“Partiendo del mismo día de Pentecostés existe en el mundo un Pueblo Nuevo que, *vivificado por el Espíritu*, se reúne en Cristo para llegarse hasta el Padre. Los individuos que componen este Pueblo son convocados de entre todas las naciones y se funden entre sí en tan íntima unidad que



el resultado no puede explicarse a base de ningún modelo sociológico; y esto porque una verdadera *novedad* que trasciende todo orden humano le subyace inmanentemente. Ocurre que solo en esta perspectiva trascendente pueden hallar una interpretación exacta las relaciones mutuas entre los diversos miembros de la Iglesia, ya que *la presencia misma del Espíritu Santo* es el elemento sobre el cual se funda la originalidad de su naturaleza. Es El, en efecto, vida y fuerza del Pueblo de Dios y causa de su comunión; es vigor de su misión, manantial de sus *dones multiformes*, vínculo de su admirable unidad, luz y belleza de su poder creador, fuego de su amor”. (17)

Ahora bien, la forma histórica como el Espíritu despliega y manifiesta esta vitalidad y riqueza infinita en favor de la Iglesia se encuentra en los variados “dones jerárquicos y carismáticos” que El suscita en el seno del Pueblo de Dios: “Es la presencia misma del Espíritu Santo que vivifica la que produce en Cristo la cohesión orgánica: El da unidad a la Iglesia en la comunión y el ministerio, y con variados dones jerárquicos y carismáticos la dota, la dirige y la colma de sus frutos”.(18)

### **3. Cómo Acontece en la Iglesia el don de la Vida Consagrada**

Nos situamos ahora en la descripción fenomenológica de este don, es decir, en la forma como de hecho aparece en la actual historia de salvación, y en las consecuencias que implica tal acontecimiento de gracia.

#### **a) Las concreciones históricas de la Vida Consagrada**

La Vida Consagrada toma cuerpo y concreción histórica en las innumerables Congregaciones y Ordenes Religiosas. Como lo constata *Mutuae Relationes*, “los Institutos Religiosos en la Iglesia son muchos y diversos, cada uno con su propia índole; pero todos aportan su propia vocación, cual don hecho por el Espíritu, por medio de hombres y mujeres insignes y aprobado auténticamente por la sagrada jerarquía”.(19) Es en los Fundadores donde por vez primera brilla la llama de una inspiración de Dios, y comienza en la historia -por caminos múltiples e insospechados- un nuevo y diferente retoño en el árbol frondoso de la Iglesia.

En consecuencia, el carisma específico de un Instituto Religioso es inseparable del carisma recibido y vivido por el respectivo Fundador. Es necesario, por consiguiente, precisar un poco más el protagonismo o papel desempeñado por quienes la Iglesia llama Fundadores, para entender mejor la identidad carismática

de las innumerables Familias Religiosas. Sobre este punto de excepcional importancia, la *Mutuae Relationes* nos facilita la siguiente descripción: “el carisma mismo de los Fundadores se revela

- como una experiencia del Espíritu
- transmitida a los propios discípulos
- para ser por ellos vivida, custodiada, profundizada y desarrollada constantemente
- en sintonía con el Cuerpo de Cristo en crecimiento perenne”. (20)

En este texto, particularmente denso, encontramos algunos elementos que nos van a permitir captar mejor la identidad carismática de los diferentes Institutos en la Iglesia. Mencionemos, entre otros, los siguientes:

- 1º el valor determinante que para un Instituto concreto tiene la “peculiar experiencia de Dios” vivida por el respectivo Fundador;
- 2º la dimensión dinámica y creativa del don o carisma fundacional recibido;
- 3º el carácter profundamente eclesial que deben tener, por fuerza del mismo carisma, todos los Institutos Religiosos.

Para entender adecuadamente estos aspectos del carisma religioso, es imprescindible primero ponernos de acuerdo sobre el término “experiencia”, el carácter “fundacional” que reviste cuando es vivida por el hombre que la trasmite a otros para que se perpetúe en la Iglesia.

### ***b) Qué entendemos por “experiencia del Espíritu”***

La terminología empleada por el documento *Mutuae Relationes* puede originar algunas dificultades entre nosotros, pues todos sabemos que el concepto de “experiencia” o “vivencia” es uno de los más discutidos en nuestra mentalidad occidental. “La experiencia religiosa o espiritual constituye uno de los puntos en torno a los cuales se ha concentrado la investigación de la teología moral, espiritual y pastoral durante los últimos treinta años (baste recordar los nombres de J. Mouroux, H. Urs von Balthasar, K. Rahner, Van Caster, L. M. Almeida, J. Ladrière, Ph. Roqueplo` ...). (21)

En sintonía con la literatura teológica más reciente, cuando hablamos de “experiencia” queremos indicar “una realidad que abarca la entera existencia de la persona. Surge de la conciencia de deseos y tendencias en una situación

de hecho, y sirve para indicar un proceso bastante complejo mediante el cual una persona interioriza la realidad, es decir, con el que se sitúa frente a los otros y frente al mundo y con el que éstos se sitúan en su universo personal. Implica necesariamente dinamismos cognoscitivos, afectivos, operativos y sapienciales y no se reduce a ninguno de ellos, pues éstos son solamente componentes. Así entendido, la experiencia, la vivencia, reviste el carácter de “horizonte”, es decir, de prospectiva global en la que se mira todo lo que es distinto de sí mismo, o también de fuente luminosa que clarifica la entera realidad y permite aprehender y definir sus múltiples aspectos”.(22)

En nuestro caso hablamos de una “experiencia del Espíritu” (con mayúscula), lo cual implica una especial participación del Espíritu al Fundador que lo transfigura e identifica con Cristo (= consagración), y al mismo tiempo -por una intuición sobrenatural- le hace detectar unas determinadas necesidades y urgencias apostólicas en la Iglesia y sociedad de su tiempo y le descubre la manera concreta y eficaz para responder a ellas desde el Evangelio de Jesús (=misión).

Desde esta vertiente cristológica hay que decir que la “experiencia” vivida por el Fundador de un Instituto religioso vendría a consistir en una *original manera de leer o releer el Evangelio, de contemplar a Cristo y de configurarse con El*, hasta el punto de revivir con particular intensidad un aspecto o dimensión de su misterio inagotable. Los Fundadores no han pretendido nunca mutilar o recortar las exigencias evangélicas o sustituir el Evangelio mismo por otra norma de vida. Cristo ha sido siempre para ellos la Regla viva, el único “horizonte” de toda su existencia. Pero cada uno se ha sentido movido e impulsado desde dentro por la *fuerza del Espíritu* a vivir todo el Evangelio -sin reduccionismos empobrecedores- desde la perspectiva unitaria del propio don o carisma. Ellos intentaron siempre ser fieles al don de gracia que habían recibido, y por eso lo pusieron al servicio de los demás.(23)

### **c) *Experiencia fundacional e identidad carismática***

Llamamos “experiencia fundacional” a la experiencia del Espíritu vivida por el fundador en cuanto Fundador. En tal sentido dicha experiencia no es un don individual sino social y comunitario. Por lo mismo transmisible a sus discípulos, y a través de ellos, perdurable en la iglesia. Esta experiencia del Fundador es la herencia más sagrada que puede un Instituto recibir de su promotor o padre, y viene a constituir lo más original y específico del carisma religioso.

Recordemos que “el carisma mismo de los Fundadores se revela como una *experiencia* del Espíritu, *transmitida* a los propios discípulos para ser por ellos vivida”... En la *vivencia* de este mismo don objetivo de gracia que llamamos “experiencia fundacional” se juega la identidad carismática de un Instituto y las razones para su continuidad o no en la Iglesia. Con razón la misma Iglesia es tan celosa de que se conserve siempre en los Institutos del espíritu genuino de sus Fundadores, su índole propia, y establece el retorno a los orígenes fundacionales como uno de los principios básicos de renovación para la Vida Consagrada.

Traemos a continuación sólo algunos textos más importantes del magisterio reciente de la iglesia:

- “La adecuada renovación de la Vida Religiosa comprende, a la vez, un retorno a las fuentes de toda vida cristiana y al primigenia inspiración de los Institutos”. (24)
- “Cede en bien mismo de la Iglesia que los Institutos tengan su carácter y función particular. Por lo tanto, reconózcense y manténganse fielmente el espíritu y propósitos de los Fundadores, así como las santas tradiciones, todo lo cual constituye el patrimonio de cada Instituto”. (25)
- En Puebla los Obispos recuerdan a los Religiosos que “la fidelidad al propio carisma es una forma concreta de obediencia a la gracia salvadora de Cristo y de santificación con El para redimir a sus hermanos” (n. 757).
- En coherencia con la doctrina anterior los Obispos se comprometen a “estimular la fidelidad al carisma original y su actualización y adaptación a las necesidades del Pueblo de Dios, para que las obras logren mayor fuerza evangelizadora” (n. 772).

#### **d) Magisterio del Papa Juan Pablo II**

Sorprende la frecuencia con que el Papa Juan Pablo II ha insistido sobre la fidelidad que los Religiosos deben tener al carisma específico de su propio Instituto, al “espíritu” de sus respectivos Fundadores. Citaremos aquí algunos textos de su ya extenso y profundo magisterio sobre la Vida Consagrada.

- “Vuestra presencia debe ser para todos un signo visible del Evangelio. Debe ser así mismo fuente de apostolado especial. Este apostolado es tan variado y rico que hasta me resulta difícil enumerar aquí todas sus formas, sus campos, sus orientaciones. Va unido al carisma específico de cada Congregación, a su espíritu apostólico que la Iglesia y la Santa Sede

aprueban con alegría, viendo en él la expresión de la vitalidad del mismo Cuerpo Místico de Cristo”. (26)

- “Con fidelidad siempre renovadora al carisma de los fundadores, las Congregaciones deben esforzarse efectivamente por corresponder a los que de ellas espera la Iglesia; a las tareas que la Iglesia con sus Pastores considera más urgente hoy para hacer frente a una misión que tanto necesita de obreros cualificados”. (27)
  
- “Cada uno de vuestros fundadores, bajo la inspiración del Espíritu Santo prometido por Cristo a la Iglesia, ha sido un hombre que poseía un carisma particular. Cristo ha tenido en él un “instrumento excepcional para su obra de salvación, que especialmente en este mundo se perpetúa en la historia de la familia humana. La Iglesia ha sumido poco a poco estos carismas, los ha valorado y, cuando los ha encontrado auténticos, ha dado gracias al Señor por ellos y ha tratado de “ponerlos al seguro” en la vida de comunidad, para que siempre pudieran dar frutos”. (28)
  
- “Dios ha hecho surgir a muchos otros hombres y mujeres de santidad excepcional. A éstos incluso los ha destinado a fundar familias religiosas que -cada una por caminos distintos- debían desarrollar papeles importantes en la misión de la Iglesia. La clave para la realización de cada uno de los Institutos religiosos ha sido la fidelidad al carisma inicial que Dios puso en el fundador, o en la fundadora, para enriquecer a la Iglesia. Por esta razón las palabras de Pablo VI: “Sed fieles al espíritu de vuestros fundadores, a sus intenciones evangélicas, al ejemplo de su santidad... Es aquí precisamente donde encuentra su medio de subsistencia el dinamismo propio de cada familia religiosa (Evangélica Testificatio, 11-12). Y esta fidelidad constituye el criterio cierto para juzgar qué actividades eclesiales deberá emprender el Instituto y cada uno de sus miembros para contribuir a la misión de Cristo”. (29)
  
- “La dimensión eclesial requiere así mismo, por parte de cada miembro del Instituto en su conjunto fidelidad a los carismas peculiares que Dios ha dado a la Iglesia a través de vuestros fundadores y fundadoras. Esto significa que los Institutos están llamados a alimentar con fidelidad dinámica los compromisos corporativos que estuvieron vinculados al carisma fundacional, fueron refrenados por la Iglesia y todavía responden a las necesidades importantes del Pueblo de Dios”. (30)

- “El carisma propio de cada uno de los Institutos que representáis es signo elocuente de participación en la multiforme riqueza de Cristo, cuya “anchura, longura, altura y profundidad” (Ef 3, 18) supera siempre con mucho cuanto nosotros podemos realizar tomándolo de su plenitud. Y la Iglesia, que es el rostro visible de Cristo en el tiempo, acoge y nutre en su propio seno órdenes e institutos de estilos tan diversos, para que todos juntos contribuyan a revelar la rica naturaleza y el dinamismo polivalente del Verbo de Dios encarnado y de la misma comunidad de los creyentes en El”. (31)
  
- “En la atinada y fiel adhesión al carisma de vuestros fundadores y fundadoras, continuad, queridas hermanas, viviendo en la Iglesia y en el mundo de hoy, según las ricas tradiciones, la índole específica de vuestros Institutos”. (32)
  
- “la fidelidad a Cristo en la vida religiosa exige fidelidad triple: fidelidad al Evangelio, fidelidad a la Iglesia, fidelidad al carisma particular de vuestros Institutos... Todas las familias religiosas aquí representadas hoy, contribuyen a la santidad y a la vida de la Iglesia, cada una según su modo característico. Un índole de la eficiencia de vuestras aportaciones ha sido y sigue siendo la fidelidad al espíritu de los fundadores, a sus intensiones evangélicas y al ejemplo de su santidad. Que esta fidelidad a vuestros carismas respectivos se considere siempre parte integrante de vuestra fidelidad a Cristo”. (33)

### **III. Signos de Autenticidad Carismática en la Vida Consagrada**

#### **1. Algunos Criterios Generales**

No basta con afirmar que los Institutos Religiosos tienen su origen en una iniciativa del Espíritu, ni es suficiente recordar que las diferentes formas de Vida Consagrada son un reflejo de los dones multiformes con que el mismo Espíritu enriquece sin cesar a su Iglesia.

Es necesario discernir, en cada caso, la real proveniencia del Espíritu, no sólo en orden a reconocer la autenticidad carismática de cada Instituto, sino también a mantener viva la fidelidad de todos los religiosos respecto al propio don recibido del Señor.

La Iglesia nos advierte que la índole propia carismática de la Vida Consagrada requiere “tanto por parte del fundador cuanto por parte de sus discípulos, el verificar constantemente:

- la propia fidelidad al Señor,
- la docilidad al Espíritu,
- la atención a las circunstancias,
- y la visión cauta de los signos de los tiempos,
- la voluntad de inserción en la Iglesia,
- la conciencia de la propia subordinación a la sagrada jerarquía,
- la audacia en las iniciativas,
- la constancia en la entrega,
- la humildad en sobrellevar los contratiempos”. (34)

Todos estos elementos son presentados globalmente como “señales del carisma genuino”, y por consiguiente deben ser tenidos muy en cuenta a la hora de hablar sobre la identidad carismática de la Vida Consagrada. No vamos a detenernos en un análisis a fondo de todas estas características. Queremos insistir en sólo algunos aspectos que nos parecen fundamentales para entender mejor el momento actual que viven los religiosos en nuestra Iglesia de América Latina.

## **2. Autenticidad Carismática y Novedad en la Iglesia**

Este es un punto sobre el cual es necesario hablar muy claro, y desde luego con rigor teológico, pues se presta a gravísimos malentendidos con todas las funestas consecuencias que es posible imaginar. Por este motivo nos acogemos a textos oficiales de la Iglesia, como el de *Mutuae Relationes*, varias veces citado, donde se invita directamente a los Religiosos a la creatividad y audacia en la búsqueda de nuevos caminos para la pastoral en un mundo en cambio:

“... los cambios profundos de situación, el crecimiento de los valores humanos y las múltiples necesidades del mundo contemporáneo reclaman, cada vez con mayor urgencia, que por una parte se renueven muchas actividades pastorales, de tipo tradicional, y, por otra, se busquen nuevos modos de presencia apostólica. En tales circunstancias se vuelve urgentemente necesaria una especie de solicitud apostólica que bajo el impulso del Espíritu Santo que es de suyo creador, sea capaz de actuar con ingeniosidad y audacia los experimentos eclesiales oportunos. Ahora bien, la fecundidad y la búsqueda alegre de nuevos

caminos se acuerda perfectamente con la naturaleza de la Vida Religiosa. (35)

Los Obispos en Puebla son conscientes de este aporte carismático renovador de la Vida Religiosa, al afirmar que se comprometen a “despertar la disponibilidad de los consagrados para asumir, dentro de la Iglesia Particular, *los puestos de vanguardia evangelizadora* en comunión fiel con sus pastores y con su comunidad y en fidelidad al carisma de su fundación” (n. 771).

La referencia que trae este párrafo de Puebla a *Evangelii Nuntiandi* nos permite completar la descripción de esta novedad y aporte creativo, transcribiendo un texto clásico de Pablo VI sobre los Religiosos: “Ellos son emprendedores y su apostolado está frecuentemente marcado por una originalidad y una imaginación que suscita admiración. Son generosos; se les encuentra no raras veces en la vanguardia de la misión y afrontando los más grandes riesgos para su santidad y su propia vida. Si, en verdad, la Iglesia les debe muchísimo”. (36)

Hay que afirmar también que junto con la “admiración”, se suscitan no pocas críticas, originándose tensiones de diversa índole y profundo sufrimiento interior. Ahora bien, “la exacta ecuación entre carisma genuino, perspectiva de novedad y sufrimiento interior, supone una conexión constante entre carisma y cruz; es precisamente la cruz la que, sin justificar los motivos inmediatos de incompreensión, resulta sumamente útil al momento de discernir la autenticidad de una vocación”. (37)

Por otra parte, esta exigencia de cruz y sufrimiento reviste entre nosotros, Religiosos de América Latina, especial relieve, pues el compromiso evangelizador que todo creyente debe asumir, en fidelidad absoluta al Señor, debe hacerlo en un contexto particularmente dramático y difícil. Así lo confiesan los Obispos en Puebla:

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



### **3. Tensión Carismática y Complementariedad Eclesial**

Es un hecho, abiertamente reconocido en Puebla, que existen fuertes y dolorosas tensiones en la Iglesia de América Latina. Este fenómeno puede tener diversas causas. Algunas son “tensiones doctrinales, pastorales y psicológicas entre agentes pastorales de distintas tendencias” (n. 102).

También se dan tensiones en el interior mismo de la Iglesia “producidas por grupos que, o bien enfatizan “lo espiritual” de su misión, resintiéndose por los trabajos de promoción social, o bien quieren convertir la misión de la Iglesia en un mero trabajo de promoción humana” (n. 90). Igualmente, cuando la Iglesia se ha comprometido con el pobre, le han venido “persecuciones y vejaciones de diversa índole... Todo ello ha producido tensiones y conflictos dentro y fuera de la Iglesia. Con frecuencia se la ha acusado, sea de estar con los poderes socio-económicos y políticos, sea de una peligrosa desviación ideológica marxista” (nn. 1138 y 1139). (38)

Para entender “*algunas*” de estas tensiones, Puebla nos pone en la pista de la diversidad y riqueza de dones existentes en la Iglesia: “los problemas que afectan la unidad de la Iglesia se generan en la diversidad de sus miembros. Esta multitud de hermanos que Cristo ha reunido en la Iglesia, *no constituye una realidad monolítica*. Viven su unidad desde la diversidad que el Espíritu ha regalado a cada uno entendida como un aporte que contribuye a la riqueza de la totalidad” (n. 244).

“Dicha diversidad puede fundarse en la simple manera de ser de cada cual. En la función que le corresponde al interior de la Iglesia y que distingue nítidamente el papel de jerarquía y del laicado. O en carismas más particulares que el Espíritu suscita, como el de la vida religiosa y otros. Por eso, la Iglesia es como un Cuerpo que, constantemente engendrado, alimentado y renovado por el Espíritu, crece hacia la plenitud de Cristo” (n. 245).

Debemos concluir, por consiguiente, que muchos conflictos surgen en la Iglesia o bien por el desconocimiento de esta diversidad dinámica de dones y necesario “crecimiento” del Cuerpo de Cristo en la historia, o bien por el falso antagonismo que los hombres podemos crear entre los innumerables carismas del Espíritu. Decimos que dicha confrontación o rivalidad es falsa porque “los elementos que hacen diferentes entre sí a los diversos miembros, o sea, los dones, las funciones

y los ministerios, constituyen una especie de complemento recíproco y, en realidad, están ordenados a la única comunión y misión del único cuerpo”. (39)

En el campo de las relaciones intraeclesiales de los religiosos, Puebla comprueba que en estos últimos años se ha dado “un creciente deseo de participación, con el aporte de la riqueza del propio carisma vocacional” (n. 736). Pero agrega a continuación que no obstante estos avances positivos aún se dan algunas tensiones: “a veces dentro de las Comunidades; a veces entre éstas y los Obispos. Puede perderse de vista la misión pastoral del Obispo o el carisma propio del Instituto” (n. 737).

¿Qué debemos entender aquí por “*misión pastoral del Obispo*”? Según Puebla, el ministerio jerárquico debe estar orientado a “promover a toda costa la unidad de la Iglesia Particular, con discernimiento del Espíritu para no extinguir ni uniformar la riqueza de carismas y dar especial importancia a la promoción de la pastoral orgánica y a la animación de las comunidades” (n. 703) (40).

De este ministerio pastoral los Religiosos debemos ser muy respetuosos y sentirnos en verdad necesitados de él, toda vez que la pastoral orgánica de la Iglesia Particular es inconcebible sin el servicio o estructura de gobierno. Se trata, pues, en definitiva, de vivir ya “ad intra” el desafío de Puebla: vivir la comunión y la participación en la diversidad carismática, y a partir de esa riqueza -y precisamente por ella- ser más sensibles a la dialéctica de la complementariedad y no del antagonismo. El Obispo que prescinda o ignore los carismas del Espíritu en sus fieles tendrá una pastoral y diócesis espiritualmente pobres. Pero también hay que afirmar que los carismas sin el discernimiento y coordinación del Obispo sólo pueden terminar en la arbitrariedad y la anarquía.

Sobre la necesidad fundamental de esta coordinación episcopal en la Iglesia, y la fiel respuesta que los Religiosos directamente debemos dar en la Iglesia de América Latina, S. S. Juan Pablo II se refirió así en el Discurso inaugural de la III Conferencia General:

“En diversos países más de la mitad, en otros, la gran mayoría del Presbiterio está formado por religiosos. Bastaría esto para comprender cuánto importa, aquí más que en otras partes del mundo, que los religiosos no sólo acepten, sino que busquen lealmente una indisoluble unidad de miras y de acción con los Obispos. A éstos confió el Señor la misión de apacentar el rebaño. A ellos corresponde trazar los caminos

para la evangelización. No les puede, no les debe faltar la colaboración, a la vez responsable y activa, pero también dócil y confiada de los religiosos, cuyo carisma hace de ellos agentes tanto más disponibles al servicio del Evangelio. En esa línea grava sobre todos, en la comunidad eclesial, el deber de evitar magisterios paralelos, eclesialmente inaceptables y pastorales estériles”. (41)

El Santo Padre continúa insistiendo, en casi todos sus discursos a los Religiosos, sobre este tema fundamental de amor vivo a la Iglesia y de aceptación franca y abierta de su indiscutible dimensión jerárquica. Entresacamos aquí algunos textos significativos:

- “La consagración religiosa no sólo hace más honda vuestra entrega personal a Cristo, sino que también refuerza vuestra relación con su esposa, la Iglesia. La consagración religiosa es un modo peculiar de vivir en la Iglesia, un modo particular de actuar la vida de fe y servicio iniciado en el bautismo...Estáis llamadas por el mismo Jesús a actuar y manifestar en la vida y actividades vuestra profunda relación con la Iglesia. Este vínculo de unión con la Iglesia debe quedar patente en el espíritu y empresas apostólicas de cada Instituto religioso. Porque la fidelidad a Cristo jamás puede separarse de la fidelidad a la Iglesia, especialmente en la vida religiosa. Esta dimensión eclesial de la vocación consagrada religiosa tiene muchas consecuencias importantes para los mismos Institutos y para cada uno de sus miembros”.(42)
- “El primer testimonio sea el de una adhesión filial y una fidelidad a toda prueba a la Iglesia, Esposa de Cristo. Esta unión con la Iglesia debe manifestarse en el espíritu de vuestro Instituto y en sus tareas de apostolado, porque la fidelidad a Cristo no puede separarse jamás de la fidelidad a la Iglesia. Vuestra adhesión generosa y ferviente al Magisterio auténtico de la Iglesia es garantía sólida de la fecundidad de vuestro apostolado y condición indispensable para la interpretación exacta de los signos de los tiempos. A imitación de María, la Virgen siempre disponible a la Palabra de Dios, debéis encontrar vuestra serenidad interior, vuestra alegría, en la disponibilidad a la palabra de la Iglesia y de aquél a quien Cristo ha puesto como su Vicario en la tierra”.(43)
- “Mantened cuidadosamente, al mismo tiempo, el respeto constante y la docilidad amorosa que siempre habéis manifestado hacia el Magisterio y la jerarquía. Como sabéis, la vida religiosa carece de significado fuera

de la Iglesia y de la fidelidad a sus directrices. Estad, por tanto, siempre dispuestas a coger las enseñanzas del Magisterio y, en consonancia con vuestro carisma particular, estad dispuestas a colaborar en el trabajo apostólico de la diócesis local, bajo la dirección de vuestros Obispos unidos al sucesor de Pedro y en unión con Cristo”. (44)

- “Ante todo me es grato recordar que el carisma de la vocación religiosa tiene un lugar suyo totalmente natural en la vida de la Iglesia... Se trata, por tanto, de un carisma que merece suma estima por parte de toda la comunidad eclesial, no sólo debido a la peculiar consagración al Señor, que lo distingue, sino también porque trae consigo tal dimensión de servicio y de total dedicación a los hermanos, que lo coloca a nivel de una nueva e incomparable maternidad y paternidad, a las que todos deben respeto, amor y reconocimiento. Pero es necesario que la vida religiosa realice su propia fecundidad mediante un inserción profunda en el contexto pastoral de la Iglesia, en un armónico enlace con los otros carismas y ministerios en primer lugar el carisma y el ministerio sacramental-jerárquico”. (45)

#### **4. El Carisma Auténtico se Encarna de hecho en la Iglesia Particular**

Si la vida consagrada es un don del Espíritu a su Iglesia, este don y esta Iglesia tienen características muy concretas y encarnadas, y a estas particularidades tenemos que ser fieles si no queremos caer en puras fantasías estériles. Puebla en este punto es elocuente:

“Como la Iglesia Universal se realiza en las *Iglesias Particulares*, en éstas se hace concreta para la Vida Consagrada la relación de comunidad vital y de compromiso eclesial evangelizador. Con ellas, los consagrados comparten las fatigas, los sufrimientos, las alegrías y esperanzas de la construcción del Reino y en ellas vuelcan las riquezas de sus *carismas particulares*, como don del Espíritu evangelizador. En las Iglesias Particulares encuentran a sus hermanos presididos por el Obispo, a quien compete el ministerio de discernir y armonizar” (n. 741).

Según este planteamiento, es inconcebible que unos religiosos vivan, oren y trabajen juntos, pero desligados de los grandes problemas, angustias y esperanzas de unos hombres concretos, y no vibren ni se integren en la pastoral orgánica que

se tiene en su diócesis o Iglesia Particular. Y esto es grave, pues quien no tome en serio una porción concreta del Pueblo de Dios, no tomará tampoco en serio a la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

Tal vez, en este sentido, los religiosos hemos pagado fuerte tributo al privilegio de la “exención”, en virtud del cual se tiene cierta inmunidad con respecto a la jurisdicción del Ordinario del lugar, lográndose por consiguiente gran autonomía en asuntos del gobierno, sobre todo los que miran “principalmente al orden interno de los Institutos, a fin de que en ellos esté todo más trabado y conexo... y el Sumo Pontífice pueda disponer de ellos en bien de la Iglesia Universal”. (46)

No podemos desconocer que el hecho de la exención ha protegido la Vida Consagrada de muchas arbitrariedades. Pero también es cierto que ha llevado a muchos religiosos a sobrevalorar sus tradiciones, sus programas, sus privilegios, hasta el punto que llegaron a convertir el carisma en ghetto y a refugiarse en su pequeño mundo. De esta manera llegaron a convertirse, paradójicamente, en seres extraños y alejados de las preocupaciones y reales problemas de la *Iglesia Particular*, dentro de la cual debieron comprometerse apostólicamente. Con tales islas o estructuras amuralladas no se puede edificar la Iglesia de Cristo, ni encarnar en ella los dones recibidos del Espíritu. No hay alternativas posibles: “la Iglesia Particular constituye el espacio histórico en el cual una vocación se expresa realmente y realiza sus tarea apostólica; pues precisamente allí, dentro de los confines de una determinada cultura es donde se anuncia y es recibido el Evangelio”. (47)

Por otra parte también es inadmisibles la presencia y encarnación de los religiosos en una Iglesia Particular que no respete ni aporte las riquezas de sus carismas específicos. Ni a la Iglesia ni a los Obispos les puede interesar la conformación de una “sociedad anónima”, en la cual viniesen a incorporarse los religiosos de “una manera vaga y ambigua”. (48)

Con toda razón nuestro Episcopado latinoamericano opta decididamente por:

- “Revitalizar la Vida Consagrada mediante la fidelidad al propio carisma y al espíritu de los Fundadores respondiendo a las nuevas necesidades del Pueblo de Dios” (n. 762; ver también 772).
- “Estimular la apertura a las relaciones intercongregacionales en las que, respetando el pluralismo de carismas particulares y las disposiciones de la Santa Sede, crezca la unidad” (n. 764).

Podemos terminar con la siguiente conclusión: nosotros seremos “don del Espíritu para el servicio de la Iglesia, en la medida en que nos encarnemos de hecho en nuestros centros y grupos de trabajo, dentro de la pastoral orgánica, y nos comprometamos a fondo en una acción evangelizadora, ¡pero en cuanto religiosos! Debemos guardar esta certeza incommovible: el respeto y la fidelidad que debemos tener a nuestra “identidad carismática”, también redundará en fidelidad y enriquecimiento de la Iglesia de Cristo. A ella el Espíritu ha querido participar las multiformes maneras de su gracia o de sus dones. Sabiamente enseña Puebla: “Las riquezas del Espíritu se manifiestan en los carismas de los Fundadores que brotan en su Iglesia a través de todos los tiempos, como expresión de la fuerza de su amor que responde solícitamente a las necesidades de los hombres” (n. 756).



---

## NOTAS

- (1) Cf. B. Sorge: “El Futuro de la Vida Religiosa”, en la Revista “Vida Religiosa” (1 de marzo 1979) 132-133.
- (2) B. Sorge, art. cit., 135.
- (3) Cf. GS. 4.
- (4) Cf. GS. 5.
- (5) Pablo VI entendió así el término “aggiornamento”... “es una palabra que indica la relación entre los valores eternos de la verdad cristiana y su inserción en la realidad dinámica, hoy tan singularmente mudable, de la vida humana tal y como se va continua y variadamente conformando en la circunstancia presente, tan inquieta, tan turbulenta y tan fecunda. Es la palabra que subraya el aspecto relativo y experimental del misterio de la salvación, que nada anhela más que hacerse eficaz y que advierte hasta qué punto su eficacia se ve condicionada por la situación cultural, moral y social de las almas a las cuales se dirige y qué oportuno es para la buena cultura, y sobre todo al incremento práctico del apostolado, conocer las experiencias ajenas y hacer propias las mejores... Es la palabra que encierra el temor de los hábitos ya superados, de los cansancios que retrasan, de las formulas incomprensibles, de las distancias neutralizadoras, de las ignorancias presuntuosas e inconscientes sobre los nuevos fenómenos humanos y aún la falta de fe en la perpetua actualidad y fecundidad del Evangelio. Es una palabra que puede parecer obsequio servil a la moda caprichosa y fugaz, al existencialismo, que no cree en los valores objetivos y trascendentes y que sólo ansía la plenitud subjetiva de cada instante, pero que sabe atribuir la debida importancia al acontecer veloz e inexorable de los fenómenos en los cuales se desarrolla nuestra vida”... L’Osservatore Romano, 7 de septiembre de 1963.
- (6) ET. 2
- (7) ET. 5
- (8) O. González de Cardenal: “Responsabilidad de la Teología ante la Vida Religiosa”, en “Los Religiosos y la Evangelización del mundo contemporáneo”, Madrid 1975, pg. 280.

- (9) MEDELLÍN, Introducción a las Conclusiones, n. 4.
- (10) MEDELLÍN 12, 7.
- (11) MEDELLÍN, 12, 11-14.
- (12) Cf. CLAR: “Nueva situación de la Vida Religiosa en América Latina”, en “MEDELLÍN, Reflexiones en el Celam”, BAC, 1977, pgs. 401- 434-
- (13) Cf. LG. 43, 44 y PC. 1.
- (14) ET. 3
- (15) ET. 7
- (16) ET. 11
- (17) MR. 1
- (18) *Ibíd.* 2
- (19) MR. 11
- (20) *Ibíd.*
- (21) Mario Midali: La dimensione carismática della vita religiosa. Alcuni rilevanti punti di riferimento, en “Il carisma della Vita Religiosa Dono dello Spirito alla Chiesa per il Mondo”. Milano, 1981, pg. 14
- (22) *Ibíd.*
- (23) Severino María Alonso: “Índole carismática de las distintas formas de Vida Religiosa”, en Revista de “Vida Religiosa”, (1de noviembre / 1981) pg. 473.
- (24) PC. 2
- (25) PC. 2, b.
- (26) Los textos pontificios vamos a citarlos de acuerdo a la oportuna y valiosa antología publicada conjuntamente por el Departamento para los Religiosos del CELAM, y de la Conferencia de Religiosos de Colombia: “La Palabra del Papa a los Religiosos”, Bogotá 1981, pg. 18.
- (27) Obra cit. Pg. 22
- (28) Obra cit. Pg. 24



- (29) Obra cit. Pg. 88
- (30) Obra cit. Pg. 91
- (31) Obra cit. Pg. 102
- (32) Obra cit. Pg. 140
- (33) Obra cit. Pg. 222
- (34) MR. 12
- (35) MR. 19
- (36) EN. 69
- (37) MR. 12
- (38) Para una visión más amplia de estas “tensiones” en el documento de Puebla, cf. B. Kloppenburg: “El magisterio auténtico y los magisterios paralelos”, en Revista MEDELLIN, N° 17-18 (1979), especialmente pgs. 16 y ss.
- (39) MR. 2; Ver también MR. 34 “Sería un grave error independizar -mucho más grave aún el oponerlas- la vida religiosa y las estructuras eclesiales, como si se tratase de realidades distintas, una carismática, otra institucional, que pudieran subsistir separadas; siendo así que ambos elementos, es decir, los dones espirituales y las estructuras eclesiales, forman una sola, aunque compleja realidad”.
- (40) Existe también en Puebla otro texto admirable donde se nos propone la misión pastoral del Obispo totalmente orientada a promover y defender la vida que el Espíritu suscita en todo el Pueblo de Dios: “Este carácter paternal no hace olvidar que los pastores están dentro de la Familia de Dios a su servicio. Son hermanos, llamados a servir la vida que el Espíritu libremente suscita en los demás hermanos. Vida que es deber de los pastores respetar, acoger, orientar y promover, aunque haya nacido independientemente de sus propias iniciativas. De ahí el cuidado necesario para “no extinguir el Espíritu ni tener en poco la profecía” (1 Tes 5,19). Los pastores viven para los otros. “Para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10, 10). La tarea de unidad no significa ejercicio de un poder arbitrario. Autoridad es servicio a la vida. Ese servicio de los pastores incluye el derecho y el deber de corregir y decidir, con la claridad y firmeza que sean necesarias” (n. 249).
- (41) PUEBLA, 2ª edición, pgs. 24-25.
- (42) La Palabra del Papa a los Religiosos, pg. 91.
- (43) Obra cit., pg. 99

(44) Obra cit., pg. 240.

(45) Obra cit., pg. 263.

(46) *Christus Dominus* 35, 3º; véase además MR. 22; G. Escudero, “El nuevo derecho de los Religiosos”, Madrid 1975, pg. 287.

(47) MR. 23, d.

(48) MR. 11.





# **1.5. LA ESPIRITUALIDAD**





---

**E**n su reflexión teológica emerge la Espiritualidad como un campo inaplazable. Estos textos son la guía de los cursos que Jorge Iván dictó en el Instituto Latinoamericano de Teología y Pastoral - ITEPAL, en los años 1980 y 1983, en ellos se hace una aproximación a la Espiritualidad desde el presupuesto de una crisis de la misma, en el contexto de la práctica cristiana.

Crisis que viene de una parte, para algunos sectores sociales, de la penetración de la modernidad y con ella la fuerza de la secularización; pero también de otra parte de la práctica militante de los cristianos que en América Latina llevan a la práctica los postulados de la “Teología Política” europea hasta la praxis de la liberación, en medio de la cual deben reeditar su vivencia espiritual.

En este contexto la Espiritualidad cristiana en América Latina debe afrontar el siguiente dilema, según los planteamientos de nuestro autor:

- “O bien la espiritualidad se presenta como la búsqueda de una religiosidad refinada y vivida por sí misma; cuya doctrina puede ser cierta en sus afirmaciones nocionales, pero que pone al descubierto su vanidad pues al tratar de ayudar a vivir la vocación cristiana en toda su integridad, la mutila de su realismo histórico y de su particular seriedad; al llegar a este punto, la espiritualidad se hace sinónimo de idealismo sobre tematización religiosa, terminando a veces en simple agnosticismo.
- O bien quien dice espiritualidad propone un proyecto terriblemente ambicioso y exigente, en el que se trata de vivir, de la manera más personalizada y más grave, la vida integral que la fe en Jesucristo nos propone vivir en este siglo, entre los hombres de hoy, y en medio del mundo de hoy.”

Este será el núcleo teológico que abordarán estos cursos dictados por Jorge Iván, donde va a surgir con lucidez la experiencia de fe del laicado, donde la espiritualidad está intrínsecamente articulada a su labor apostólica.



---

# INTRODUCCIÓN GENERAL A LA ESPIRITUALIDAD<sup>19</sup>

## Objetivo

Se trata de situar la “Espiritualidad” en la realidad actual de la iglesia y del mundo latinoamericano, con sus luces y sombras, sus logros, tareas y corrientes más representativas. Creemos que a partir de este contexto general se comprenderán mejor las diversas unidades temáticas programadas para la Sección durante el presente curso.

Dividiremos esta introducción general en tres apartados:

- I. La Espiritualidad como problema
- II. La Espiritualidad como Quehacer Teológico

## I. LA ESPIRITUALIDAD COMO PROBLEMA

### 1) Crisis de Terminología y Contenidos

Hay que partir del supuesto de la ambigüedad generalizada existente respecto al término “espiritualidad” y/o “espiritual.” No todos le dan el mismo significado. Más aún, la misma palabra “espiritualidad” suscita no pocos recelos, en parte justificados por los avatares de la vida.

En realidad los nombres que tienen larga historia quedan lastrados, a lo largo del tiempo, con características o concepciones que, si bien en ciertos períodos

---

19 Jorge Iván Castaño Rubio. El presente texto corresponde al curso dictado en el Instituto Teológico Pastoral – ITEPAL del CELAM, realizado durante el X Curso Anual de Pastoral programado entre el 11 de abril y el 2 de diciembre de 1983, perteneciente a la Sección de Espiritualidad y Liturgia, cuando dicho Instituto tenía su sede en Medellín. Es justamente en este periodo que Jorge Iván fue nombrado Obispo del Vicariato Apostólico de Quibdó, motivo por el cual terminó su compromiso con el ITEPAL antes del tiempo previsto.

les ayudaron a tener especial audiencia y aceptación, no lo fueron en épocas posteriores. Algo o mucho de esto parece que sucede con términos como “piedad”, “vida interior”, “vida mística”, que tanta relación, tienen con la espiritualidad.

Estas reservas sobre nuestro tema no son pura ficción, y se pueden detectar en diversos niveles de iglesia, incluso en aquellos que más empapados deberían estar de espiritualidad. Recientemente el Director de la Revista SURGE, al presentar el número extraordinario dedicado a “La Espiritualidad del Sacerdote de la crisis.... a la esperanza” (octubre a diciembre de 1977), confesaba así su perplejidad y asombro:

“Cuando pensamos en este número especial, lo hacíamos con grandes reservas. Comprendíamos que el momento actual que vive el sacerdote es muy especial: son muchos los factores en trance de cambio que están obligando a re-situar al sacerdote en la comunidad eclesial y en la comunidad humana. Esta nueva posición no puede entenderse sin una profunda vivencia de fe, sin una fuerte experiencia de Dios, en una palabra: sin una espiritualidad...

Pero nos dábamos cuenta de lo arriesgado que se presentaba preguntar por la espiritualidad del sacerdote. Sabíamos que la espiritualidad tiene mala prensa; temíamos el rechazo más complejo. Tenemos que confesar nuestro pecado: nos resistimos cuanto pudimos a usar esa palabra; presentamos varias redacciones del cuestionario evitando el término espiritualidad. Pero por fin, tuvimos que aceptar que no teníamos otra palabra más exacta que la de espiritualidad, aunque connotara resonancias de aberraciones de diversa índole” (pg.371).

Varias causas pueden aducirse para explicar este malestar reinante. Desde América Latina algunos autores ven este fenómeno así: “el sentido o matiz peyorativo que lleva hoy consigo la palabra “espiritualidad”, por lo menos en ciertos ambientes, vienen de la oposición teórico- práctica que existió en la teología -y pasó a la vida- entre dos planos de realidad, uno de los cuales se llamó precisamente el “espiritual”. En dicho plano se debatían los problemas “sobrenaturales”, “eternos”, referente a la redención y salvación del alma. Quedaba, más abajo, otro plano, el de lo temporal, considerando como “puramente natural y referente al orden de la creación, destinado a desaparecer con el fin de la historia.

Cuando la Teología reciente, apoyada por lo más significativos pasajes del Vaticano II y, en especial, de la Constitución GS., destruyó en teoría el principio



de esa separación y mostró cómo la fe dirige la mente del hombre “hacia soluciones más humanas” de los problemas histórico (GS,11), el esquema de los dos planos separados cayó. Y con esa caída, la palabra “espiritual” o “espiritualidad” adquirió un matiz -injusto- de cosa pre-conciliar, de cristianismo vivido de espaldas a la historia. Sin embargo, los mismos teólogos de la liberación han abogado por la creación de una espiritualidad correspondiente, es decir, de un método que haga vital lo que teóricamente admite” (J.L. Segundo: El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Tomo II/2 Historia y actualidad. Las cristologías en la espiritualidad. Ed. Cristiandad, Madrid, 1982, pg. 615, nota 2).

## **2) Crisis ante la Urgencia de Nuevos Planteamientos**

### **a) A nivel General**

Varios autores coinciden en reconocer este hecho fundamental: en el Catolicismo contemporáneo están en gestación nuevas formas de espiritualidad (ver, por ejemplo, A.M Besnard: Tendencias dominantes en la espiritualidad contemporánea. Revista Concilium, N° 9, 1965, pg.26-47; a pesar de la fecha, su diagnóstico sigue conservando plena validez).

Dicho autor afirma que la rápida evolución de nuestra sociedad humana provoca mutaciones en profundidad en la conciencia que cada uno tiene de su propio misterio, del destino colectivo que la arrastra y del universo en que está situado; esta conciencia fundamental constituye precisamente el elemento base, el núcleo primario que, a la penetrante luz de la fe viva, se transforma en espiritualidad coherente y mediata. Las mutaciones de esta conciencia fundamental anuncian profundas transformaciones en la espiritualidad de los hombres de nuestra época.

La forma en que la fe penetra y transforma este elemento base humana, depende a su vez de la conciencia específica que del Evangelio tienen los cristianos: del Evangelio que les es dirigido, el que deben vivir y del que deben dar testimonio. Ahora bien, quien dice espiritualidad dice síntesis viva de un conjunto de datos humanos y evangélicos. La espiritualidad, en el fondo, no es más que la estructuración de una personalidad adulta en la fe, según su propia inteligencia, su vocación y sus carismas por un lado, y las leyes del universal misterio cristiano por otro. En este sentido, los datos a integrar son tan ricos y variados, y algunos tan fluctuantes que no se puede prever el resultado de su síntesis, ya que pueden existir varias síntesis posibles.

En este resurgir de la espiritualidad no es fácil distinguir las tendencias momentáneas, que no son más que efímeras explosiones, de las tendencias de fondo, que van a estructurar la vida espiritual de las nuevas generaciones. En espiritualidad, como en lo demás, hay modas, fenómenos superficiales que se traducen en slogans, palabra clave y libros de éxito, en relación a los cuales el desinterés puede ser tan radical, al cabo de algunos años, como antes lo había sido el entusiasmo.

Hay que evitar pues, cualquier entusiasmo prematuro. Si San Pablo se afligía de que los fieles de Corinto tardaran demasiado en alcanzar la perfección espiritual (1 Cor 3,1-2), también tuvo que llamar al orden a las Iglesias del Asia Menor, especialmente a los colosenses, sobre las especulaciones espirituales que se desviaban del Evangelio (Col 2). Hoy podemos también vivir cierta “ambigüedad” en el campo de la espiritualidad. En muchas personas significa un verdadero deseo de asumir más plenamente la experiencia y la existencia evangélica, interiorizándolas y profundizándolas. Pero en otras puede ser la expresión de la debilidad de una religión que, temerosa de enfrentarse con su misión en el mundo e inquieta por las amenazas de la incredulidad reinante, prefieren replegarse en el protegido cenáculo de la “Espiritualidad”...

De esta manera llegamos al dilema fundamental que se nos plantea hoy:

- O bien la espiritualidad se presenta como la búsqueda de una religiosidad refinada y vivida por sí misma; cuya doctrina puede ser cierta en sus afirmaciones nocionales, pero que pone al descubierto su vanidad pues al tratar de ayudar a vivir la vocación cristiana en toda su integridad, la mutila de su realismo histórico y de su particular seriedad; al llegar a este punto, la espiritualidad se hace sinónimo de idealismo sobre tematización religiosa, terminando a veces en simple agnosticismo.
- O bien quien dice espiritualidad propone un proyecto terriblemente ambicioso y exigente, en el que se trata de vivir, de la manera más personalizada y más grave, la vida integral que la fe en Jesucristo nos propone vivir en este siglo, entre los hombres de hoy, y en medio del mundo de hoy.

### **b) A Nivel de la Iglesia de América Latina**

Segundo Galilea dice que en los últimos 15 años la espiritualidad de las élites latinoamericanas cayó en una crisis de anomia. “Descubrieron el valor *religioso*

de lo profano y de las tereas temporales y se apartaron en sus expresiones y prácticas de toda apariencia de “dualismo” o evasión. Asistimos entonces a la crisis de la así llamada “espiritualidad tradicional” y de sus contenidos, inadaptados a la actual sensibilidad religiosa. En este sentido hay prácticas que en los últimos años han sido barridas, a cambio de una *búsqueda* de expresiones más secularizadas y ligadas a los compromisos concretos.

Ahora bien, la crisis se precipitó ante la dificultad de cristalizar válidamente estas nuevas expresiones de fe. Se evacuaron, a veces apresuradamente, prácticas que se hacían anacrónicas, y se creó poso de nuevo. (S. Galilea: El despertar espiritual y los movimientos de liberación en América Latina, en Concilium, N° 89, pg. 425).

Hay que anotar que el problema de la espiritualidad en nuestro Continente no radica sólo en la calidad de la fe de los cristianos, sino también en el horizonte o contexto socio-cultural nuevo en que nos encontramos. Cada día es más fuerte la conciencia de que se vive en una sociedad injusta, que a la luz del Evangelio pide a gritos un cambio rápido y profundo de todas sus estructuras. Pero este cambio no es posible si no hay personas que se comprometan de lleno a llevarlo adelante, aún a costa de grandes sacrificios. El autor antes citado completa este panorama preocupante en los siguientes términos (pg.426):

Los compromisos -a menudo revolucionarios- por la liberación de los oprimidos y la politización que ello ha creado en los militantes cristianos (sin excluir significativos sectores del clero) ha aumentado el desafío. En estas circunstancias, la teología y la espiritualidad de los cristianos se encontró como en tierra extraña. La “teología política” europea no interpretó sus compromisos en la liberación, sino hasta que más recientemente se “latinoamericanizó” en las diversas búsquedas de la “teología de la liberación”. Y ésta no ha fecundado aún suficientemente el campo de la espiritualidad. Nuestra cristología se ha manifestado singularmente pobre en esta coyuntura. Ella no ha ofrecido un modelo, un campo y camino inspirador y orientador para el compromiso liberador. La enseñanza tradicional presentó un Cristo ajeno a las cuestiones temporales y al mundo de su época, portador de un mensaje de conversión puramente personal.

Todo ello hizo que estos cristianos perdieran el sentido de los sacramentos, de la liturgia y, en general, de las oración. Instintivamente desconfiaron de ella, como actividad marginal en el proceso histórico del continente. La síntesis entre la militancia política y las formas de contemplación, entre el compromiso liberador

y la palabra de Dios entró en crisis. En fin, pensamos también que una causa de cierta importancia en esta situación de anomía espiritual ha sido el hecho de que muchos de estos cristianos, a menudo organizados en agrupaciones políticas o movimientos de izquierda, han tenido un encuentro con el marxismo. En algunos casos, ello cuestionó su fe, a veces la purificó, a veces la hizo zozobrar. En otros casos, algunos de estos grupos han tenido malos entendidos con la jerarquía o con sectores importantes del clero. Ello enfrió su afecto por la Iglesia y la participación en su vida sacramental y espiritual. Estos cristianos se han como marginado -o han sido marginados- en su vida de fe.

### **3) El Contexto Crítico de Nuestra Realidad Latinoamericana**

Los hechos anteriores nos introducen de lleno en el marco real en medio del cual nos tocaría vivir la espiritualidad hoy. Demos una mirada rápida a esta realidad, según las Conclusiones de la III Conferencia General de nuestro Episcopado.

#### **a) El diagnóstico que nos da Puebla**

- Sobre la situación cultural y religiosa:
  - El hombre latinoamericano es una síntesis de las más diversas culturas y razas (5,307).
  - Su patrimonio cultural no se ha respetado suficientemente (51-54)
  - Se da un “real sustrato católico” en la cultura del hombre latinoamericano (412-413), pero... también se da *incoherencia* entre la cultura cristiana y las condiciones infrahumanas en que viven muchos creyentes (436-337,173).
  
- Sobre la situación social y política:
  - América Latina se encuentra entre dos tendencias contrarias (1207-1208). lo que origina un gran conflicto (1209) y contradicción (1257,27-31,42-50)-
  - Esta situación conflictiva se agrava cada día más (87-90, 487,1259-63, Mensaje a los Pueblos de América Latina, 2).
  - De esta lamentable situación Puebla toma conciencia destacada (1135-1136), y la posición que ha asumido le han traído no pocas dificultades (1137-1138).

**b) Causas de esta Situación**

- Juicio Sociológico: (Puebla 30, 507-510, 542-544).
- Juicio teológico: (Puebla 28, 40, 70, 73, 186, 1159).
  - “Vemos, a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan de Creador y al honor que se le debe. En esta angustia y dolor, la Iglesia discierne una situación de pecado social, de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman Católicos y que tienen la capacidad de cambiar”... (n.28)
  - “Compartimos con nuestro pueblo otras angustias que brotan de la falta de respeto a su dignidad como ser humano, imagen y semejanza del Creador y a sus derechos inalienables como hijos de Dios” (n.40)
  - “Las angustias y frustraciones han sido causadas, si las miramos a la luz de la Fe, por el pecado, que tienen dimensiones personales y sociales muy amplias” (n.73), originando una situación “antievangélica” (n.1159), “en flagrante contradicción del plan divino” (n.186).

**c) Misión de la Iglesia**

“ La misión de la Iglesia en medio de los conflictos que amenazan al género humano y al continente latinoamericano, frente a los atropello contra la justicia y la libertad, frente a la injusticia institucionalizada de regímenes que se inspiran en ideologías opuestas y frente a la violencia terrorista, es inmensa y más que nunca necesaria. Para cumplir esta misión, se requiere la acción de la Iglesia toda -pastores, ministros consagrados, religiosos, laicos, cada cual en su misión propia. Unos y otros, unidos a Cristo en la oración y en la abnegación, se comprometerán, sin odios ni violencias hasta las últimas consecuencias, en el logro de una sociedad más justa. Libre y pacífica, anhelo de los pueblos de América Latina y fruto indispensable de una evangelización liberadora” (n.562).

## **II. LA ESPIRITUALIDAD COMO QUEHACER TEOLÓGICO**

### **1) Presupuestos**

Del panorama anterior se puede y se debe concluir que estamos ante unos retos muy serios: que tanto los elementos positivos, como los datos negativos planteados a propósito del actual resurgir espiritual en la Iglesia, nos están invitando a clarificar conceptos, a despejar ambigüedades y a enriquecernos con una experiencia más viva y profunda de la auténtica espiritualidad cristiana. A todo este proceso crítico y vital lo llamaremos aquí “quehacer teológico”.

Debemos confesar que no estamos inventando nada nuevo. Esta preocupación básica ha sido del alma de los que se ha llamado “Teología Espiritual”. Su ordenamiento sistemático busca el puesto dentro de los grandes tratados clásicos de teología. En la actualidad todavía asistimos a la discusión de su identidad como “disciplina” especial en el campo teológico. Algunos autores afirman que “teología espiritual es una de las ramas teológicas más indiferenciadas, no sabiendo a ciencia cierta lo que encierra. Quizá sin culpa de nadie, o quizá un poco por culpa de todos (A. Guerra: “Teología Espiritual, una ciencia no identificada”, en Revista de Espiritualidad 39, 1980, pg.335; véase también A. Queralt: la “espiritualidad” como disciplina teológica, en Gregorianum, 60,1979, pp. 321-376).

Para el fin que nos proponemos en esta Introducción General, vamos a limitarnos a exponer brevemente:

1. Lo que hoy en el campo teológico entienden algunos profesores de renombre por “espiritualidad cristiana”.
2. Los planteamientos metodológicos que las nuevas corrientes de espiritualidad ofrecen al quehacer teológico.
3. Cuáles son los actuales intentos de búsqueda de una espiritualidad coherente con las grandes opciones que la Iglesia ha tomado en América Latina.

### **2) Qué se entiende en Teología cuando Hablamos de “Espiritualidad”**

Aprovechamos una reciente encuesta realizada por la Revista de espiritualidad, N° 156-157 (1980) 395-414. Está centrada en las siguientes preguntas:

- ¿Cuál cree usted que es el cometido de la teología espiritual?
- De acuerdo con su respuesta, ¿cree que hay en teología un lugar propio y específico para la teología espiritual?
- ¿Cómo definiría la teología espiritual?

**a) Ch. Bernard (Gregoriana- Roma)**

1. Lo que parece especificar a la teología espiritual es el campo de la *experiencia*. En el interior de la fe esta experiencia será cristiana; fuera de ella será experiencia espiritual en general. Normalmente, esta experiencia es:

**Personal:** significa una cierta manera de tomar conciencia del contenido de la fe, de actuarla en el conjunto de la vida, y de llevarla a su pleno desarrollo.

**Supone un desarrollo en el tiempo:** de hecho, los espirituales han considerado como un concepto de base la idea de un itinerario espiritual, de un progreso y de un término o meta propuesta. Nada manifiesta también esta idea de desarrollo temporal como el estudio de la oración: mientras la teología dogmática dice poco sobre la oración, ésta remite necesariamente a la experiencia que de ella se hace y que se renueva a lo largo de la historia. (Pg7)

**Se inserta en un medio eclesial:** la existencia de **escuelas de espiritualidad**. Indica que esta experiencia puede cristalizar en extensos medios, bien sea de cierta época. Forma de cultura o según necesidades de cierta categoría de personas.

Nos introduce en campos de particular interés: por ejemplo, el estudio de la psicología. Es evidente que la experiencia espiritual se produce en una ciencia humana, que posee todas las determinaciones individuales, históricas y sociales del hombre concreto. En este sentido, el campo de la investigación espiritual es co-extensivo al de la investigación psicológica. Además de las estructuras psicológicas conviene también estudiar las estructuras del lenguaje de la experiencia mística, el símbolo, la poesía el arte, la liturgia. No se puede pasar por alto el amplísimo campo de la dirección y discernimiento espiritual.

2. Mientras la teología dogmática se esfuerza por llegar a un cierto entendimiento de los datos de la Revelación (y estudia también, por consiguiente, los principios de la vida espiritual, en particular la gracia, el

pecado, las virtudes teologales), la teología espiritual se consagra ante todo a describir la adhesión espiritual al misterio y la transformación que tienen lugar en la persona del creyente. Una cosa es, pues la realidad sobrenatural de la gracia, y otra la conciencia que de ella se toma.

3. Teniendo en cuenta todas estas observaciones, se puede definir la teología espiritual como una disciplina teológica que, fundada en los principios de la Revelación:

- Estudia la experiencia espiritual cristiana
- describe su progresivo desarrollo
- y da a conocer sus estructuras y leyes

**b) X. Pikaza (Salamanca-España) (1-2)**

La teología espiritual se puede definir desde dos perspectivas:

- **Desde Dios:** es el estudio del misterio de Dios como lugar de planificación y madurez, de transformación para el hombre
- **Desde el hombre:** es el estudio de aquel camino de autosuperación, de entrega y realización, del hombre que se pone en manos del misterio de Dios, tal como se expresa en Jesucristo.

A mi juicio, el lugar de intersección de estas dos perspectivas es la doctrina del Espíritu Santo. A la luz de una Pneumatología debería fijarse la espiritualidad como estudio de aquella obra misteriosa de transformación que el Espíritu de Jesús realiza en los hombres (o que los hombres realizan en el ámbito del Espíritu).

**c) J. Sudbrack (Geist und leben- Munich) (1-2)**

Más que definir, se trata de describir. Entendemos por teología espiritual la *experiencia de la fe*. Fe es lo que nos ha sido transmitido: Sagrada Escritura, tradición, Iglesia. Experiencia es la subjetividad del hombre. Una buena teología espiritual se debe interesar constantemente por estar lo más cerca de la *experiencia*. Y esto condiciona el funcionamiento de su curso. Una buena pastoral no se puede concebir alejada de la praxis. Lo mismo la espiritualidad, debe estar siempre unida a la praxis de la fe.



**d) F. Ruiz Salvador (Theresianum- Roma)**

1. El punto de partida es la revelación misma, tomada en todas sus dimensiones: alianza, comunión personal, vida, verdad; palabras hechos, experiencias; acogida en la fe y en la vida de la Iglesia, del creyente, del santo, del místico, que es donde se despliega y se manifiesta en sus contenidos, capacidades y frutos del misterio de salvación de Cristo.

Hay en este conjunto tres elementos compenetrados: el misterio de Dios, su revelación y realización en la Iglesia, la vivencia más o menos cualificada y consciente de cada uno de los creyentes. La vivencia del misterio en la Iglesia forma parte del misterio mismo, y no es solamente un modo de conocerlo. La vida y experiencia de la Iglesia son reflejos, frutos, del lado del misterio mismo que da hacia nosotros. Y esa misma vida queda asumida en el misterio. Como sucede en la S. Escritura, donde las grandes experiencias de la comunidad y de los grandes creyentes han sido incorporadas a formar parte del misterio mismo.

Podría formularse así toda esta secuencia que compone la revelación: es el misterio de la persona y vida divinas, que se revelan y comunican al hombre, lo transforman, quedan reflejadas y realizadas en su vida, experiencia, comprensión y palabra.

De esta incorporación de la Iglesia y del creyente al contenido del misterio deriva una consecuencia importante. Dado que en la vida eclesial y cristiana se desenvuelven en plena historia, cultura, proyectos de vida humana, todos estos elementos colaterales modifican y enriquecen la experiencia y la comprensión del misterio mismo.

2. La teología es una sola, encargada de organizar el contenido de la revelación y su acogida en la fe en forma de discurso humano. Ese es su objeto total. El surgir de nuevos ramos en la teología dependería de la riqueza de aspectos de ese objeto y de las modalidades apropiadas que se introduzcan en el discurso para su aprovechamiento integral.

Ahora bien, como se dijo anteriormente, el objeto presenta dimensiones de comunión, vida, experiencia, en su revelación original y en la historia de la Iglesia. Todo ello pertenece e interpela a la teología. Esta no puede limitarse a verdades y normas, aún cuando sean normas de vida perfectas. Debe aprovechar la vida realizada ya en comunidades y personas, la *experiencia de la Iglesia*.

Esto es lo que se ofrece a hacer la teología, en su dimensión de teología espiritual. Lo hace desde dentro de la teología misma, porque, se trata de una función primordial de la teología, anterior a su división en sectores y especialidades. Pero al mismo tiempo, lo hace con método apropiado para captar las variaciones infinitas de esa experiencia, y conciencia de la Iglesia, en constante evolución y crecimiento.

No otra cosa ha tratado de hacer la espiritualidad a lo largo de la historia, con mayor o menor acierto, según la sensibilidad de la época y los instrumentos de comprensión de que disponía en cada momento. Descripciones y análisis de los místicos, literatura devocional, estudios doctrinales de espiritualidad... llevan en el fondo este propósito: aprovechar la dimensión vital de la comunicación de Dios con los hombres que es el corazón de la Sagrada Escritura.

No es fácil definirla... De todos modos se puede formular una definición aproximada, integrada en cuatro planos:

- Es la porción de la teología que explora sistemáticamente
- La presencia y la acción del misterio revelado
- En la vida y la conciencia de la Iglesia y del creyente
- Describiendo su estructura y las leyes de su desarrollo hasta la santidad

### **3) Las Nuevas Corrientes de Espiritualidad y sus Metodologías**

Cuando hablamos de “corrientes nuevas de espiritualidad” queremos llamar la atención de manera especial sobre “las motivaciones interiores, las convicciones profundas, las inspiraciones profundas, las inspiraciones sobrenaturales que permiten al cristiano hoy tener reacciones, actitudes, hábitos conformes con el Evangelio de Jesucristo. Se trata, en una palabra, de la unión vital y concreta entre la práctica y los principios que dirigen la existencia (G. Dumeige: *¿A dónde va hoy la Espiritualidad?*, en Revista CIRE, vol. 8, N° 1, 1982, pg.3)

No podemos tratar aquí, de manera exhaustiva, todas las tendencias. Solamente señalaremos las líneas de fuerza más generales y constantes. Se reduce fundamentalmente a dos:

- Retorno a las fuentes
- Apertura al mundo moderno

**a) Retorno a las fuentes (LG., DV., SC...)**

- Movimiento Bíblico
- Movimiento Litúrgico
- Movimiento Patrístico

**b) Apertura al mundo moderno (GS., PP., OA., EN., RH., LE.)**

- Espiritualidad encarnada
- Espiritualidad integradora de valores humanos
- Espiritualidad diferenciada

**c) Algunas Constantes Actuales**

- Preocupación por lo vital y lo concreto: hoy los autores en general no se preocupan tanto de la sistematización u organización racional de la espiritualidad, cuanto de su integración o incorporación a la vida. Algunos afirman que hoy se acusa un malestar general frente a esa estructura abstracta, sistemáticamente perfecta, pero sin impulso vital, que presentan muchos manuales de teología espiritual, de corte rígidamente escolástico(método deductivo).

La nueva vida que late actualmente en el campo de la espiritualidad, como en las demás disciplinas teológicas, impone nuevos problemas que no son propiamente los de una sistematización perfecta, y obliga a replantear desde nuevas perspectivas las viejas cuestiones. Fundamentalmente se busca una reestructuración, menos perfecta tal vez desde el punto de vista sistemático, pero más objetiva, más realista más vital (método inductivo).

En la obra actual la espiritualidad se presenta como una urgencia de vivir plenamente el Evangelio y de dar testimonio de Dios en el mundo.

Los cristianos, apremiados por esta urgencia, están convencidos de que para ellos no se trata ante todo de problematizar la vida espiritual, sino de vivirla. No buscan, por tanto, una vida espiritual “programa” sistemáticamente completa, pero desprovista de vida; ni se representan la vida espiritual como un organismo pre-reglamentado, insertado y superpuesto en bloque sobre su vida humana. La ven más bien como una luz, como una energía que, perforando el espesor de la existencia humana, puede controlar, rectificar, purificar esta

misma existencia, en una palabra, santificarla según el Evangelio (cf.A.M. Besnard: *Visage spirituel des temps nouveaux*, París 1964, pg.8 y12).

- La Espiritualidad como experiencia Evangélica: Paralela a la corriente de vitalismo e implicada en ella, los teólogos señalan la tendencia existencialista, como determinante de una serie de valores humanos -inserción en la existencia, empeño personal, sinceridad, autenticidad...- , a los que están vinculadas las aspiraciones de la sensibilidad religiosa, mejor centrada en los elementos y abierta a los valores de la existencia terrena.

Con estos presupuestos se habla de una espiritualidad que sea “experiencia evangélica” “testimonio vivo en el mundo”, “presencia de Dios sentida”. A este propósito, K. Rhaner, hablando de las perspectivas de la espiritualidad, señala la necesidad de lograr el contacto inmediato con el Dios inefable, indispensable para contrarrestar la falta de un ambiente social cristiano que haga posible, como en otro tiempo, la práctica de la vida religiosa. Mas para lograr y mantener este contacto inmediato con el Dios inefable y aceptar su comunicación silenciosa como el verdadero misterio de existencia, no basta un puro conocimiento intelectual basado en razonamientos especulativos; es necesaria una cierta iniciación a la experiencia religiosa. El hombre del mañana, o no será espiritual o habrá de tener “experiencia” personal, porque la piedad de cada uno no estará sostenida por una común y pública convicción y por una práctica religiosa universal. (Frommikeit heute und morgen, en “Geist un Leben”, 39 (1966) 326-342).

- La Espiritualidad como Praxis Concreta de Fe: Como consecuencia de lo anterior, hay que decir que la espiritualidad cristiana afronta en la vida misma vivida (experiencia) la verificación de su verdad. Hoy se habla de la ortodoxia y de la ortopraxis como de realidades íntimamente unidas:

“Aludimos a otra nota de la nueva eclesiología: su voluntad y decisión de verificar la verdad de que se dice portadora traduciéndola en encarnaciones que para los hombres de cada generación sean reveladoras de un contenido de valor y se manifiesten capaces de afectar la existencia. Crear no sólo teorías que demuestren sino realizaciones que muestren la credibilidad interna del Evangelio...

Una verdad de orden intelectual no es plena si no deviene valor histórico. Por ello un “pensamiento recto” no permanece tal sino inspira una acción

igualmente recta, es decir, si no llega a convertirse en un enriquecimiento del hombre a quien se dirige. Tal convicción se traduce en una frase convertida en santo y seña de una línea postconciliar de comportamiento: la ortodoxia de los pensamientos de un cristiano debe verificarse en la ortopraxis de sus acciones. Cualquier disociación constituye una herejía. Una fidelidad a cualquiera de las parte de la proposición conduce necesariamente a la otra: hay que acoger la verdad, permanecer en la verdad, operar la verdad y en este acogimiento, permanencia y operación se gesta la luz, porque quien hace la verdad vienen a la luz” (O. González de Cardedal: *Meditaciones teológicas desde España*, Salamanca 1979, pg. 282-284.)

# **ESPIRITUALIDAD DEL LAICADO**

## **APORTES PARA UNA ESPIRITUALIDAD EN LOS AGENTES DE PASTORAL<sup>20</sup>**

### **1. Teología de la acción apostólica**

Hasta hace poco, la oración era el tema absorbente de la espiritualidad. A su sombra la acción apostólica tenía un sitio, a condición de que no dañase a la vida interior.

El apostolado tiene su propia consistencia:

- Edificar el Reino de Cristo, difundirlo, organizarlo más entre los ya creyentes.
- Es fruto de la fidelidad del individuo que lo ejercita, pero también medio de santificación para él y para los demás.
- No es independiente de la oración. Se trata de dos brazos del organismo teologal.

En espiritualidad, el APOSTOLADO no es sólo TAREA, sino ante todo VIVENCIA, y no es sólo vivencia, sino también tarea porque tienen un objetivo que conseguir en la historia, además de desplegar la caridad personal.

Va estrechamente vinculado a la experiencia. Lo demuestra la ambivalencia de la palabra “TESTIGO” y “TESTIMONIO”.

20 Jorge Iván Castaño Rubio. Texto que corresponde al curso dictado en el Instituto Teológico Pastoral – ITEPAL del CELAM, perteneciente al área de Catequesis y Espiritualidad. Este curso se ofreció en el año 1980 en la ciudad de Medellín.

**Testigo** es quien ha presenciado o vivido el acontecimiento; y a partir de esa experiencia personal, da *testimonio* ante otros que no han hecho la misma experiencia directa.

El **testimonio** es la prueba de que se ha sido testigo.

La experiencia apostólica es hoy para muchos cristianos *original y originante*.

**Original:** porque se descubre en sí mismo; a través del empeño de la caridad; no como exigencia de una vida oracional, ya madura.

**Originante:** porque a partir de la experiencia de la acción descubre las exigencias de la santidad personal, de la vida interior, de la oración prolongada.

*Muchos* llegan antes y mejor a la interioridad por *vía de acción* que por el cultivo concentrado de ejercicios de piedad.

El equilibrio espiritual defiende en gran parte de un apostolado apropiado y vivido teologalmente.

De esto depende para muchos hasta la VOCACIÓN misma. La formación permanente del Agente de pastoral está pidiendo respuestas a tres grande NIVELES: que integran su IDENTIDAD:

- La doctrina, base de su vida;
- Su persona de hombre maduro psicológico y espiritualmente
- Y su acción pastoral

## **2. Sacramento Personal:**

El apostolado exige un modo de ser completamente al Apóstol: no se puede reducir a una ocupación o actividad más de tipo religioso.

El apóstol es una persona que representa y vive dentro de la realidad de varias personas: su voluntad, sus deseos y planes, sus destinos y sufrimientos.

### **2.1. Con Dios**

El apóstol es administrador de los bienes de Dios y actúa en su nombre para cumplir la misión que él le ha encomendado. Su primera virtud es *fidelidad* (1 Cor 4,1-3).

Si tiene talento para crear teología, si tienen cualidades para arrastrarse muchedumbres, todo ello vale en la medida en que sirve para exponer más adecuadamente el contenido del Evangelio y hacerse escuchar. No es enviado el apóstol para ser original y crear sistemas propios. La originalidad es con frecuencia peligrosa, porque lleva a centrar la atención en el detalle inventado, desatendiendo el mensaje común del Evangelio.

Por otra parte, le nacen al apóstol las mayores tentaciones de infidelidad. Cuando para ideas propias (y renuncia a predicar la verdad de Dios) pierde toda su fuerza y es abandonado a su debilidad o la fugacidad de un momentáneo triunfo humano. (Cfr. Pablo - Corinto).

### **2.2. Con los hombres**

El apóstol es hombre, habla a los hombres concretos, quiere que esos hombres se salven. Tan esencial como la fidelidad, es la *sensibilidad* para con los hombres (1. Cor. 9-23).

La sensibilidad pide adaptación a las personas y circunstancias. El Evangelio no es un documento neutro, para ser notificado a todos con las mismas palabras. *Es la verdad de Dios* obrando para la salvación de cada hombre.

Posición delicada la del apóstol, entre Dios y los hombres. Por salvar la ley, la letra, el vigor de una exigencia, puede perder a los hombres, que es lo que importa salvar. Por condescender con los hombres, puede perder contacto con la fuente de su mensaje y volverse del todo ineficaz. (Cfr. CD.17 y P.O.6)

### **2.3. En comunicar con Cristo**

- Jesucristo es el mensaje
- Jesucristo es mensajero
- Jesucristo es modelo



La santidad no es solamente una exigencia del Apostolado, sino un fruto del mismo. En virtud de la sensibilidad y de ser hombre, vive toda experiencia humana de cara a Dios.

### **3. Virtudes Apostólicas**

La realidad sacramental se traduce en virtudes, que le dan consistencia y eficacia. *La virtud es calidad del ser mismo. Ser Apóstol es tener el modo de ser y de obrar de Apóstol:*

TENER VIRTUDES es ser hombre de mejor calidad (no va en el orden de poseer, sino del ser)

La eficacia está en el modo como se es Apóstol.

#### **3.1. Virtudes teologales**

(AA.3) “El apostolado se ejercita en la fe, en la esperanza y en la caridad que el Espíritu santo difunde en el corazón de todos los hijos de la Iglesia”.

- Toda la obra de salvación es amor, por parte de Dios, de Cristo y de cuantos con él colaboran. Apostolado es: “servicio de AMOR”.
- La fe es virtud de primera necesidad en toda acción apostólica. Solo a la luz de la fe, puede el Apóstol interpretar los acontecimientos que le rodean, ver lo que significan para el reino, y de acuerdo con esto actuar constructivamente: NO es fácil la labor de interpretación. Las realidades temporales son complejas, el sentido de la historia se manifiesta con retraso.

Muchas cosas que de momento parecen favorecer al Evangelio, lo están deformando; otras cosas que lo rechazan, le están favoreciendo.

- A la ESPERANZA le queda un papel importante. Esta encargada de dar fortaleza y transparencia a los movimientos del Apóstol.

#### **3.2. Virtudes Humanas**

Es lo que hace provocativa la experiencia de Dios. Estas virtudes son la mejor recomendación del discípulo de Cristo. Más aún le permiten actuar en cambiantes

contrarios a una acción directamente religiosa: como hombre puede el apóstol abrirse camino a sí y al Evangelios.

(PO.3; OT.11)

Conviene distinguir *virtudes de Modales*. Las *virtudes* son modos de ser de la persona misma, cualidades en todo tiempo y ambiente; (discusión, sinceridad, fidelidad).

Los modales son formas de conducta externa, que dan a la persona cierto decoro en conformidad con la educación social. Con frecuencia favorecen refinamientos que distancian al apóstol de los ambientes sociales inferiores.

### 3.3. Disposiciones Permanentes

- El apóstol es servidor de Dios y de los hombres. Su programa es estar disponible a la voluntad de Dios y a las necesidades de los hombres. Por exigencia de orden y eficacia, reforma un esquema de trabajo, y se mantiene fiel a sí mismo. Pero no pierde la DISPONIBILIDAD frente a posibles infortunios e irrepresiones.
- Transparencia es la virtud de la sacramentalidad. El apóstol, con todos los valores personales, su preformación técnica, es una figura transparente. Es signo, voz de alguien que no es él, cuanto mayores sean los valores personales, más difícil será la transparencia, pero más urgente. Si se pierde se hace apóstol de sí mismo, publicista de sus propias ideas y personalidad.
- El desprendimiento es raíz y corona del buen apóstol. Cuando lo acompaña al tiempo, deberá ser pobre de sí mismo y saber de dónde vienen los frutos. Si se mezcla el fracaso total o parcial, necesita ser muy pobre para seguir trabajando por la misma causa. Es dinámico frente al agradecimiento y frente a la ingratitud. (AG.25)
- Las capacidades, los talentos, lo diplomas y carreras, para ser algo tienen que caer en un alma de apóstol. Esto puede limitar el trabajo *reduciéndolo* a ciertas categorías. Quien tiene más se reserva para grandes puestos en la jerarquía, en la enseñanza académica y otros oficios de recibir más que de darse, y no está dispuesto a un servicio que cree inferior.

### **3.4. Deformaciones**

- El funcionario
- El empresario
- El cómplice
- El francotirador
- El publicista

## **4. Expresiones de la acción apostólica y vida espiritual**

### **4.1. Testimonio de vida:**

Más importante que hablar, más urgente que hacer, es vivir intensamente el mensaje del Evangelio, que se pretende transmitir a los hombres.

- Impacto sociológico del ejemplo.

### **4.2. Apostolado de la oración y oración del apostolado**

### **4.3. El sufrimiento y su valor apostólico**

- Naturaleza (ascesis)
- Significado del sufrimiento
- Valor apostólico del sufrimiento

### **4.4. Trabajo humano y Apostolado**

- Valor del trabajo
- Espiritualidad del trabajo
- Valor apostólico del trabajo

### **4.5. Obras de caridad y su contenido pastoral**

- Espiritualidad de las obras de caridad
- Características desinteresada, realista universal, purificada
- Eficacia apostólica

### **4.6. Apostolado de la amistad**

### **4.7. Obras de apostolado directo**



---

## **2. EL HUMANISTA**



---

Una vez abierto los archivos, Jorge Iván, dejó ver que junto al teólogo, al docente y al obispo, estaba un humanista en el sentido pleno de la palabra; es decir, un amante del espíritu humano, alguien que se deja interpelar de manera permanente por las angustias, los dolores, las alegrías, los sueños y las ilusiones de los hombres y mujeres de todos los tiempos y circunstancias.

Su propio espíritu sabe incursionar en lo más profundo de los debates filosóficos de la segunda mitad del siglo XX, su comentario sobre la obra de Camus, le permite al lector conocer, cómo desde su juventud, siendo bibliotecario del teologado de Manizales, supo aprovechar lo mejor de la literatura del momento para estar a tono con el pensamiento de vanguardia.

Crítico literario que sabe reconocer los valores de la obra del polémico Camus y que, al tiempo sabe tomar distancia de los puntos en los que, como hombre de fe, no podía estar de acuerdo.

Su pluma fue más allá de la crítica textual para dejar que su espíritu expresara el sentido del existir a través de la poesía; dos de ellas se retoman en este trabajo, la primera es una pieza literaria de corte teológico, a partir de la pintura que hiciera el P. Maximino Cerezo cmf de la virgen campesina o indígena de América Latina; la segunda es el “Canto al Río Atrato”, que haciendo uso de la parodia del “Canto al Río Duero” de Gerardo Diego, puso en versos lo que las aguas del Atrato esconden de la historia milenaria de aquella selva húmeda tropical, donde ejerció como pastor durante 18 años.

La sorpresa sobre su humanismo llegó a su máximo nivel cuando dejó ver sus dotes de pintor, trabajo que hizo en su juventud, los dejó como bocetos y que ahora en su etapa de obispo emérito quiere concluir.





---

## **2.1. LITERATURA Y FILOSOFÍA**



---

## ORÁN, CIUDAD AISLADA... <sup>21</sup>

### (Al margen de “La Peste”)

La desaparición del Premio Nobel de Literatura 1957, Albert Camus, ocurrida el 4 de Enero, es considerada por los críticos como una pérdida inmensa para las letras y pensamiento actual francés. Esto dice mucho si se tiene en cuenta que en Francia también escriben Malraux, Sartre, Marcel, Mauriac...

Camus, uno de esos personajes que a fuerza de discutidos se vuelven indiscutibles, aparece en el teatro “del gran mundo” demasiado pronto. Y también demasiado pronto desaparece de él, dejando una obra inconclusa, trunca en pleno drama. Su muerte trágica, (un accidente automovilístico) debió ya de imaginársela cuando escribía *LE tranger*, *Calígula* o *Le Mythe de Sisyphé*. Un fin “absurdo” pudiéramos decir, empleando terminología camusiana, pero sin la serenidad helénica o lucidez atea tantas veces admirada por el autor de *Noces*.

“Estos hombres, (los habitantes disipados de Argel) no han hecho trampa. Dioses del estío, lo fueron a los veinte años por su ardor en el vivir, y lo siguen siendo, privados ya de toda esperanza. He visto morir a dos de ellos. Estaban llenos de horror, pero silenciosos. Vale más así. De la caja de Pandora, en que bullían los males de la humanidad, los griegos hicieron salir a la esperanza después de los otros, como el más terrible de todos.

No conozco símbolo más conmovedor”. (1)

Lo más conmovedor para nosotros está en que Camus principie su búsqueda y pasión intelectual descartando de antemano la fe y la esperanza.

Noces es la obra de su juventud, una juventud pagana, gozada hasta la última gota según los cánones de Gide. Inicia en ella el rumbo apasionado de una búsqueda

21 Jorge Iván Castaño Rubio. Texto escrito en 1960 y fue publicado por la Universidad de Antioquia en aquel mismo año.

sin hallazgo. A lo largo de sus obras puede adivinarse el interrogante monstruoso de una pregunta sin respuesta. No duda afrontar el problema humano desde esta posición difícil e imposible, solamente valedera para un estoicismo griego, no para la visión cristiana del hombre y su cosmos.

A *Noces*, obra publicada en 1937, romántica, exaltada y sensual, le sigue *LE tranger* en 1942, *Le Malentendu*, *Caligula* y *Le Mythe de Sisyphé* en 1944; *Lettres à un ami Allemand* en 1945, y en 1947 aparece *La Peste*, la obra madura de Camus, la más equilibrada y humana, dentro siempre de su humanismo y desequilibrio ateo.

Camus ha muerto, y no precisamente víctima de “la peste”. Es triste, diría él. Ahora que su nombre vuelve a oírse con renovado brío, como si quisiera librarse también del frío de la tumba, comentemos un poco su actitud ante el problema del dolor y sufrimiento humano.

El tema es tratado de lleno por Camus en *La Peste*. En esta obra aparece como testigo del sufrimiento humano, y lo denuncia en páginas de dolor intenso, con sabor muchas veces a tragedias bíblicas.

A través de una prosa serena, pura, ecuánime, y de un diálogo que nos hace estremecer, va fijando una posición que pudiéramos llamar fatalista y absurda de la vida.

*La Peste* -ya se sabe- es una crónica simbólica que el autor sitúa en Orán, ciudad “en si misma fea”, pero alegre y comercial como cualquier ciudad del mundo. Allí se adquieren hábitos muy fácilmente y falta tiempo para amar de veras: “En Orán, como en otras partes, por falta de tiempo y reflexión, se ve uno obligado a amar sin darse cuenta”. Pg. 11. (2)

La ciudad, pues, tiene su ambiente, tan amplio y alegre como su moral. Pero una terrible peste se lanza sobre ella, infecta su ambiente y la aísla del resto del mundo. Orán ciudad aislada, se retuerce quemada por la angustia de vivir y morir irremisiblemente sola. Sus habitantes, antes alegres y confiadas, sufren ahora la pasión del hombre sólo, abandonados a sus propios recursos, a su propia nada. Camus concentra en ellos toda la fuerza del mal que la humanidad sufre aquí y allá. Su prosa estoica sigue paso a paso la violencia de la peste y la desesperación creciente en todos, porque “todos quedaron entregados a los caprichos del cielo, es decir, que sufrían y esperaban sin razón”. (pg. 73)

La peste, al final, es vencida -por lo menos aparentemente- y Orán vuelve a ser la misma de antes, la ciudad abierta, olvidadiza, comercial.

*La Peste*, se ha dicho, es una narración esquemática; más que novela, es un documento de carácter discursivo cuya dialéctica fría y medida puede aminorar un poco el sentido del dolor. No vamos a discutir esto. Pero es un hecho que la serenidad helénica de *La Peste* nos quema en carne viva. El diálogo de sus actores, muy intelectual y muy pulido, no deja de herirnos con cinismo. Rieux, Tarrou, Rambert... desfilan densísimos de humanidad, a pesar de que están bajo una carga ideológica aplastante. Al venir la peste desaparece en todos la aparente vulgaridad humana. Valores insospechados de renuncia heroica brotan en aquella miseria repugnante. En el sumo dolor, aun los espíritus más bastos se enriquecen con el amor y desprendimiento total a los demás. Muy lógica aparece la conclusión de Camus, cuando por boca del Doctor Rieux se decide a contarnos algo de la peste, de lo que él ha visto y vivido:

“por no ser de los que se callan, para testimoniar a favor de los apestados, para dejar por lo menos un recuerdo de la injusticia y de la violencia que les había sido hecha y para decir simplemente algo que se aprende en medio de las plagas: que hay en los hombres más cosas dignas de admiración que de desprecio”. (pgs. 286-287)

Camus no deja de apuntar la soledad profunda que reina en medio de la peste. La plaga tenaz une en acción desesperanzada los espíritus más diversos y los intereses más opuestos. Luchar contra la peste es la única divisa. La lucha ordenada es precisamente lo que diferencia este mundo camusiano del Sartriano en el que “el infierno son los otros.” Orán también tiene su “Puerta Cerrada” (Huis-Clos), pero al final logra abrirse mediante los sacrificios y caridad atea de unos cuantos.

En *La Peste*, Camus pretende descubrir el alma misma de la condición humana, dolorosamente abandonada. Encuentra afortunadamente, ya lo hicimos notar, valores positivos de compasión, de sacrificio abnegado y rasgos de verdadero heroísmo. Pero ¿encuentra los valores definitivos? No. El fin de la obra es pesimista. La peste no ha sido vencida. Sólo hay una tregua y nada más. El Dr. Rieux sabía muy bien, (así termina la obra),

“que el bacilo de la peste no muere ni desaparece jamás; que puede permanecer durante decenios dormido en los muebles, en la ropa; que espera pacientemente en las alcobas, en las bodegas, en las maletas, los pañuelos

y los papales, y que puede llegar un día en que la peste, para desgracia y enseñanza de los hombres, despierte a sus ratas y las mande a morir en una ciudad dichosa”. (pg. 287)

¿Nos hemos convertido acaso en Sísifos? ¿Para qué esperar en serio? Siempre tendremos encima una plaga y será preciso comenzar de nuevo. “*Le sentiment de la bsurde*” se apodera de todos y mata los últimos restos de esperanza, de esa “estúpida esperanza” (pg. 169) “que impide a los hombres abandonarse a la muerte y que no es más que obstinación de vivir”. (pg. 244) ¿De vivir qué? –La peste. Porque “¿qué quiere decir peste? Es la vida y nada más”. (pg. 285)

Y es aquí donde Camus falla rotundamente. La vida no es la peste. Pretender convertir un simple documento, muy humano y muy cierto –en una filosofía efectista, querer saltar sin más de un hecho singular, concreto, al plano metafísico y universal del hombre, es caer en un simplismo inadmisibles. El autor triunfa cuando nos describe admirablemente a los oranenses luchando y sufriendo los efectos horrorosos de una peste. Pero fracasa al intentar construir, con toda su carga ideológica, la condición ontológica del hombre.

En una suposición bastante amplia, para que una situación aislada pueda servir de base a una teoría o concepción universal del hombre, tiene que encerrar en sí los elementos esenciales e ineludibles a una abstracción o metafísica pura. Hay que captar objetivamente al hombre en su vivir complejo, en su psiquis, en sus circunstancias, y sobre todo, en su proyección religiosa.

Esto último Camus lo ignora por completo. En su antiteísmo es incapaz de explicar y profundizar el aspecto teológico de los hechos ocurridos en Orán. Paneloux es un ejemplo. El personaje nos revela el pensamiento religioso de Camus sobre el problema del dolor.

Es Paneloux “un jesuita erudito y militante...muy estimado en la ciudad, incluso por los indiferentes en materia de religión” (pg. 22), que “se había constituido en defensor caluroso de un cristianismo exigente, tan alejado del libertinaje del día como del obscurantismo de los siglos pasados”... (pg. 88)

Así, un poco fantástico y un poco popular, intenta sacar Camus de su cerebro este personaje de cartón, tan falso como Meursault, *L'Étranger*. En sus sermones esconde la pobreza doctrinal bajo la capa de una retórica muy bien puesta. De hecho no llega sino a la superficie del problema. Y si quiso que todos los

apestados dirigiesen al cielo “la única palabra cristiana: la palabra del amor” (pg. 95), fue un deseo y una conclusión gratuita, pues no hizo figurar en sus discursos las premisas.

El comienzo de su primera intervención, “Hermanos míos, habéis caído en desgracia: hermanos míos lo habéis merecido” (pg. 91), marca la tónica con que va a explicar el mensaje divino del dolor. Para Paneloux “Dios es un amor difícil” (pg. 213), apabullante, terrorífico, “de devoradora ternura.” (Ibíd.) Si en la peste los niños también sufrían, era simplemente “porque Dios lo quería”... (pg. 211) Ante estas explicaciones heréticas, cuán justa y comprensible aparece la angustiada réplica del Dr. Rieux:

“Yo tengo otra idea del amor y estoy dispuesto a negarme hasta la muerte a amar esta creación en donde los niños son torturados”. (pg. 204-205)

Como anota Charles Moeller, (3) Paneloux ha predicado un “fatalismo activo”. “Paneloux no es, en el libro, más que la encarnación del suicidio filosófico descrito en *Le Mythe de Sysephe*. El personaje Paneloux, es el más ficticio de toda la obra, porque no es verdadero”. Como otros muchos, Paneloux sale de este mundo.

“Y cuando a la mañana siguiente lo encontraron muerto, medio caído fuera de la cama, sus ojos no expresaban nada. Se inscribió en su ficha: “Caso dudoso”. (pg. 219. En la misma ficha se pudo muy bien añadir: “Personaje dudoso”).

**EN RESUMEN:** La Peste es aceptable en lo que tiene de humano y aleccionador, de belleza literaria indiscutible y de documento problemático actual. Logra conmovier profundamente su tono modesto y confidencial. Sin grandes efectos -la obra se prestaba para ello- sabe guardar un equilibrio y sencillez clásica. La narración parece que estuviera sobre los acontecimientos, en la serenidad estoica del que sabe que todo esfuerzo será inútil porque el mal nunca dejará de gravitar sobre el hombre. El fin de la obra no es feliz. Aunque su prosa y análisis descriptivo sea fiel y sólido, sus tesis en cambio no lo son. Digamos, pues, que su mérito está en plantear los problemas, no en resolverlos.

Hay que reconocerlo aunque no nos guste. Su inquietud por el hombre y sus problemas es la constante de todas sus obras, de su vida entera. Planteamientos serenos y muy nuestros, que tocan la entraña dormida de las cosas y que actualizan, indirectamente, los valores eternos del espíritu. Sus planteamientos son perfectos e inquietantes. Cuando el niño del juez Othón muere víctima de la

peste y Rieux reprocha violentamente a Paneloux “¡ah!, este, por lo menos, era inocente, ¡bien lo sabe usted!” (pg. 204), nosotros francamente estamos de su parte. El sufrimiento de un niño, de un ser inocente, es un problema agudo, un misterio que pide a gritos solución. Descubrirla es ya otro cantar.

En definitiva, Camus no acertó al dar el sentido religioso del dolor. La teología del sufrimiento es mucho más profunda de lo que algunos piensan. Nos alargaríamos demasiado si intentáramos ahora explicarla. Camus no alcanzó a comprender la visión cristiana del dolor. ¿Cómo iba a exponer una verdad, que por confesión propia no la ha estudiado nunca? (4) Finalmente, su vena existencialista -que la tiene- (5) impide respirar a pulmón lleno la auténtica esperanza, la única que puede enfrentarse al mundo, un tanto sospechoso, del absurdo, de la *“passion inutile”* muy bien asimilada por Camus. El sufrimiento es un hecho. Pero “¿qué importa esto?, todo es gracia” pudiéramos decir con Bernanos. Lo importante es esperar en algo, mejor, en Alguien, ese Alguien eliminado por una elección previa de la obra camusiana, sin el cual es imposible comprender y explicar la condición humana.





---

**NOTAS:**

- (1). –“Noces”. Edit. Charlot. Argel, 1937. Pgs. 82-83
- (2). –Citamos “La Peste” según la versión castellana de Ediciones Cid –Madrid, 1958.
- (3). –Ch. Moeller, “Literatura del Siglo XX y Cristianismo”. Ed. Gredos- Madrid, 1955. Tomo I, pg. 120.
- (4). –Cfr. Moeller, obra cit., pg. 51.
- (5). –Cfr. Frederick Copleston, “Contemporary Philosophy”. Versión esp. Ed. Herder –Barcelona, 1959, pg. 299 y sss.



---

## **3.2. POÉTICA**



## VIRGEN DE AMÉRICA LATINA<sup>22</sup>

Virgen campesina:  
Nuestra tierra a tus pies  
se siente renacida.  
Con tu Cristo a cuestras, siembras  
el germen de una paz ya amanecida  
en lo más profundo de tu ser,  
maternidad latina!

Avanza con tu pueblo,  
con tu gente: esperanzas retenidas  
en siglos de silencio y de cansancio.  
Rompe esta resignación y esta fatiga,  
que un mundo nuevo  
se puede ya morir en nuestras manos!

Queremos compartir con tu Cristo  
esta hora  
y este reto de la historia nuestra.  
Eres madre humilde,  
pero en ti se gesta  
el glorioso comienzo  
de una fraternidad sencilla y nueva.

---

22 Jorge Iván Castaño Rubio. Esta poesía la escribió el 16 de marzo de 1978 inspirado en el cuadro de la Virgen Campesina dibujado por Maximino Cerezo, el cual reposa en la Curia Provincial de Medellín.

## CANTO AL RÍO ATRATO

*“Río Duero, río Duero,  
nadie acompañarte baja;  
nadie se detiene a oír  
tu eterna estrofa de agua”  
(Gerardo Diego)*

Rumor de vida o de muerte,  
siempre canto de esperanza.  
Río Atrato yo me inclino  
para escuchar tu plegaria

Cuentas la historia doliente  
de mil dolores y guerras,  
del grito de los esclavos  
y el peso de sus cadenas.

Tu curso parsimonioso  
lleva la fuerza escondida  
del pueblo que ya no aguanta  
la gravedad de su herida.

Río Atrato, río, río...  
lamento del indio solo  
y también del africano  
que se quedó con nosotros.

Tu canto es mi canto, y tu lloro  
es mi lamento chocoano.  
Tu grito es mi grito... ya ves  
que en todo somos hermanos

Rumor de vida o de muerte,  
tu me estremeces el alma  
Río Atrato quiero oír,  
*“ tu eterna estrofa de agua ”.*

---

## **3.2. PINTURA**





---

**J**orge Iván es un hombre que ha sido oyente fiel de la voluntad de Dios, intérprete permanente de “los signos de los tiempos” para dar respuesta a los mismos desde sus convicciones de fe, ejemplo de ello es cómo al estar tan lejos de los efectos inmediatos de la llamada “segunda guerra mundial”, fue capaz de plasmar en el lienzo el drama humano de la crucifixión contemporánea representada por la bomba atómica, el símbolo de la trasgresión de todo límite de respeto a la humanidad, la cual se encuentra, como Jesús, crucificada.

No podía dejar de aparecer en la pintura su dedicación a la reflexión sobre la figura de María, en ella recoge lo que en la Teología supo condensar en su tesis doctoral.

Para que esta pintura tuviera la lectura de un profesional, le he pedido al pintor Fredy Sánchez, quien ha estado plasmando la vida chocona en su obra, que hiciera un breve comentario a estos bocetos.

## **LA PINTURA COMO EJERCICIO ESPIRITUAL<sup>23</sup>**

**D**espués de muchos años de misterio, modestia y timidez respecto a su vida privada, Monseñor Jorge Iván nos muestra apartes de su secreta pasión. Son estudios pictóricos de cuadros religiosos en los que adopta una actitud esforzada y natural sin ambiciones. En ellos realiza un doble homenaje, no solo replicando al pintor original sino al tema en cuestión: “La Madonna” o “La crucifixión”.

Siguiendo los parámetros de grandes maestros como Sanzio y Velásquez, Jorge Iván plasma y recrea una idea previa que su vocación espiritual y reflexiva lleva, en el caso de la crucifixión, a un plano astral. La figura de Cristo casi en tercera dimensión, se superpone a un paisaje de nubarrones apocalípticos cargado de una energía azul que pareciera reflejar nuestro conflicto interior. Ya no es el Rey de los judíos el allí representado, es el Jesús universal, el generador de todo, para el que todo es posible. Es la masa y la energía misma como diría Einstein, es la luz elevada a su máxima potencia, la fuerza vital...

Estas pequeñas obras son un ejercicio íntimo y personal que de alguna manera complementa sus inquietudes místicas. Son el resultado cromático de un reto pictórico que seguramente Monseñor Jorge Iván Castaño esbozó como una oración.

---

<sup>23</sup> Fredy Sanchez Caballero. Medellín, 27 de julio de 2012.







