

Revista Pastores, Año 10 – N° 29
Mayo de 2004

Editorial:

Constructores de fraternidad

Fraternidad y reconciliación

La misericordia que crea fraternidad.

Segundo Galilea

El reconocimiento de la situación.

Card. Carlo María Martini

Pero yo les digo que no se resistan al malvado

Amadeo Cencini

Fraternidad y comunión sacerdotal

La naturaleza de la fraternidad sacerdotal y sus implicaciones ministeriales-pastorales

Raúl Candia

El Sínodo como acontecimiento de comunión eclesial.

Marcelo Trejo

Fraternidad y vida pastoral

El presbítero, líder en la evangelización.

Iván Grgic

Cuando hablamos de conflictos, ¿De qué hablamos?

Carola Blaksley

Navega Mar Adentro, en el reciente itinerario teológico-pastoral (argentino)

Gerardo Ramos

Constructores de fraternidad

La vida cotidiana en nuestro país sigue **planteando** (en vez de provocando) desafíos a nuestra tarea como sacerdotes. Si la crisis comenzada en los años 2001-02 motivó pensar nuestro sacerdocio como ministros de la esperanza y de la comunión-servicio¹ para fortalecer los lazos solidarios, hoy la violencia, la inseguridad y lo que ella provoca en los vínculos familiares y sociales, el ver al otro como enemigo al cual algo debo reclamarle, invitan a fortalecer otro aspecto: *ser constructores de fraternidad*.

Al mismo tiempo surgen signos positivos. La necesidad de vivir “en fraternidad” se expresa en la solidaridad en el dolor. Las marchas silenciosas y pacíficas, con velas encendidas, pidiendo seguridad, son un signo, entre otros, del deseo de una convivencia más fraterna. Las expresiones religiosas en tantos encuentros de Semana Santa a lo largo de todo el país, muestran también la confianza en Jesús como constructor de una nueva fraternidad. Él nos hace hermanos ya que nos hace hijos de un mismo Padre.

En este sentido **el tema central del** Congreso Eucarístico Nacional, a realizarse en Corrientes, aparece como un horizonte pastoral providencial para la Iglesia en Argentina: “la Eucaristía nos convoca (en comunión), nos reconcilia, nos solidariza y nos envía”.²

Leemos en el documento preparatorio: *Cada creyente está llamado a mostrar que la “Eucaristía ha sido instituida para que nos convirtamos en hermanos; para que de extraños, dispersos e indiferentes los unos de los otros, nos volvamos uno, iguales y amigos; se nos da para que de masa apática, egoísta, dividida y enemiga entre sí, nos transformemos en pueblo, un verdadero pueblo, creyente y amoroso, con un solo corazón y una sola alma” (Pablo VI, Homilía de Corpus, 17/06/1965). La consigna de Jesús “¡Denles ustedes de comer!” asume así un nuevo significado: la Iglesia debe satisfacer el hambre de amor y unión sentando a los hermanos a la mesa de la reconciliación.* (Denles ustedes de comer, CEA, Xº Congreso Eucarístico Nacional, Nº 55)

También **para nosotros sacerdotes es una invitación a mirar** hacia adentro: ¿Cómo vivimos la fraternidad sacerdotal? ¿Es el presbiterio, junto con su obispo, una comunidad fraterna? ¿Hay espacios para la reconciliación? ¿Cómo se expresa la fraternidad en nuestras comunidades parroquiales, educativas, pastorales? ¿Es la vida fraterna de nuestras comunidades un testimonio vivo de la presencia de Cristo entre nosotros?

El Documento “Navega mar adentro” nos dice: *La Consulta a las Iglesias particulares y comunidades cristianas nos advierte que, por momentos, se vive en el seno de nuestras comunidades una cierta incapacidad para trabajar unidos, que a veces se convierte en una verdadera disgregación. Por consiguiente, se pierden tiempo y esfuerzos en preocupaciones pequeñas que desgastan las relaciones entre los agentes pastorales y restan energías a la causa de la evangelización. Del mismo modo, muchas veces nos ha faltado imaginación y propuestas para el crecimiento comunitario, paralizado por tentaciones que promueven el individualismo, la competencia, el desinterés entre las comunidades que, habituadas a pulseadas en el plano de las ideas y palabras, no aciertan a concretar servicios para el bien común. En este sentido, necesitamos evaluar con sinceridad y transparencia*

¹ Cfr. diversos artículos en Pastores 22 (Diciembre 2001), “Animar en la esperanza”; Pastores 23 (mayo 2002), “Ante la realidad nacional: comunión y servicio”; y Pastores 26 (mayo 2003), “El sacerdote ante la crisis de nuestro pueblo”

² CEA, Xº Congreso Eucarístico Nacional, “Denles ustedes de comer”, pág. 6, Convocatoria

nuestro modo de ser Iglesia. Es urgente reconocer y corregir todo lo que nos ha impedido y aún nos dificulta vivir el espíritu de comunión que propone el Evangelio, con sus notas de valoración recíproca, respeto de la diversidad, tolerancia, corrección fraterna, sinceridad y ayuda mutua. (Navega Mar Adentro, N° 46)

En este número de Pastores queremos hacer un aporte para reflexionar sobre la fraternidad que surge de la reconciliación, continuando así el itinerario propuesto como preparación al Congreso Eucarístico.³

Por este motivo presentamos primero tres textos de reflexión espiritual sobre la reconciliación, la misericordia y la fraternidad. El primero de Segundo Galilea, desarrolla el tema de la exigencia del amor fraterno. Luego un texto del Card. Martini que al comentar el salmo 50 presenta los pasos de la verdadera reconciliación. Y un texto de Amadeo Cencini sobre reconocimiento del mal y su transformación.

Pensando en la fraternidad sacerdotal publicamos parte de la tesis doctoral de Raúl Candia, sacerdote de la **Diócesis de Formosa**. En él desarrolla la naturaleza de la fraternidad sacerdotal y los aspectos que la motivan. También ofrecemos un texto del Padre Marcelo Trejo que continúa la reflexión sobre la sinodalidad en la Iglesia como un modo especial de vivir la relación “autoridad y participación” en un espíritu de comunión.⁴

Finalmente, pensando en la tarea de organización pastoral para vivir la fraternidad en las comunidades donde el sacerdote desempeña su ministerio, presentamos tres artículos. El primero de Iván Grgic, de la diócesis de San Juan, que reflexiona sobre el sacerdote como primer responsable de crear comunidades fraternas siendo guía y líder de esa comunidad. El segundo de Carola Blaksley de Nougés, colaboradora en los Talleres de Párrocos, habla sobre el conflicto como paso inevitable en la construcción de comunidades fraternas. El tercero es un comentario del padre Gerardo Ramos del documento “Navega mar adentro” donde se especifican las opciones pastorales de la Iglesia en Argentina. En este marco eclesial debemos ubicar el desafío de la reconciliación y la fraternidad.

Deseamos que Jesús Resucitado nos transforme para crecer en misericordia y espíritu fraterno. Y que la Iglesia, a través de ese testimonio, pueda provocar que otros digan: “miren cómo se aman”.

³ En Pastores 28 propusimos acompañar la preparación del X° Congreso Eucarístico Nacional siguiendo el camino del documento preparatorio: Eucaristía y comunión, reconciliación, solidaridad y misión. Cfr. Editorial, pág. 4. En ese número acentuamos la dimensión de la Comunión.

⁴ Este tema fue trabajado anteriormente en “Teología de la Iglesia local y Eucaristía”, ROSOLINO, GUILLERMO; *Pastores 28* (Diciembre 2003) 5–14. Especialmente el punto 4, pág 13.

Espiritualidad

La misericordia que crea fraternidad: la solidaridad⁵

Segundo Galilea
El Camino de la Espiritualidad
Ediciones Paulinas, Bogotá, 1990.

En el Capítulo VI de este libro, el autor desarrolla el tema “la exigencia del amor fraterno” deteniéndose en las características originales de la fraternidad cristiana. En ese contexto señala que la fraternidad-comunión se construye y edifica en la solidaridad y se reconstruye y consolida en el mutuo perdón y la reconciliación. Estas son las páginas que compartimos con nuestros lectores.

La bienaventuranza de la misericordia nos enseña que, según el evangelio, ésta consiste al mismo tiempo en la solidaridad y compromiso de amor eficaz con el hermano necesitado que sufre miseria, y en el perdón de las ofensas y la reconciliación. La misericordia es la práctica del amor fraterno, y nos indica los caminos concretos de la encarnación del amor: la reconciliación y la liberación de las miserias. La enseñanza de Jesús, además, nos revela que la práctica de la misericordia es la única vía universal que crea fraternidad (nos hace hermanos y hermanas los unos de los otros). Ese es el mensaje de la parábola del samaritano, que es la parábola de la verdadera práctica de la misericordia y del amor fraterno (Lc. 10,25-37).

Al terminar la parábola Jesús le pregunta al doctor de la ley: “¿Cuál de estos tres se portó como hermano (prójimo) del hombre que cayó en manos de los salteadores?” (Lc. 10,30).

Quiere decir que no fueron los tres hermanos del herido. Podrían haberlo sido, pero de hecho lo fue “el que se mostró misericordioso con él” (Lc. 10,37). El sacerdote no es hermano y tampoco el levita. El samaritano sí. Para Jesús el ser hermano de los demás no es algo “automático”, como un derecho adquirido. No somos hermanos de los otros mientras no actuemos como tales. Debemos hacernos hermanos de los demás, por la práctica de la misericordia.

El cristianismo no nos enseña que de hecho ya somos hermanos. Querría decir entonces que enseña una irrealidad. La experiencia del odio, la división, la injusticia y la violencia que vemos cada día nos hablan de lo contrario. No somos hermanos, pero debemos serlo. Esa es la enseñanza y la capacidad que nos da el evangelio: Jesús nos exige y nos da la fuerza para “hacernos hermanos”. Pero el serlo de hecho depende de nuestra actitud de “mostrarnos caritativos”, comprometiéndonos con el otro.

El samaritano fue hermano del herido. No por su religión (el sacerdote, el levita y el judío tenían la misma religión; el samaritano era un hereje), ni por su raza o nacionalidad o ideología (era precisamente el único de los tres que no la compartía con el judío), sino por su actitud caritativa.

Mi prójimo no es el que comparte mi religión, mi patria, mi familia o mis ideas. Mi prójimo es aquel con el cual yo me comprometo.

⁵ Galilea S, Espiritualidad de la evangelización según las bienaventuranzas. Ediciones CLAR, Bogotá, 1880.

Nos hacemos hermanos cuando nos comprometemos con los que tienen necesidad de nosotros. El compromiso en el amor es la medida de la fraternidad. No somos hermanos si no sabemos ser eficazmente caritativos hasta el fin.

Para acercarse al judío, el samaritano tuvo que hacer un esfuerzo por salir de sí, de su raza, su religión, sus prejuicios. “Hay que saber que los judíos no se comunican con los samaritanos” (Jn 4, 9). Tuvo que dejar de lado su mundo y sus intereses inmediatos. Abandonó sus planes de viaje, entregó su tiempo y dinero. En cuanto al sacerdote y al levita, no sabemos si eran peores o mejores que el samaritano, pero si sabemos que no salieron de “su mundo”. Sus proyectos, que no quisieron trastornar interrumpiendo el camino, eran más importantes para ellos que el llamado a hacerse hermano del herido; consideraron sus funciones rituales y religiosas por encima de la caridad fraterna.

El hacerse hermano del otro supone salir de “nuestro mundo” para entrar en el “mundo del otro”. Entrar en su cultura, su mentalidad, sus necesidades, su pobreza. El hacerse hermano supone sobre todo entrar en el mundo del pobre. La fraternidad es tan exigente y difícil porque no consiste sólo en prestar un servicio exterior, sino en un gesto de servicio que nos compromete, que nos arranca de nosotros mismos para hacernos solidarios con la pobreza del otro.

Hacerse hermano del otro, como éxodo de mi mundo, adquiere las características de una reconciliación. Al tratar como prójimo al judío, el samaritano se reconcilia con él, y en principio con los de su raza. Cada vez que hacemos del otro nuestro prójimo y hermano, en circunstancias de conflicto y división personal, comunitaria o social, nos reconciamos con él. Que el rico se haga hermano del pobre significa que le hace justicia, estableciendo el proceso de una reconciliación social. Lo mismo habría que decir de los políticos separados por ideologías, o de las razas y nacionalidades adversarias.

La noción de prójimo proclamada por Jesús en su respuesta al doctor de la ley conduce a la fraternidad universal, a la justicia y a la reconciliación. Hacernos prójimos del pobre o necesitado es la exigencia que nos plantea la interpretación que el mismo Cristo da del segundo mandamiento de la ley. Esta exigencia es para cada uno de nosotros: “Vete y haz tú lo mismo” (Lc. 10,37).

La reconciliación cristiana⁶

La misericordia como perdón de las ofensas es la otra cara del amor fraterno. Si la misericordia como compromiso construye la fraternidad, el perdón mutuo la reconstruye y consolida. Evita que la división y el rencor que producen las ofensas debiliten y paralicen a la comunidad.

¿Qué es propiamente la reconciliación cristiana? La reconciliación es la vuelta a la amistad o a la hermandad, en personas, familias, grupos sociales o naciones, que estando llamados a ser hermanos han roto su amistad. La reconciliación es más que la “conciliación” (que es un acuerdo más o menos provisorio entre las partes): es la restauración de la hermandad destruida. De ahí que la reconciliación tiene siempre la modalidad de un “regreso”, de una reconstrucción, de un re-encuentro.

Evidentemente la idea de la reconciliación no es privativa del cristianismo, aunque haya servido muy bien para expresar el sentido de la obra de Cristo: Reconciliar a los hombres con Dios y entre sí. La idea de reconciliación tiene también vigencia en las relaciones humanas, sociales y políticas. Los políticos hablan de “reconciliación nacional”, de reconciliación en los conflictos o en la confrontación de los países. Ciertamente que la idea de la reconciliación responde a un ideal humano y a una ley de la sociedad. La historia de las sociedades y de los pueblos no está solo atravesada por la

⁶ Id. o.c.

dialéctica de los conflictos y las injusticias de unos contra otros, sino también por los esfuerzos por establecer la paz, el entendimiento y la reconciliación.

Pero el discurso de la reconciliación es a menudo insuficiente e interesado (“ideologizado”) en el mundo político. Puede plantearse como un ideal que encubra injusticias y conflictos legítimos no resueltos. La reconciliación no puede ser un manto que encubra los abusos y los pecados sociales.

Se impone entonces la necesidad de plantear la reconciliación en su perspectiva evangélica. Las exigencias de la reconciliación cristiana son las exigencias de la paz, que es la reconciliación consolidada: la justicia y el perdón.

a) Restablecer la justicia es condición para la reconciliación cristiana. Por de pronto, una de las causas habituales de la división y del deterioro en las relaciones de aquellos grupos o pueblos que por vocación (historia, cercanía, lazos humanos) están llamados a vivir como hermanos, son las injusticias, las diversas formas de abuso y explotación del hombre por el hombre. En condiciones de injusticia persistente, plantear la reconciliación sin más, no es realista, y salvo casos de mucha madurez evangélica, supera las condiciones de la psicología humana. Por eso la Iglesia, en continuidad con la tradición bíblica (desde el profeta Isaías), enseña que la reconciliación que lleva a la verdadera paz es obra de la justicia⁷.

La justicia en marcha desaloja el camino de obstáculos, conflictos y rencores provocados por las injusticias y los abusos, y prepara para la reconciliación. Pero es insuficiente. Un acuerdo justo, la superación de las injusticias y satisfacción de las partes, no bastan para recrear la hermandad. La hermandad va más allá de la pura justicia; supone restablecer el encuentro y las formas de la comunión. Se puede vivir en justicia, pero distantes y recelosos. Una comunidad puede realizar la justicia, nadie tiene cargos contra nadie, y no practicar el amor y la misericordia. Hay justicias muy frías.

Lo que sucede es que la pura realización de la justicia después de los conflictos no puede borrar las heridas y las ofensas dejadas por los conflictos. Lo propio de las confrontaciones humanas es que durante ellas las partes se ofenden y hieren mutuamente. Estas ofensas son algo objetivo, cuyo recuerdo y consecuencias subsisten más allá de la justicia posteriormente conseguida. Después de los conflictos, las personas afectadas quedan con cargos unos contra otros. Ello impide culminar el proceso de la reconciliación y restablecer la amistad y hermandad perdida.

b) Por eso, el perdón mutuo de las ofensas es igualmente necesario para la reconciliación y la consolidación de la paz en personas, familias, grupos sociales y naciones. Sólo el perdón supera los vestigios del conflicto y deja realmente libre el camino de la reconciliación. Perdón es uso de misericordia. La misericordia va siempre más allá de la justicia y de las liberaciones humanas.

En la perspectiva del Nuevo Testamento la reconciliación y la paz son igualmente obra del perdón. Esto ha sido sintetizado en las bienaventuranzas de la misericordia y de los que trabajan por la paz. Esta exigencia, por la que Jesús ha completado la antigua ley, desde entonces forma parte del mensaje cristiano. “Saben que se dijo: amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo les digo: amen a sus enemigos y oren por los que los persiguen, para que sean hijos del Padre celestial...porque si ustedes aman a los que los aman ¿qué mérito tienen?” (Mt.5,43). La forma práctica de amar al enemigo es perdonarlo y estar dispuesto a reconciliarse con él cuando se den las condiciones para ello.

La necesidad del perdón para recrear toda convivencia humana no es sólo una exigencia del cristianismo y de su espiritualidad. También en la vida política los hombres son conscientes de esta necesidad. Saben que sin un esfuerzo por “olvidar” las ofensas del pasado y restañar sus heridas la

⁷ cfr. Gaudium e Spes 78; Pacem in terris 167; Populorum progressio 76; Doc de Medellín, Paz 14

“reconciliación nacional” después de los conflictos se hace muy difícil. A este objetivo responden las amnistías. La amnistía es la versión profana y política del perdón. La amnistía tras los conflictos no es de por sí la reconciliación, pero si es crear las condiciones políticas para facilitar un “comenzar de nuevo” y crear un ambiente de reconciliación y de posibilidad de perdón. Cuando la amnistía (de todas las partes afectadas) se promueve sobre una base de justicia es un medio eficaz para la reconciliación en los grupos humanos.

Sin embargo, es preciso recordar que la reconciliación es una exigencia que debe acompañar los procesos conflictivos desde el comienzo, y no tan solo aparecer al final, una vez superadas las confrontaciones y logrado un acuerdo. No hay que olvidar que la meta de la convivencia y de las relaciones sociales en todos sus niveles, también en los procesos de lucha y conflicto, es la reconciliación de los hombres y grupos. Si esta meta no está presente desde un comienzo, al final el perdón y la reconciliación pueden hacerse extremadamente difíciles. Aún durante los conflictos, la idea de la vocación a la reconciliación debe hallarse presente, para no quedar frustrada al llegar su momento. Así, la exigencia de la reconciliación juega el papel, desde el inicio, de humanizar los conflictos.

Los conflictos entre partes y la lucha social (y aún las guerras) pueden seguir un proceso humanizado o deshumanizado. También las confrontaciones deben regirse por la ética. Esta ética, en buena parte, consiste en el respeto de los derechos humanos, incluso para los actores en lucha. El resguardo de los derechos humanos por todas las partes en litigio, es lo que “humaniza” los conflictos. Su violación los deshumaniza, creando heridas y ofensas innecesarias, que a la larga surgen como grave obstáculo en el momento de la reconciliación.

Al decir que la mística de la reconciliación debe acompañar desde el comienzo los conflictos humanos, queremos decir que esta no debe ser sólo una aspiración a promover una vez terminada las confrontaciones, sino que debe ser operante y crear una actitud humanizante durante todo el proceso conflictivo. La vigencia de la mística de la reconciliación se expresa preferentemente en el respeto de una ética y de los derechos humanos en tiempos de confrontación: Esto facilita en gran medida la disposición de amnistía, de perdón y reconciliación. Los abusos, crueldades, venganzas, y toda forma de violación de la dignidad humana durante los conflictos, de tal manera divide y deshace la hermandad, que a la hora de plantear la exigencia de reconstruirla, exigirá una actitud espiritual que de hecho no se puede pedir a todos. En estos casos, deben pasar una o dos generaciones para restablecer las condiciones de serenidad que hagan posible la reconciliación.

La verdad es que la reconciliación es necesaria no como un “lujo”, sino para que la justicia sea consistente, para que la liberación sea humanizante y para que no se creen nuevas opresiones e injusticias. Y la justicia es necesaria para que la reconciliación sea viable y permanente.

El reconocimiento de la situación

Card. Martini
Caminos de reconciliación
Ediciones Paulinas, Bogotá, 1986.

Pues yo reconozco mi culpa,
tengo siempre presente mi pecado:
contra ti, contra ti sólo pequé,
cometí la maldad que aborreces.

En la sentencia tendrás razón,
en el juicio brillará tu rectitud.
Mira, que en la culpa nací,
pecador me concibió mi madre.

(Del Salmo 50)

Estas palabras nos introducen en la sección central de este Salmo que se puede, útilmente, dividir en tres partes.

La primera parte es el reconocimiento de una situación. Los verbos están en indicativo y exponen, subrayan hechos: reconozco mi culpa, contra ti he pecado, eres justo cuando hablas, me enseñas la sabiduría.

La segunda parte expresa la súplica. El trozo cambia de tono y casi todos los verbos están en imperativo: purifícame, lávame, hazme sentir alegría, aparta tu vista, borra, crea en mí, no me rechaces, no me prives, devuélveme la alegría, ayúdame.

La tercera parte es el proyecto para el futuro. Los verbos están en futuro: enseñaré, mi lengua cantará.

Con los términos más habituales para nosotros podemos llamar: *examen de conciencia* al reconocimiento de la situación; *petición de perdón* a la súplica; *propósito* al proyecto para el futuro. Son tres momentos claramente distintos en la lectura, aun simplemente en la diferencia de los verbos.

Hacia la verdad de nosotros mismos

Son tres los sujetos que se presentan en acción.

El sujeto que aparece más frecuentemente es la misma persona: el *yo*. Yo reconozco la culpa, yo he pecado contra ti, yo he cometido el mal.

Otro sujeto, en tercera persona, es el *pecado*. El pecado y la realidad del pecado en el que el hombre siempre está inserto: en la culpa nació, pecador me concibió mi madre.

El tercer sujeto de la acción, el determinante, la clave para comprender todo el significado del trozo es el *Tú*.

Está, pues, el yo que reconoce; hay una determinación general de la situación de culpa, está el Tú con el que termina esta primera parte y que es el punto focal: Tú quieres la sinceridad del corazón. Tú en el ánimo me enseñas la sabiduría.

Tratemos de reflexionar ante todo sobre las palabras que tienen por sujeto el Tú, para después poder comprender mejor las que preceden.

En el texto hebreo la expresión “Tú quieres, la sinceridad del corazón” es más difícil: *Tú amas la verdad en la oscuridad*, es decir, Tú amas la verdad, que es la luz, incluso en donde el hombre se encuentra perdido en los callejones de su conciencia.

Tú me enseñas sabiduría en lo secreto. La sabiduría es una de las realidades más elevadas y más profundas del Antiguo Testamento: ella es orden, proporción, luminosidad, calor creativo, proyecto divino de salvación.

He aquí la clave de la primera parte del Salmo: Dios, en su iniciativa de amor y de misericordia, proyecta en la oscuridad de mis siquis, en lo profundo de la conciencia, la luz de su proyecto. Obrando así, me lleva a descubrir la verdad de mí mismo, me hace respirar, me ayuda a tener respeto por aquello a lo que estoy llamado a ser, a lo que hubiera debido ser, a lo que puedo ser con su gracia.

La verdad y la sabiduría de Dios son luz auténtica, benéfica, amigable que, entrando en los pliegues del alma en donde ni siquiera yo mismo me doy cuenta de lo que sucede, me instruye y me lleva a la sinceridad y a la autenticidad de lo que verdaderamente soy yo.

El diálogo con el Tú

Si hemos entendido, por lo menos algo, la fuerza de estas palabras, podemos leer mejor las que se encuentran al comienzo: “Contra ti, contra ti sólo he pecado”. Hice lo que no tenía que hacer delante de ti.

A primera vista nos parece extraña esta expresión, sobre todo si la referimos a quien, históricamente, es considerado el emblema del acontecimiento narrado en el Salmo, es decir, a David y a su pecado. ¡Algo más que pecar solamente contra Dios! David pecó contra su hermano, su amigo; lo hizo asesinar deslealmente, le quitó la esposa; por tanto, fue un homicida y traidor.

Pero la insistencia es sobre la relación con Dios, que por medio de esas acciones se ha instaurado. Y tal vez aquí se quiere expresar algo que emerge de la historia de David. En realidad, nadie conocía el pecado de David, pues había organizado muy bien el embrollo, y sólo el profeta Natán es quien se lo reprocha.

Pero cuando se le descubren abiertamente las intrigas que ha hecho, David se encuentra ante terrible verdad de su conciencia.

Al pecar contra el amigo con la traición, con la infidelidad y con el adulterio, David se ha puesto en contra de Dios y en contra de todos los que Dios defiende como cosa suya: “Contra ti, contra ti sólo he pecado”. La expresión es muy semejante a la palabra central de la parábola evangélica del hijo pródigo: “Padre, he pecado contra el cielo y contra ti”. Todo lo que el hijo ha hecho se refiere a tres cosas: su vida disoluta, su despilfarro, todos los errores, todos los excesos cometidos, todos los

ilícitos. Pero todo esto queda resumido en su relación con el Padre; en su relación con Dios (cfr. Lc 15, 11-32).

El hombre, instruido por Dios, entra en el fondo de la propia verdad, reconoce en diálogo que su error, en sí y respecto de sí mismo, pequeño o grande que sea, ha lesionado la imagen de Dios, ha lesionado su relación con Dios.

La llamada es importante para nosotros que estamos justamente acostumbrados hoy a subrayar los aspectos sociales del pecado: es decir, el pecado no es solamente contra Dios, sino que toca a la Iglesia, disgrega a la sociedad, hiere a la comunidad. Aquí se recuerda que Dios está detrás de cada hombre, de cada persona a la que nosotros tratamos mal, a la que engañamos o despreciamos. Nos ponemos contra Dios cada vez que rechazamos al hermano o a la hermana que nos están cerca y que esperan de nosotros un gesto de caridad o de justicia. Todos los problemas de la historia, el problema ético, el problema de la justicia, de la paz, el problema de las justas relaciones familiares, personales, sociales con el problema del hombre en su diálogo con Aquel que lo ama, lo conoce y lo ayuda a conocerse en la verdad.

En efecto, no se dice: he pecado, me he equivocado. Se dice: “Contra ti he pecado”. La personalización de la culpa es al mismo tiempo un acto de profunda verdad y un acto de extrema claridad porque este reconocimiento del hombre que habla así, que está educado a hablar así, no tiene nada que ver con el sentido deprimente y degradante de culpa.

Todos nosotros estamos sujetos a momentos de tristeza sin salida, de ira, de indignación, de venganza contra nosotros mismos: sufrimientos inútiles que nacen del sentido de culpa que no se a vivido en un diálogo con Dios, sufrimientos que no pueden hacernos mejores.

Las palabras del Salmo nos revelan la diferencia entre el examen de conciencia hecho en diálogo con Dios y todo el análisis de la culpa, de las debilidades, de las bajezas que cada uno reconoce en sí mismo y que llegan a deprimir profundamente el espíritu haciéndolo todavía más difícil e incapaz de luchar.

En este Salmo, escrito hace más de dos mil años, nosotros encontramos al hombre que ha encontrado el camino justo para el arrepentimiento, el camino del reconocimiento de culpas gravísimas, pero expresado ante Aquel que cambia el corazón del hombre. Notemos también el carácter personal, afectivo, de las palabras: “Cometí la maldad que aborreces”, hice lo que es malo ante tus ojos. Ante tus ojos, ante tu amor que me ha creado, hecho, amado, proyectado.

¡Cuán distinta es esta realidad de la de los llamados “arrepentidos” judiciales! El arrepentimiento judicial ciertamente puede tener ventajas humanas por la colaboración a la que lleva, pero no tiene la fuerza para purificar la conciencia por la sangre derramada. El “arrepentido” tendrá que decir todavía: Tengo siempre presente mi pecado. A menos que no entre en ese misterioso proceso de transformación del corazón humano que hace al hombre totalmente distinto: ¡Crea en mí, oh Dios, un corazón nuevo!; el proceso de transformación que está confiado a poder de Dios y que permite una vida nueva.

Preguntas para nosotros

Hemos visto que el examen de conciencia consiste en dejar emerger esa verdad de nosotros mismos que Dios, en su bondad, nos enseña. Las palabras del Salmo pueden renovar dentro de nosotros el sentido religioso, tal vez de actos repetidos y no comprendidos hasta el fondo.

Les propongo, pues, dos preguntas sencillísimas y útiles para prepararse para el Sacramento de la Reconciliación:

¿Qué no quisiera tener en la conciencia? Que me pesa, me envilece, me oprime, me hace ser lo que no quisiera. Dejemos que emerja lo que nos viene como respuesta a esta pregunta con sencillez, sin recurrir a fórmulas aprendidas. En efecto, es la verdad de nosotros mismos la que está naciendo como súplica, como deseo, como imagen justa o equivocada de nosotros mismos.

¿Cómo hubiera querido ser y no lo fui? ¿Cómo hubiera querido comportarme en las situaciones que ahora me pesan?

De aquí comienza el diálogo, que aclara las motivaciones y los juicios, reconstruyéndonos interiormente, en esa obra de creación, exaltada en la segunda parte del Salmo, sobre lo cual meditaremos en uno de los próximos capítulos.

Después de estas preguntas, sugiero cuatro reflexiones:

¿Cuándo hice el último examen de conciencia?

¿El examen de conciencia me aburre, me disturba o me deja contento? Para comprender mejor el significado de este interrogante le puede servir la lectura del siguiente texto que saco de la autobiografía de San Ignacio de Loyola:

Pensando en las cosas del mundo sentía (el Santo escribe en tercera persona, aunque hablaba de sí mismo) mucho placer, pero cuando, por cansancio, las abandonaba, se sentía vacío y desilusionado. En cambio, ir a Jerusalén a pie y descalzo, no alimentarse sino de hierbas, practicar todas las austeridades que había conocido habituales a los santos, eran pensamientos que no sólo lo consolaban mientras se detenía en ellos, sino que después de haberlos abandonado lo dejaban satisfecho y lleno de alegría.

Entonces no le ponía atención y no se detenía a valorar esta diferencia. Hasta cuando una vez se le abrieron los ojos; maravillado de esa diversidad, comenzó a reflexionar; de la experiencia había deducido que algunos pensamientos lo dejaban triste, otros alegre, y poco a poco aprendió a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban en él: uno del demonio, el otro de Dios.

Es, pues, importante preguntarse si el ejercicio del examen de conciencia nos pesa o si nos deja contentos.

¿Considero el examen de conciencia una iniciativa divina de diálogo, es decir, un coloquio con un Tú? O lo considero fastidioso y fatigoso análisis de la síquis? ¿Me acostumbro a considerarlo un diálogo en el que hablo, escucho, me expreso con confianza, con alegría de ser aceptado, acogido y rehabilitado partiendo de lo que soy?

Si encuentro dificultad en el examen de conciencia, que expresa un modo de ser irrenunciable del hombre que quiere tomar conciencia de sí mismo, *¿me dejo ayudar por la Iglesia en el diálogo penitencial?*

El Sínodo de los Obispos habló largamente del camino de conversión necesario para todo hombre, para toda comunidad. Habló también de los momentos de este camino, de los que hace parte la capacidad de reconocer auténticamente lo que hay en nosotros y de vivirlo lípidamente ante quien, en nombre de Dios, nos escucha en un diálogo paterno.

El Señor está dispuesto a transformar nuestra vida si la ponemos en sus manos, y le deseo a ustedes que vivan esta experiencia, que es una de las más bellas que el hombre pueda hacer.

Espiritualidad

Pero yo les digo que no se resistan al malvado

Amadeo Cencini
Vivir reconciliados
Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1995.

El concepto de transformación del mal es típicamente cristiano: de hecho lo hemos encontrado, no sin sorpresa, en las palabras de la Escritura, en la experiencia particular de Pablo así como en la vivencia dramática del siervo de Yahveh, y continuaremos conociendo su sentido y sus implicaciones de comportamiento partiendo siempre de las provocaciones (¡y así lo son realmente!) de la palabra de Dios. Antes de continuar, sin embargo, es esta búsqueda será útil recordar sintéticamente, paso a paso, las frases y el significado de este proceso psicológico-espiritual. Transfigurar-integrar el mal quiere decir:

1) **identificarlo concretamente** con la propia persona, reconociendo un límite natural ligado a la vida de cada hombre, sin negarlo ni sufrirlo con fatalismo, sin proyecto al exterior, ni hacerlo pesar demasiado sobre los demás;

2) **darle un significado** en función del proceso de maduración personal: de hecho es una realidad que da al hombre la exacta dimensión de sí mismo, más allá de las ilusiones perfeccionistas o de las pretensiones narcisistas;

3) **hacerlo ocasión de bien**: no solo para un mejor conocimiento y aceptación de sí mismo, sino también para la comprensión y la acogida de los otros, la experiencia del perdón por parte de Dios y de los hermanos, la manifestación de la potencia del amor divino en la debilidad del hombre;

4) **descubrir haber sido “llevado” tantas veces** –con toda la propia carga de límites y debilidades– por la bondad de Dios y de muchas otras personas;

5) **estar dispuesto a cargar sobre las espaldas el peso de otros**, sin sentirse ni héroe ni víctima, sino con simplicidad y discreción.

Es solo a partir de este descubrimiento y de esta disponibilidad que se pueden comprender ciertas invitaciones evangélicas, que de otro modo nos parecerían ilógicas e imposibles. Veamos algunas, poniéndolas en vinculación sea con nuestra vida de relación comunitaria, sea con el nexo que, como Iglesia, debemos establecer con el mundo.

1. “Dejen que crezcan juntas...”

Decir cargar sobre las propias espaldas el peso de los demás quiere decir, sobre todo, cambiar de mentalidad frente al mal. En general, tenemos frente a esto una... mentalidad de asalto, típicamente agresiva. Porque nos da miedo, queremos vencerlo: con intentos “apostólicos” o simplemente por legítima defensa; a veces también sin hacer la diferencia elemental entre el pecado y el pecador. Hacemos como Santiago y Juan, hijos del trueno, a quienes Jesús respondió severamente cuando pidieron fuego del cielo para destruir a los samaritanos que habían rechazado al mismo Jesús (cf. Lc 9,54).

Ésta es en efecto nuestra tentación: querer extirpar pronto y completamente la cizaña (cf. Mt 13, 24-30), con el riesgo de erradicar también los gérmenes de bien que están creciendo laboriosamente, y que requieren una actitud muy distinta; es decir, paciencia y delicadeza, capacidad de intuición y perspicacia, disponibilidad a colaborar y servir. A veces en el mal que se condena hay un bien que no se sabe reconocer. Ciertamente, es más fácil y espontáneo juzgar el mal antes que apreciar el bien (también lo hacemos así con nosotros mismos); pero de ese modo el bien no crece más, así como una Iglesia que se limita a juzgar y condenar no crece y no hace crecer.

Debemos recordar siempre que –como individuos y como comunidades– estamos llamados a crecer juntos en el mundo en el que vivimos, sin huidas ni rechazos, sin monopolio de la verdad ni presunciones de superioridad, sin anticipar el tiempo de la cosecha ni identificarnos por descontento con la hierba buena. Ya lo hemos dicho: la adhesión a la verdad, cuando se realiza dentro de un proceso de búsqueda sincera y fatigosa, no instrumentalizada por fines secundarios, estimula y posibilita buscar esa misma verdad dondequiera se halle. Es también por esta razón que no nos contraponemos al mundo y a su camino: porque allí recontramos esparcidas las semillas del Verbo. Y nos ponemos en escucha del mundo no para negociar con el enemigo, sino porque lo reconocemos como un “lugar teologal” en el que discernimos la presencia y la potencia de Dios Creador (*Insieme per un cammino di riconciliazione, n. 11*).

Es claro –y nadie hoy se hace ilusiones– que este estar dialécticamente frente al mundo para crecer juntos no puede acontecer sin problemas y riesgos, sin fatigas y sufrimientos, en particular, no podrá darse sin una disponibilidad previa, de parte de los creyentes, para cargar sobre las espaldas el peso del pecado del mundo, de su pobreza y de sus contradicciones, sintiéndose solidarios con la historia y deseosos de compartirla, para caminar junto al hombre y la gente, y contribuir así a hacer emerger ese amor y ese deseo de salvación que son el único motivo de este compartir.

Aparece entonces –como ya se ha dicho muchas veces– una imagen de Iglesia peregrina y “vestida con los ropajes de nuestro tiempo”, pobre y desarmada, pero extraordinariamente coherente con el mensaje que anuncia y la cruz en la que cree. Y finalmente libre del peso molesto de sí misma para cargar el peso del mundo.

2. “Si uno te abofetea la mejilla derecha...”

Continúa la extraña lógica evangélica. Tan extraña que se han derramado ríos de tinta para explicar de qué modo este fragmento evangélico no ha de tomarse al pie de la letra... Pero si, por una parte, esto nos tranquiliza, por el otro no nos ayuda a resolver el problema de cómo responder a la violencia. Ciertas explicaciones demasiado reconfortantes parecen surgidas más bien de la preocupación de

inmunizarse frente al mal, de una incapacidad de integrarlo que no tiene otra alternativa más que la actitud violenta o de renuncia.

En cambio, la perspectiva varía completamente –así como la interpretación de este pasaje– si se traslada a una óptica de transfiguración-integración del mal. Cargar sobre las espaldas el peso de los demás incluye también el coraje de poner la otra mejilla.

En concreto, se trata de una doble actitud:

1) ***Escoger no responder a la violencia con la violencia.*** Esto puede hacerlo sólo quien ha superado la tentación de descargar el propio mal sobre el otro y se ha hecho capaz de asumir sobre sí mismo la violencia de los demás con todas sus consecuencias. Así, en lugar del mecanismo proyectivo, pone en funcionamiento un mecanismo integrador. Por esto puede aceptar la ofensa sin devolverla: porque sabe darle un sentido, reconocer su parte de verdad, y se dispone a vivirla como un momento de crecimiento o de purificación de la excesiva preocupación por la propia estima. Reaccionando perdería todo esto; se haría violencia a sí mismo más que al otro.

Esto no quiere decir que en ciertos casos uno no se deba defender, pero siempre sin atacar, sin intercambiar la violencia, sea física o psicológica, de modo directo o indirecto; porque así se caería en una madeja de agresiones que, además de aumentar la carga destructiva del mal, impedirían que la verdad se manifestase. Y el sujeto perdería una ocasión providencial de hacer su experiencia de soledad y de beatitud, dejando a Dios la defensa de su honor.

2) La otra actitud integradora del mal es ***optar por no hacer un acto explícito que vaya exactamente en el sentido contrario a la violencia recibida:*** poner la mejilla a quien te abofetea, dejar también el manto a quien pretende la túnica, dar amor a quien te trata con odio, hablar bien de quien te critica y calumnia... Es la plena transfiguración del mal, que no es la simple neutralización táctica del enemigo y de su violencia, sino verdadera y real transformación de la hostilidad (recibida) en benevolencia (dada), de lo negativo en positivo, del enemigo en amigo.

¡Que no se diga que esto es pura teoría e idealismo piadoso, pero absurdo e imposible!. Ya hemos visto en la segunda parte, especialmente en el capítulo sobre el perdón en la sociedad, que hay personas que han vivido todo esto, y concretamente no solo han perdonado, sino que han respondido a la violencia con gestos explícitos de bondad y comprensión, de amor sincero y valiente: sacerdotes y padres de familia que han dado la propia vida, familiares de estas víctimas que han ofrecido primero la mano brindando perdón y confianza. Es cierto, todo esto ha causado luto y sembrado dolor, ha hecho triunfar la violencia y la injusticia. Pero no sería respetuoso con respecto a estas personas, ni justo ni objetivo en sí mismo, leer sólo este aspecto más inmediato y aparente de la realidad. A la larga, es justamente este poner la otra mejilla que ha tenido el poder de detener la cadena enloquecida del mal anulando su diabólica tendencia a regenerarse, también ha podido ***transformar el mal en bien***, un hecho negativo y de muerte en un acontecimiento de vida y esperanza, un hombre violento y homicida en un ser humano que al fin se deja vencer y convencer por la fuerza desarmante de quien ha atacado. Releamos brevemente, en confirmación de esto, algunas expresiones de la carta del ex-terrorista italiano Savasta a la viuda del ingeniero Taliercio: “...Hasta en aquel momento del secuestro su marido

ha dado amor, ha sido una semilla tan poderosa que ni siquiera yo que luchaba en su contra he podido extinguirla dentro de mí... ha vencido en mí la palabra que llevaba su marido... Esta es una flor que quiero cultivar para ser yo quien la done... enseñando a otros lo que ustedes me han dado a mí". Hace eco y marca estas palabras la afirmación de la valerosa viuda: "El odio lo mató, yo lucho por el amor".

Es así como ha luchado y enseñado a luchar, poniendo la otra mejilla, el gran profeta de la reconciliación racial Martin L. King. "No habrá solución permanente al problema racial –ha dicho– hasta que los oprimidos no desarrollen la capacidad de amar a sus enemigos. La tiniebla de la injusticia racial será disipada solamente por la luz del amor capaz de perdonar. Durante más de tres siglos los negros norteamericanos han sido castigados por la vara del hierro del opresor, frustrados y castigados día y noche por una justicia intolerable, y oprimidos bajo el horrible peso de la discriminación. Obligados a vivir en esta situación infame, estamos tentados de amargarnos y de vengarnos con un odio similar. Pero si sucede esto, el nuevo orden que buscamos será poco más que un duplicado del orden antiguo. Nosotros debemos, con fuerza y humildad, responder al odio con el amor".

Es posible poner la otra mejilla. Es más: resulta necesario si queremos transformar y transfigurar el mal.

3. Hijos del Padre celestial

Estamos mucho más allá del "más vale perder la partida antes que nos vaya peor", y también del simple hacer como si nada sucediera o del querer olvidar y perdonar. A veces todo esto es demasiado poco. Es necesario hacer más: ir al encuentro del "enemigo", hacer un gesto positivo hacia él, tener la humildad de dar el primer paso... Y no se piense que se trata solo de "gestos": si resultan demasiado notorios o invasivos, podrían incomodar al otro; en su lugar, se trata de aprender a acoger "dentro" también a quien se te contrapone o nada tiene para darte, de amar sinceramente a quien no lo merece o te hace daño, distinguiendo entre el error y el que yerra, entre la acción externa y la intención profunda. ¡Cuántas veces, también en nuestras comunidades, ciertas actitudes agresivas (calumnias, rechazos, insultos...) son sencillamente un intento desesperado, quizás torpe y contradictorio, para señalar un sufrimiento, como la punta emergente de un malestar interior, quizás inconsciente!

A menudo el sufrimiento y la incomodidad son signos de inmadurez y de infantilismo, pero esto no autoriza a nadie a reaccionar con el rechazo y la venganza, más o menos sutil o elegante –a menos que no se quiera el mal del otro–; al contrario, es una razón más para responder a la maledicencia con benevolencia, al rechazo con acogida, a la ofensa con comprensión. Esto significa concretamente cargar sobre las espaldas el peso del hermano: percibir el verdadero mensaje más allá de las contradicciones, responder a la molestia más profunda sin recurrir a la violencia. De tal modo, a largo plazo, se invita al otro a crecer, el mal se transforma, nuestras comunidades se hacen memoria y profecía de un amor más fuerte que el pecado, y nosotros aprendemos a ser hijos de aquel Padre celestial que hace salir el sol sobre buenos y malos, y hace llover sobre justos e injustos...

4. "Bienaventurados los mansos..."

Hemos ya indicado el sentido de las bienaventuranzas evangélicas. Jesús, al pronunciarlas, no indica simplemente cómo comportarse ni promete recompensas futuras, sino que elogia a ciertas categorías de personas porque ya, en el presente, están gozando de un don precioso. Podríamos decir que los “bienaventurados” son “afortunados”: afortunados los pobre, misericordiosos, afligidos, perseguidos... porque en su pobreza, mansedumbre, aflicción, el Reino está mas cercano y Dios se hace presente como defensor de los débiles y de los mansos. También, si bien se mira, la mansedumbre parece ser la clave de lectura de todas las bienaventuranzas, siendo la característica existencial que da estilo y autenticidad al ser puros de corazón, obradores de paz, misericordiosos, etc.

El manso es sobre todo uno que se presenta frente a Dios con las manos vacías, es un pobre de espíritu, literalmente, es aquel que se posterna frente al Señor, sin pretender nada, sino disponiéndose plenamente a hacer lo que a él le plazca. Solamente quien se prosterna frente al Padre puede ser mandado con el hermano: se presenta frente al otro desarmado, privado de cualquier defensa, no como quien reclama derechos, sino como quien está dispuesto a inclinarse. Y este inclinarse suyo manifiesta una fuerza distinta y misteriosamente eficaz: la fuerza de cargar el peso de los demás, de lavar los pies, de estar disponible para aquellos servicios escondidos que los demás rechazan. Hay un servicio, en particular, típico del mandado: el de evocar en el otro la parte mejor, incluso cuando éste es arrogante u hostil y la esperanza de que pueda realmente mejorar parece remota.

De hecho, el manso “no rompe la caña quebrada ni apaga la llama vacilante”, no ayuda a caer a quien ya es débil por su propia violencia, aun cuando esto signifique tener que pagar con su persona y tragar un bocado amargo; tiene paciencia y obra, no obstante todo, con perseverante bondad. Tiene el carisma de la delicadez: “no levanta el tono, ni hace oír su voz en la plaza”, no hace de profeta que humilla y avergüenza; pero sabe obrar, cuando es necesario, con firmeza y franqueza, sin buscar resultados inmediatos y conversiones súbitas, y oponiendo siempre a cualquier violencia la dulce fuerza de la mansedumbre.

Es una fuerza que no proviene de la violencia externa, sino de la transformación-integración del mal; por esto el manso puede lograr cosas imposibles para el violento y sentirse bienaventurado y afortunado: porque tiene su corazón en la mano, tiene la esperanza de conquistar el de los demás, y está entre aquellos que heredarán la “tierra prometida” del corazón de Dios. Y mientras tanto aquí, en esta tierra, humilde artesano de la paz, da testimonio y profetiza que la mansedumbre es el verdadero rostro de la Iglesia. En especial, hoy.

No es ciertamente casual que tantas personas que han luchado por la justicia, pagando con la vida su lucha, tengan todos esa característica en común: la mansedumbre. Los varios Gandhi, M. L. King, Mons. Romero, P. Josimo, P. Ramin, Talierno, Bachelet, Tobagi, Galli, Galvaligi... para nombrar sólo a unos pocos (¡pero qué larga podría ser la lista de mártires contemporáneos!) son descritos por las personas que los han conocido de cerca como personas humildes y mansas, de modales delicados y trato sincero, abiertas al diálogo y a la acogida del otro, pacientes y modestos. Y, justamente por esto, dotados de una fuerza distinta y eficaz.

La viuda de W. Tobagi describe así la mansedumbre de su marido y de estos profetas de reconciliación: “... el manso es el que no se confía en el poder humano, en la fuerza, sino aquel que – en el fondo– confía su causa a Dios. Ser mansos no es una cuestión de pasividad. El manso es el hombre que, después de haber luchado, le dice al Señor: ‘ahora mi causa queda en tus manos...’ Él heredará la tierra, para él todos los ideales de justicia son posibles. Todos corremos el riesgo de ver comprometidos, pisoteados, anulados nuestros ideales de una nueva justicia por la prepotencia de los

hombres o de las instituciones o también por la indiferencia de los demás. Pero el manso no culpa a nadie, se abandona y ruega que su profecía no se extinga. No se apoya sobre medios humanos. Como lo hizo Jesús, también el débil deberá hacer de todo, luchar, actuar hasta el final por una nueva justicia y al fin él se abandonará y la nueva justicia no lo dejará: él la heredará, la llevará dentro de sí aunque deba afirmarla con el martirio, como ha ocurrido en algunos casos. Los mansos son los que vencen en la batalla de los ideales, para transformar esta tierra con la fuerza de su esperanza. Vencen con la perseverancia que tienen en creer que hasta lo imposible podrá realizarse. Ellos tienen dentro la tierra, el Reino; y porque Dios está cerca nuestro... hasta lo imposible se vuelve posible”.

Bienaventurados los mansos. ¡Gracias a ellos el mal, ya sobre esta tierra, puede transformarse en bien!.

La naturaleza de la fraternidad presbiteral y sus implicaciones ministeriales – pastorales

Pbro. Raúl Candia
Diócesis de Formosa

1. NATURALEZA DE LA FRATERNIDAD PRESBITERAL

1.1 Motivaciones válidas pero no suficientes para fundamentar la fraternidad presbiteral. A la hora de presentar la naturaleza de la fraternidad presbiteral, sin duda, encontramos numerosas motivaciones para su vivencia. Hallamos fundamentos de tipo antropológico, pastoral o de apoyo ministerial, pero estos se muestran como insuficientes a la hora de buscar bases teológicas firmes.

1.1.1 Motivos Antropológicos. El hombre es un ser comunitario por naturaleza. Ha sido creado por Dios en referencia a las demás personas y a la creación entera. Esto trae como consecuencia que en sus relaciones con los demás llega a su plenitud como persona. Esto que se da en el plano natural lo podemos aplicar a la vida ministerial, afirmando que el presbítero sólo podrá desarrollarse como verdadero hombre y ministro en la medida que despliegue su capacidad de relación con los demás ministros. No puede desarrollar su ministerio si no es dentro de una comunidad y en estrecha relación con los demás ministros⁸. Estas afirmaciones son válidas pero resultan todavía insuficientes a la hora de motivar una vivencia fraterna entre los presbíteros.

1.1.2 Motivos Pastorales. La fraternidad se desprende también de la exigencia de un trabajo conjunto y coordinado de todos los pastores*. La Iglesia en la actualidad, más que nunca, se ha planteado esta necesidad. Sólo un trabajo programado, asumido en etapas y en cooperación permanente haría más eficaz el anuncio evangelizador (ChD 30). El quehacer pastoral del presbítero se vuelve cada vez más rico y diverso, ya no es posible que un presbítero se desarrolle como un experto en todos los campos pastorales. Por lo tanto debe recurrir a otros que puedan suplir sus deficiencias. La eficacia pastoral es mayor cuando los presbíteros se consultan y apoyan mutuamente. Pero esta comunión estaría fundamentada sólo en elementos externos de coordinación pastoral, por lo tanto también nos resulta insuficiente como motivación para la fraternidad presbiteral⁹.

⁸ ARIAS REYERO, Maximino. La comunidad sacerdotal. En: Pastores. Buenos Aires. No. 5 (may. 1996); p. 33.

* “Ningún presbítero... puede cumplir cabalmente su misión aislada o individualmente, sino tan solo uniendo sus fuerzas con otros presbíteros, bajo la dirección de quienes están al frente de la Iglesia” (PO 7 c). “La caridad pastoral pide que los presbíteros, para no correr en vano (Cfr. Gál 2,12), han de trabajar siempre en vínculo de unión con los obispos y con otros hermanos en el sacerdocio” (PO 14 c). “Para que pueda realmente compartirse la común responsabilidad sobre la Iglesia local, recomendamos vivamente que se fomente la vida de los equipos sacerdotales en sus diversas formas”. SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. Medellín. Conclusiones. En: CELAM. Río de Janeiro. Medellín. Puebla. Santo Domingo. Bogotá: CELAM, 1994. n.25 b. En adelante todas las conclusiones de la Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano serán tomadas de la misma obra. Para los documentos de Medellín utilizaremos las siglas DM; para los de Puebla DP; para Santo Domingo SD.

⁹ TRUJILLO, Lorenzo. La comunión de la Iglesia y el presbítero. En: Surge. Vitoria. Vol. 54, No. 574 (mar.- abr. 1996); p. 190.

1.1.3 Motivos de mutuo apoyo ministerial^{**}. Si el ministerio es vivido de manera aislada de los otros presbíteros se convierte en una carga difícil de sobrellevar. Por eso se vuelve necesario formar equipos o comunidades donde se puedan compartir mucho más que la vivencia pastoral, sino el mismo ser ministerial. De esta manera los ministros tendrán una comunidad de referencia y podrán desarrollar el sentido de pertenencia y de intimidad. La vida fraterna se convierte entonces en aliciente para la enfrentar la soledad, la opción celibataria^{*}, incluso para el mismo quehacer pastoral. La fraternidad presbiteral, entonces es un aliciente para la santificación personal del ministro^{**}. Sin duda la fraternidad ayuda a todo esto, pero no podemos construir bases teológicas firmes sobre la necesidad de compartir la vida ministerial. El fundamento último no debe estar en la necesidad personal, sino en lo que todos los presbíteros tienen en común y les mueve a tejer lazos de comunión.

La colegialidad presbiteral como motivación para la fraternidad.

1.2.1 Aproximación bíblica a la Colegialidad ministerial. Jesús hace recaer la responsabilidad del ejercicio ministerial en personas que comparten la misma vida y misión en comunión¹⁰. Para validar esto simplemente basta dar una mirada al Nuevo Testamento para encontrarnos con la fraternidad apostólica^{***}. No existe una palabra que agrupe la gran variedad y riqueza de servicios dentro de las comunidades neotestamentarias^{****}, pero puede descubrirse en ellos un signo de comunión que hace

^{**} La mayoría de las publicaciones sobre la fraternidad presbiteral, anteriores o en la época de transición del Concilio Vaticano II, parten desde este argumento para desarrollar la necesidad de una cierta vida común y fraterna entre los presbíteros. Ver: CACCIATORE, José. Introducción a la Vida Sacerdotal. Vocación y Formación del Sacerdote. Madrid: Taurus, 1956; SUHARO, Emmanuel. Dios, Iglesia, Sacerdocio. Tres pastorales. Madrid: Rialp, 1961; BOYLAN, Eugene. La Piedad Sacerdotal. Madrid: Rialp, 1963; VUILLEUMIER, Colombano. El Sacrificio total del Cristo total. Meditaciones Sacerdotales. México: Paulinas, 1964; SANCHEZ MARQUETA, José. La vida común del Clero Diocesano. Madrid: ZYX, 1966; MICHONNEAU, Georges; RETIF, Louis y BOUCHAUD, Joseph. El Equipo Sacerdotal. Salamanca: Sígueme, 1967.

^{*} A propósito de la relación entre fraternidad y celibato, la Congregación para la Educación Católica afirma: “ el celibato voluntario tiene sentido dentro de un contexto de ‘relaciones’; se debe vivir en el seno de una comunidad fraterna que supone el intercambio y permite llegar a los demás al margen de la necesidad que se pueda tener de ellos: aprendizaje de la ‘no posesión’. Señal de un celibato bien abrazado es la capacidad de crear y mantener auténticas relaciones interpersonales válidas”. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. Orientaciones para la educación en el Celibato Sacerdotal. En: OSLAM -DEVYM. La Formación Sacerdotal. Documentos. Bogotá: CELAM, 1989. n. 49. Para profundizar en la relación celibato- fraternidad apostólica se puede consultar: CENCINI, Amadeo. Por Amor, con Amor, en el Amor. Libertad y madurez afectiva en el celibato consagrado. Salamanca: Sígueme, 1999.p.278-280. También: BERTOLA, Carlo. Fraternidad Sacerdotal. Madrid: Atenas, 1992. p.53-59.

^{**} El presbiterio, como espacio de fraternidad “es el lugar en donde el sacerdote debiera poder encontrar los medios específicos de santificación y de evangelización; allí mismo debería ser ayudado a superar los límites y debilidades propios de la naturaleza humana, especialmente aquellos problemas que hoy día se sienten con particularidad intensidad”. (DMVP 27 a)

¹⁰ GIBLET, Jean. Sacerdotes de Segundo Orden. En: BARAÚNA, Guillermo. La Iglesia del Vaticano II. Barcelona: Juan Flors, 1968. v.2, p.912.

^{***} Podemos citar el ministerio de los doce Mc3,14.16; 4,10; 6,7.35; 10,32; 11,11; 14, 10.43 y par ; Hch 6,2; 1Co 15,5; Ap 12,14. También el hecho de que Jesús hace partícipes de su misión a los doce y el papel de Pedro como cabeza en la comunidad apostólica: Mt 16, 18-19; 18,18; 28,18-20; Lc 22,28-30.31-32; Jn 21,15-16.23.

^{****} La gran variedad va desde servicios estables como los de los apóstoles, profetas, maestros, evangelistas, pastores, dirigentes, presbíteros, obispos, diáconos (1Co 12, 28-30; Ef 4,11; 1Ts 5,12; 1Tm 3,1-13; 5,17; etc). Como también otros tal vez de manera temporal: proclamación de la palabra, don de lenguas, poder de hacer milagros, don de curación, cuidados de enfermos (1Co 12, 8-10; etc).

que todos actúen en unidad y en corresponsabilidad. Fue necesario mucho tiempo* para que las diversas prácticas y experiencias se consolidaran hasta evolucionar en el marco ministerial actual¹¹.

Vamos a detenernos en la figura episcopal y en la presbiteral para concluir rasgos de un ejercicio ministerial colegial. En los textos neotestamentarios es muy difícil distinguir el significado de los términos “*episcopo*” y “*presbyteros*”. El episcopo aparece la mayoría de las veces en singular (1Tm 3,1-2; Tt 1,7) y en algunos textos surgen con funciones parecidas a la de los presbíteros (Hch 20,17.28; Tt 1,5.7). Los presbíteros aparecen casi siempre en plural (2 Tm 5,17; Tt 1,5; 1Pe 5,1) y a su conjunto se lo llama presbiterio (1Tm 4,14).

Según los textos de los Hechos (14,22-23; 20,17-35) la función propia de los presbíteros se desarrolla en la comunidad local, estaban encargados de custodiar, tanto la vivencia y la predicación de las comunidades, para que fueran fieles a la fe en Cristo predicada por los apóstoles. Esta tarea la ejercen como responsabilidad común, es decir la asumen colegialmente. Estos presbíteros han sido instituidos por los apóstoles y se mantienen en comunión con ellos (Hch 14,23; 20,17). Los presbíteros son llamados también “*episcopos*” (vigilantes)¹². La mayoría de las veces las comunidades, con influencia judía, estaban regidas por un colegio de presbíteros**.

En las comunidades paulinas se usó el término presbíteros* para designar una función concreta, el ministerio de mayor relevancia fue el de apóstol¹³. En las cartas pastorales de Pablo la descripción de las funciones de los episcopos y presbíteros aparecen más claras. Son establecidos en cada ciudad (Tt 1,5), como el consejo de la comunidad, dotados de autoridad para el gobierno y para la predicación de la palabra (1Tm 5,7)¹⁴. En todo el proceso de configuración ministerial lentamente va surgiendo la figura de un presbítero presidente o cabeza del colegio con funciones cada vez más definidas¹⁵.

En la forma concreta de ejercer esta colegialidad encontramos dos maneras de organización ministerial de tipo colegial. Por un lado se habla de una en la que prevalecía la imagen de cuerpo sobre la del

* A propósito un autor aclara: “ Sólo al desaparecer la primera generación, en especial la generación de los apóstoles y profetas, se planteó de forma automática y explícitamente en todas las Iglesias el problema de la ‘dirección eclesial’ (cosa que ocurrió más o menos entre los años 80-100 d. C.)... En esta misma época, el ministerio no sólo adquirió contornos claros, aunque flexibles, en las distintas comunidades, sino que además fue objeto de una reflexión teológica en sentido estricto...”. SCHILLEBEECKX, Edward. El Ministerio Eclesial. Responsables en la Comunidad Cristiana. Madrid: Cristiandad, 1983. p.72.

¹¹ DUPY, Bernard. Teología de los ministerios. En: FEINER, Johannes y LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*. Madrid: Cristiandad, 1969. v.4-2, p.477.

¹² PONCE CUÉLLAR, Miguel. Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial. Barcelona: Herder, 2001. p.96-97.

** Algunas Iglesias se organizaron conforme al modelo sinagogal, según la costumbre heredada del antiguo Israel (Ex 18,13 s; Nm 11,16; Jos 8,10; 1 Sal 16,4; Is 9,14; Ez 8,1.11; etc.), y del judaísmo (Esd 5,5; 10,14; Jdt 6,16; Lc 7,3; 22,66; Hch 4,5; etc.); las comunidades cristianas tenían al frente un colegio de presbíteros o de ancianos. Para profundizar en el modelo ministerial de las comunidades judeo-cristianas y en el de las pagano-cristianas ver: LEMAIRE, André. De los Servicios a los Ministerios. Los Servicios Eclesiales en los dos Primeros Siglos. En: *Concilium*. Estella. Vol. 8, No.80 (dic. 1972); p.479-480.

* Tal vez porque Pablo tenía cuidado en no identificar la estructura ministerial de las comunidades cristianas con el régimen de las sinagogas judías. Ver: PONCE CUÉLLAR, Op. Cit., p.130.

¹³ *Ibid.*, p. 117.

¹⁴ *Ibid.*, p.127-128.

¹⁵ GARCÍA BARBERENA, Tomás. Colegialidad en el Plano Diocesano: El Presbiterio Occidental. En: *Concilium*. Estella. Vol. 1, No.8 (sept.- oct. 1965); p. 20. 22. Ver también: D'ERCOLE, Giuseppe. Los Colegios Presbiterales en los Orígenes de la Iglesia. En: *Concilium*. Estella. Vol.2, No.17 (jul. - ago. 1966); p.360-374.

individuo y otra donde sobresalía el individuo sobre el cuerpo. La primera estaba compuesta por un colegio de presbíteros que gobernaba a la comunidad (tanto en Jerusalén Hch 15,1ss; 21,17-25; como en las comunidades de la diáspora 1Tm 4,14; 1Pe 5,1). La segunda forma era de régimen episcopal, donde la figura del obispo fue adquiriendo mayor preponderancia sobre la del cuerpo de los presbíteros. Las dos formas han subsistido paralelamente y sin enfrentamientos en las primeras comunidades cristianas¹⁶.

1.2.2 Aproximación histórica a la colegialidad ministerial. Como testimonio histórico de los primeros siglos podemos citar a Clemente Romano con su Carta a los Corintios¹⁷. Donde exhorta a esta comunidad a cesar en su rebeldía contra los presbíteros, en ningún momento hace alusión al obispo. Lo mismo sucede con San Policarpo de Esmirna en su carta a los Filipenses¹⁸. De lo cual se concluye que en esas comunidades, la unidad y el gobierno, estaban aseguradas por un colegio de presbíteros y no por la figura de un obispo¹⁹.

Con Ignacio de Antioquia nos encontramos con una mayor diferenciación entre el ministerio de los obispos, presbíteros y diáconos; con las bases del episcopado monárquico y la desaparición de la colegialidad presbiteral como órgano de conducción de las comunidades. Ignacio comprende el ministerio en estrecha analogía con el misterio de la Trinidad²⁰. El obispo ocupa el lugar del Padre en la comunidad, por lo tanto, es signo de la unidad eclesial²¹. Los fieles deben ser obedientes a la figura del obispo como Jesús es obediente al Padre, de igual forma, deben obediencia a los presbíteros como al colegio de los apóstoles²². Los presbíteros están unidos al obispo en el presbiterio, a semejanza de los apóstoles que están en comunión con Jesucristo, constituyendo un senado²³.

¹⁶ SÁNCHEZ CHAMOSO, Román. Vaticano II y Presbítero: Herencia y Programa. Apuntes para una Genuina Teología del Presbiterado. En: Seminarios. Madrid. Vol. 42, No.139 (ene. - mar. 1996); p.11.

¹⁷ Carta a los Corintios I, 1; XLIV, 1-6. En: CLEMENTE DE ROMA, Op. Cit., p.69; 127-129.

¹⁸ Carta a los Filipenses. En: IGNACIO DE ANTIOQUIA y POLICARPO DE ESMIRNA. Ignacio de Antioquia. Cartas. Policarpo de Esmirna. Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio. Madrid: Ciudad Nueva, 1991. p.213-229.

¹⁹ SÁNCHEZ CHAMOSO, Op. Cit., p.21.

²⁰ ARNAU, Ramón. Orden y Ministerio. Madrid: BAC, 1995. p.77.

²¹ “Así como el Señor nada hizo – ni por sí mismo ni por los apóstoles- sin el Padre, pues estaba unido a Él, de la misma manera nosotros nada hagamos sin el obispo y los presbíteros. Tampoco intentéis mostrar como algo razonable [lo que hacéis] separadamente, sino [hacedlo] en común: una oración, una súplica, una mente, una esperanza en el amor, en la alegría inmaculada que es Jesucristo, mejor que el cual nada existe”. A los magnesios VII, 1. En: IGNACIO DE ANTIOQUIA, Op. Cit., p.133.

²² “No conviene que os aprovechéis de la edad del obispo, sino que le tributéis toda consideración conforme al poder de Dios Padre, tal como también he sabido que vuestros santos presbíteros no se han aprovechado de la juventud que manifiesta sino que, como prudentes en Dios, se le han sometido, no a él sino al Padre de Jesucristo, obispo de todos.” A los magnesios III,1. En: Ibid., p.129-131.

“Puesto que gracias a las personas antes mencionadas he visto en la fe y he amado a toda vuestra comunidad, os exhorto a que todo lo hagáis en la concordia de Dios, presidiendo el obispo en el lugar de Dios, los presbíteros en el lugar de la asamblea de los apóstoles y los diáconos –para mí, dulcísimo- a los que se les ha confiado el servicio de Jesucristo que estaba junto al Padre antes de los siglos y se manifestó finalmente “. A los magnesios VI, 1. En: Ibid., p.131.

“...Es bueno que reconozcamos a Dios y al obispo. El que honra al obispo es honrado por Dios. El que hace algo escondidas del obispo está al servicio del diablo”. A los esmirnitas IX, 1. En: Ibid., p.177.

²³ “Por tanto, os conviene correr a una con la voluntad del obispo, lo que ciertamente hacéis. Vuestro presbiterio, digno de fama y digno de Dios, está en armonía con el obispo como las cuerdas con la cítara. Por ello, Jesucristo entona un canto por medio de vuestra concordia y de vuestra armoniosa caridad”. A los efesios IV,1. En: Ibid., p.107.

San Cipriano, en la misma línea del episcopado monárquico, presenta al obispo como cabeza de los presbíteros, con poderes de gobierno propios²⁴. A los presbíteros, aunque en la terminología del autor conviene hablar más de presbiterio como cuerpo, les compete servir a la comunidad cristiana en colaboración del obispo, quien es Sumo Sacerdote²⁵. La colegialidad entre los obispos mantiene la unidad en la Iglesia²⁶. El obispo es signo de unidad en su Iglesia particular²⁷.

San Jerónimo, explica el porqué del episcopado monárquico, aludiendo a la necesidad de nombrar un presbítero que sea cabeza para evitar cismas o divisiones dentro de la comunidad²⁸. Pero de hecho la única diferencia entre el obispo y el presbítero* es de edad para el segundo y de dignidad para el primero²⁹.

Uno de los hechos históricos que favoreció la casi desaparición del presbiterio y de su colegialidad, fue la necesidad de la evangelización de las ciudades y pueblos alejados de la sede episcopal. En los primeros tiempos los presbíteros vivían junto a su obispo, pero razones pastorales y geográficas, llevaron a que los presbíteros se dispersen para proclamar la palabra y celebrar los sacramentos³⁰. A

“ Recíprocamente, reverencien a todos los diáconos como a Jesucristo, así como al obispo que es figura del Padre y a los presbíteros como al senado de Dios y como a la asamblea de los apóstoles. Sin aquellos no existe la Iglesia”. A los tralianos III,1. En: *Ibid.*, p.141.

²⁴ GARCÍA BARBERENA, Op. Cit., p.22.

²⁵ “ ...En efecto, lo que recomienda tan elogiosamente a Cornelio, nuestro carísimo, ante Dios, ante Cristo y su Iglesia y a ante sus colegas, es que él no ha llegado al episcopado de golpe, sino pasando a través de todos los oficios eclesiásticos y sirviendo al Señor muchas veces en los diversos empleos religiosos, y ha ascendido a la cumbre del sacerdocio por todos los grados de la Iglesia”. Carta 55, VIII,2. En: CAMPOS, Julio. *Obras de San Cipriano*. Madrid: BAC, 1964. p. 525-526.

²⁶ “A menos que creas, que es obispo quien, nombrado obispo en la Iglesia por dieciséis colegas, se esfuerza por la intriga en mantener su episcopado por los desertores de la Iglesia; y como Cristo distribuyó la única Iglesia en muchos miembros por todo el mundo, así también un solo episcopado, extendido por un gran número de obispos en concordia; pero él, posponiendo la enseñanza de Dios, la bien trabada y en todas partes indisoluble unidad en la Iglesia católica, trata de establecer una Iglesia humana y envía por muchas ciudades sus nuevos apóstoles”. Carta 55, XXIV, 2. En: *Ibid.*, p.538.

²⁷ “ ...Por eso debes saber que el obispo está en la Iglesia y que la Iglesia está en el obispo, y que si alguno no está con el obispo, no lo está con la Iglesia, y en vano se lisonjean aquellos que no tienen paz con los obispos de Dios y se introducen y a ocultas creen comunicar con algunos, cuando la Iglesia católica, que es una, no está dividida ni partida, sino está indudablemente bien trabada y coherente con el vínculo de los obispos unidos entre sí”. Carta 66, VIII,3. En: *Ibid.*, p.629.

²⁸ “ ... El Apóstol enseña claramente ser unos mismos los presbíteros y los obispos. [lo fundamenta apelando a los textos de: Flp 1,1; Hch 20,28; Tit 1,5ss; 1 Tim 4,14; 1 Pe 5,1-2 y otros. p.805]... Posteriormente, cierto, se eligió a uno solo que se pusiera al frente de los demás; por eso fue remedio contra el cisma, para evitar que, tratando cada uno de atraer a sí mismo a la Iglesia, la escindieran. Y es así que en la misma Alejandría, desde Marcos evangelista hasta Heraclas y Dionisio, obispos, los presbíteros llamaban siempre obispo a uno de su gremio al que escogían y ponían, como quien dice, sobre el candelero. Es como el ejército que se escoge al general o emperador, o como si los diáconos escogen de entre ellos a los que saben que tiene buena mano derecha y lo llamen archidiacono. Porque [p. 806] ¿qué hace, si se exceptúa la ordenación, el obispo que no haga el presbítero?...” Carta 146. A *Evángelo presbítero 1*. En: JERÓNIMO, Santo. *Cartas de San Jerónimo*. Madrid: BAC, 1962. v. 2, p. 805-807.

* Son seguidores de esta línea jeronimiana San Isidoro de Sevilla, Pedro Lombardo y la escolástica. Según esta visión el presbiterado es de institución divina, el episcopado es de institución eclesiástica. Para la mentalidad que tiene como inspirador al Pseudodionisio, los poderes residen en el obispo y éste lo comparte con los presbíteros, estos fueron creados para suplir la insuficiencia de los primeros a la hora de cumplir con su misión. Profundizar en: GARCÍA BARBERENA, Op. Cit., p.25.

²⁹ “ ... Presbíteros y obispos son dos nombres, de los que uno indica la edad, el otro la dignidad. De [p. 807] ahí que en las cartas a Timoteo y a Tito se habla de la ordenación del obispo y del diácono, pero nada en absoluto se dice de los presbíteros. Es que en el obispo se contiene también el presbítero....” Carta 146. A *Evángelo presbítero 2*. En: JERÓNIMO, Op. Cit., p. 807-808.

³⁰ GARCÍA BARBERENA, Op. Cit., p.23-24.

este proceso, que se da después de la paz constantiniana^{*}, algunos autores lo llaman parroquialización. El distanciamiento entre el obispo y los presbíteros, trae como consecuencia que la responsabilidad se delegue, la fraternidad (presbítero-obispo) pase a ser paternidad (obispo) y se fragmente el presbiterio en diversas misiones y encargos³¹.

A este fenómeno podemos agregar que en la edad Media la colegialidad presbiteral disminuyó como práctica ante la figura del obispo que alcanza un absoluto respaldo jurídico- doctrinal³². El presbítero pasa a un segundo plano como simple auxiliar, cuyo ministerio lo ejerce en inferioridad al obispo. De esta manera los presbíteros se convierten en simples funcionarios en relación con el episcopado que tiene todos los poderes, tanto del sacramento del orden como en lo que se refiere al plano jurídico³³. Esto se vio agravado ya que se produjo una feudalización del ministerio. En dicho proceso los obispos se convirtieron en príncipes eclesiásticos o feudales, no estaban obligados a residir en sus diócesis y poseían una dependencia de los señores feudales de la época para su sostenimiento. Los presbíteros de igual manera, se encontraban desparramados por pequeñas aldeas y pueblos para las que habían instituido prebendas los señores feudales³⁴. Esta concepción dio paso a numerosas personas que utilizaban al ministerio como un medio para enriquecerse y encontrar beneficios, más que para el servicio de las comunidades³⁵.

En esta época también se dio la dogmatización sacramental del ministerio, se elaboran los contenidos teológicos del carácter sacramental como elemento ontológico permanente, la relación teológica entre ordenación y ministerio, y la distinción entre la potestad de orden y de jurisdicción^{*36}. Estos elementos teológicos llevaron a que el presbiterado casi pierda su referencia al cuerpo de los presbíteros.

A esto cabe añadir que también la colegialidad episcopal se vio disminuida ante el papel del Pontífice de Roma, ya que se reservaron los títulos conferidos a los obispos en los siglos pasados únicamente al Papa. Las teorías sobre la jurisdicción papal llevó a que los obispos se comprendiesen como

* Otro autor coloca la causa del desmembramiento de los presbiterios con mayor anterioridad. "Durante la persecución de Decio, Cipriano da disposiciones a los presbíteros sobre la celebración del sacrificio eucarístico. Que los presbíteros – dice- celebren solos, asistidos por un solo diácono, para no ser notados o sorprendidos por la policía. Evidentemente se trata de una disposición de excepción, pero su importancia para la historia de los colegios presbiterales es enorme. Si los presbíteros comienzan a celebrar solos, ya no será único el tipo de organización presbiteral que se había mantenido hasta entonces. Los presbíteros, en efecto, podrán ser destacados también, solos, a ciertos centros cristianos. Y así comienza a aparecer la figura del presbítero que ejercita su ministerio en centros aislados, no ciudadanos, y solo". D'ERCOLE, Op. Cit., p.372

³¹ TRUJILLO, Lorenzo. El Presbítero en el Presbiterio. Sacramentalidad. En: Surge. Vitoria. No.479-480 (sept. - oct. 1987); p.344-345.

³² GARCÍA BARBERENA, Op. Cit., p.26.

³³ GIBLET, Op. Cit., p.908.

³⁴ SCHILLEBEECKX, Op. Cit., p.106. También: BOROBIO, Dionisio. Ministerio Sacerdotal. Ministerios Laicales. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1982. p.201.

³⁵ MARTINEZ, Diego. El Sacerdocio según el Concilio de Trento. En: Christus. México. No.460 (mar. 1974); p.31-33.

* En el campo del derecho se dió la separación entre potestad de orden y potestad de jurisdicción. Esto trajo aparejado que numerosos presbíteros fueran ordenados, y reconocidos como verdaderos sacerdotes, sin contar con una comunidad concreta en la cual ejercer el ministerio. El ordenado por lo tanto puede ejercer el ministerio en provecho propio. De esta manera la relación comunidad-ministerio deja paso a al vínculo potestad de orden-eucaristía. Profundizar en: SCHILLEBEECKX, Op. Cit., p.107-109.

³⁶ BOROBIO, Op. Cit., p.201-203.

funcionarios del Papa y no tomasen el gobierno de su propia diócesis con autonomía³⁷. En ambos casos, tanto de la colegialidad episcopal y la presbiteral, la cabeza había absorbido al cuerpo.

En continuidad con la línea predominante de la edad Media, en Trento el ministerio fue definido en su relación con la eucaristía³⁸. Los presbíteros son ordenados no para servir a la comunidad sino para celebrar la misa, de esta manera se deja de lado la evangelización como parte esencial del ministerio³⁹. Como el deber principal del sacerdote era celebrar la eucaristía, las funciones ministeriales se orientan cada vez más a los aspectos rituales de la misma. La misa se convierte en una celebración privada donde se pide por los difuntos y penitentes, perdiendo de vista su aspecto comunitario⁴⁰. Esta concepción del presbiterado llevó aún más a olvidar la colegialidad y la comunión entre los presbíteros, ya que se contemplaba al ministerio como un poder individual, sin ningún tipo de vinculación al cuerpo presbiteral⁴¹.

Con el transcurso del tiempo se va profundizando el oscurecimiento de la colegialidad presbiteral de los primeros siglos. Sin embargo se puede notar algunos residuos en diversas prácticas como la concelebración eucarística, la imposición de manos de los presbíteros en la ordenación de un nuevo presbítero* y el envío por parte del obispo del pan consagrado a los presbíteros dispersos⁴².

1.2.3 La colegialidad presbiteral en analogía con la colegialidad episcopal. El Concilio Vaticano II recuperó la naturaleza teológica del episcopado, en especial su sacramentalidad y su colegialidad** (LG 21.22). No fue tratada con la misma fuerza la realidad colegial del presbiterado. Es más, se reservó el término colegio para referirse solamente al cuerpo de los obispos, no se lo aplicó a los presbíteros, aunque presentó la naturaleza corporativa del presbiterado⁴³. En los textos conciliares el presbiterado es analizado, sobre todo, en su relación con el episcopado*. Esto nos permite realizar una

³⁷ DEJAIFVE, Georges. La Colegialidad episcopal en la tradición latina. En: BARAÚNA, Op. Cit., p.865.

³⁸ DZ 1771.

³⁹ PONCE CUÉLLAR, Op. Cit., p.296-297.

⁴⁰ BOROBIO, Op. Cit., p.199-200.

⁴¹ GIBLET, Op. Cit., p.908.

* Este dato se encuentra ya respaldado en las formulaciones litúrgicas de Hipólito de Roma. En la ordenación de un presbítero le imponen la mano tanto el obispo como el presbiterio todo. “Cuando se ordene a un sacerdote, que el obispo imponga las manos sobre su cabeza, y que los otros sacerdotes lo toquen igualmente...”. HIPÓLITO DE ROMA. La Tradición Apostólica. Salamanca: Sígueme, 1986. p.48.

⁴² GARCÍA BARBERENA, Op. Cit., p.25.

** La sacramentalidad del episcopado fue un tema muy discutido teológicamente sobre todo en la edad Media, debido a la influencia del Ambrosiaster y de San Jerónimo. En esa época se centró el sacramento del orden en el presbiterado que daba la facultad de celebrar la eucaristía. Por lo tanto la pregunta era: ¿Qué añadía al sacerdocio el ministerio episcopal?. Se concluía que se trataba de una figura más jurídica que teológica. El Concilio Vaticano II rescató la idea del episcopado como verdadero sacramento. Ver: LÉCUYER, Joseph. El Episcopado como sacramento. En: BARAÚNA, Op. Cit., p.738-739. Por otra parte, el Concilio recuperó la colegialidad episcopal en cuanto a su raíz sacramental, y la comunión entre los obispos y el Papa como elemento esencial del ministerio. Profundizar en: RATZINGER, Joseph. Colegialidad episcopal. En: BARAÚNA, Op. Cit., p.756-757.

⁴³ SÁNCHEZ CHAMOSO, Op. Cit., p.21-22. Ver también: GHIRLANDA, Gianfranco. Iglesia universal, particular y local. En: LATOURELLE, René. Vaticano II. Balance y Perspectivas. Salamanca: Sígueme, 1989. p.647.

* Por eso los textos conciliares a la hora de referirse al presbítero lo presentan directamente vinculado al ministerio de los obispos: “en el ejercicio de su potestad dependen del obispo” (LG 28 a), “próvido colaborador” (LG 28 b), “bajo la autoridad del obispo” (LG 28 b), “diligentes cooperadores” (ChD 28 a), “reúnen en nombre del obispo” (PO 6 a), “colaboradores, y consejeros” (PO 7 a); aunque afirma también que participan del único sacerdocio y ministerio de Cristo confiado a los apóstoles, y son verdaderos ministros de la Nueva Alianza (LG 28 a; ChD 28 a; PO 7 a).

analogía entre la colegialidad episcopal y la presbiteral, siendo conscientes que se trata de cosas distintas, pero no del todo desemejantes**.

Se entiende por colegialidad episcopal*** a una propiedad esencial del ministerio de los obispos, que tiene su origen en los Doce y que refleja la variedad y la universalidad del pueblo de Dios bajo una misma cabeza, convirtiéndose en un signo de la apostolicidad y la unicidad de la Iglesia. Esta colegialidad la ejercen los obispos en comunión con el Papa, quién actúa como cabeza (LG 22 b)⁴⁴.

Esta colegialidad se expresa fundamentalmente en dos elementos: en los actos de gobierno sobre la Iglesia universal, y en la unión afectiva y fraterna entre los obispos. Los obispos participan juntos de la responsabilidad del gobierno de la Iglesia universal porque “en cuanto miembros del Colegio episcopal y como legítimos sucesores de los apóstoles, todos deben tener aquella solicitud por la Iglesia universal que la institución y precepto de Cristo exigen”(LG 23 b). Signos de este gobierno común son los Concilios ecuménicos tan frecuentes en la vida de la Iglesia (LG 22 a). Esta colegialidad manifestada en el gobierno es irrealizable si falta una verdadera comunión entre los obispos que se expresa en una unión fraterna y afectiva⁴⁵.

La analogía entre el colegio episcopal y el presbiteral la podemos desarrollar ya que se habla de colegialidad en cuanto que todos participan de un sacramento y de una misión apostólica*. Tanto el episcopado como el presbiterado son grupos estables nacidos de un sacramento, que conforman un cuerpo que tiene una cabeza visible e instrumento de unidad (Papa-obispo) y están llamados a la comunión ministerial⁴⁶. Trataremos de desarrollar estas ideas fuerzas.

** La relación Papa-obispos es diversa a la de obispo-presbíteros. Entre obispos no hay ninguna diferencia de grado en el ministerio, en cambio entre el obispo y los presbíteros, sí encontramos esta diferenciación. Otro elemento sería que en la colegialidad episcopal nos referimos a un elemento de la Iglesia universal, mientras que en la presbiteral nos referimos un elemento constitutivo de la Iglesia particular. No existe un presbiterio universal, sino que siempre nos referimos a un presbiterio inserto en una diócesis determinada. Ver: SÁNCHEZ CHAMOSO, Op. Cit., p.22-23. A propósito, Correcco aclara: “La estructura sinodal de la Iglesia particular, fundada en la participación de los presbíteros en la plenitud del *ordo episcopalis* y en la *communio hierarchica* con el obispo, cabeza del presbiterio, es, por consiguiente, sólo análoga a la del colegio episcopal, donde todos los obispos poseen por derecho propio el ministerio eclesial sacramental y jurisdiccional y no como participación o derivación del ministerio primacial del Papa. Por eso, la sinodalidad del presbiterio no se funda en la autonomía sacramental y jurisdiccional de cada presbítero, sino en la participación de todos en la plenitud del ministerio episcopal. Por tanto, su lugar teológico no es la Iglesia universal, sino la particular”. CORECCO, Eugenio. Sinodalidad. En: BARBAGLIO, George y DIANICH, Severino. Nuevo Diccionario de Teología. Madrid: Cristiandad, 1982. v.2, p.1668-166.

*** Se puede investigar este tema en: CONGAR, Yves et al. El Episcopado y la Iglesia Universal. Barcelona: Estela, 1966. LÓPEZ ORTIZ, José y BLAZQUEZ, Joaquín. El Colegio Episcopal. Madrid: Junta de Ciencias Sagradas, 1964. RATZINGER, Op. Cit., p.371-777. Sobre la colegialidad en los Papas del siglo V, la liturgia romana y Santo Tomás consultar: LECUYER, José. Colegialidad Episcopal. Buenos Aires: Guadalupe, 1966.

⁴⁴ LÖSER, Werner. Colegialidad. En: BEINERT, Wolfgang. Diccionario de Teología Dogmática. Barcelona: Herder, 1990. p.117-118. También: SEMERARO, Marcello. Colegio Episcopal. En: PACOMIO, Luciano y MANCUSO, Vito. Diccionario Teológico Enciclopédico. Estella: Verbo Divino, 1996. p.152-153.

⁴⁵ BANDERA, Armando. Presbiterado, Colegialidad e Iglesia Universal. En: Ciencia Tomista. Salamanca. No.365 (sept.-dic. 1984); p.480-481.

* Por esta participación común, la colegialidad, no resulta de una simple necesidad funcional exigida por el quehacer pastoral. “Es anterior: vivencia y práctica del misterio a modo de ‘in solidum’; como si se diera cierta ‘perikoresis’ entre los ministros, de modo que en la acción de uno estuvieran presentes realmente (y a gusto) todos los colegas”. TRUJILLO, El Presbítero en el Presbiterio, Op. Cit., p.339.

⁴⁶ SÁNCHEZ CHAMOSO, Op. Cit., p.28.

Por el sacramento, los obispos, son incorporados al colegio episcopal (LG 22 a; ChD 4 a). De esta manera todos los obispos participan de la misma preocupación por el pueblo de Dios disperso por el mundo. Pero no se desarrolla este ministerio de manera aislada, sino en cuanto cuerpo, dicho de otra manera se es co-obispo junto a los demás^{**}. “En efecto, por su consagración episcopal se le recibe al nuevo elegido en el cuerpo episcopal, se le introduce en él, a él queda agregado e incorporado... con vistas a la misión universal de evangelización confiada por nuestro Señor a los apóstoles”⁴⁷.

De la misma manera se entiende la colegialidad presbiteral como una realidad unitaria. Nadie es presbítero en solitario, como un poder que se posee de manera individual por el cual el ordenado está facultado para predicar o presidir los sacramentos (PO 8 a). Se comprende el ministerio en un sentido corporativo⁴⁸. Expresión de esta corporatividad ministerial es el presbiterio. El presbítero es co-presbítero (1Pe 5,1) al lado de los que comparten el mismo ministerio y junto al obispo. Esta realidad ministerial unitaria no se entiende en oposición con el ministerio episcopal. Los presbíteros forman un colegio cuya cabeza es el obispo (ChD 28 a). De tal forma que no puede existir la cabeza sin el cuerpo y viceversa⁴⁹.

En lo que se refiere a la misión apostólica los obispos la reciben en cuanto son sucesores de los apóstoles (LG 20 a). Los presbíteros en la medida que permanecen en comunión con su obispo participan también de la tarea apostólica. El obispo “es quien inserta a su Iglesia particular y a su presbiterio en la responsabilidad universal de todas las Iglesias y presbiterios de cara a la misión apostólica”⁵⁰. El obispo, junto a los demás obispos y al Papa, es el responsable de la tarea universal. El presbítero, con el cuerpo presbiteral, es el encargado de esta misión en el plano diocesano en comunión con su obispo⁵¹. Por esta razón el lugar teológico de la colegialidad o sinodalidad presbiteral es la Iglesia local, no la universal⁵².

** “El ministerio no reparte cuotas de poder, vincula a alguien con alguien que lo posee; el sacramento es co-sacramento”. TRUJILLO, El Presbítero en el Presbiterio, Op. Cit., p.339.

⁴⁷ GUERRY, Emile. Episcopado y Sacerdocio. Salamanca: Sígueme, 1965. p.31.

⁴⁸ FRANSEN, Piet. Sacerdocio. En: FRIES, Heinrich. Conceptos Fundamentales de la Teología. Madrid: Cristiandad, 1979. v.2, p.599.

⁴⁹ ESQUERDA BIFET, Juan. Signos del Buen Pastor. México: CELAM, 1993. p.209.

⁵⁰ SÁNCHEZ CHAMOSO, Op. Cit., p.20.

⁵¹ Ibid., p.29.

* Nos parece novedosa la concepción de un presbiterado universal de Bandera. Según el autor así como el colegio episcopal tiene una responsabilidad pastoral sobre la Iglesia universal, del mismo modo el presbítero en cuanto se relaciona directamente con la tarea del colegio episcopal, posee una tarea universal. El alcance del presbiterado es universal, asevera, porque “se funda en la naturaleza misma del presbiterado y del episcopado, es decir, del ministerio instituido por Cristo para la edificación de la Iglesia y para salvación del mundo” (p.477). Sostiene esta teoría a partir de los mismos textos del Concilio Vaticano II y del ritual de ordenación. Afirma también que el Concilio rescata la realidad teológica de la Iglesia particular, pero aclara que en la actualidad la acentuación es exagerada, llegando a veces a una pérdida del sentido de comunión universal, del compromiso misionero, reduciendo incluso el ministerio de los presbíteros a la Iglesia diocesana. Define al presbiterio universal como “un órgano ministerial puesto al servicio del colegio de los obispos para ‘apacantar la familia de Dios de tal modo que sea cumplido por todos el mandato nuevo de la caridad [cfr. LG 32 d]’...” (p. 473). No ve mayor inconveniente en conciliar el presbiterio universal con el universal colegio de obispos, pero esta vinculación ha de hacerse siempre en comunión con el propio obispo. BANDERA, Op. Cit., p.466-482. Como pensamiento contrario citamos a Esquerda Bifet, para quien no existe un presbiterio universal, sino siempre en referencia una Iglesia particular y en estrecha vinculación con el obispo. Además afirma que: “La pertenencia a la Iglesia local no es un empobrecimiento del carácter católico del sacerdocio, con tal que se salve al mismo tiempo la estabilidad de servicio y de disponibilidad efectiva universal”. ESQUERDA BIFET, Juan. Teología de la Espiritualidad Sacerdotal. Madrid: BAC, 1991. p.137.

⁵² SÁNCHEZ CHAMOSO, Op. Cit., p.23.

De esta manera podemos concluir que análogamente como se da la comunión y la fraternidad entre los miembros del colegio episcopal, al ser partícipes de un mismo sacramento y de una misma misión, se puede presentar a la comunión-fraternidad presbiteral como elemento esencial del sacramento y de la tarea presbiteral.

Naturaleza sacramental de la fraternidad presbiteral.

1.3.1 Cambio de perspectiva en la concepción de los ministerios. Sin duda el Concilio Vaticano II llevó a un replanteo ministerial*, incluso en la recuperación de elementos como la colegialidad, el ser y la misión del presbítero, y su relación con el pueblo sacerdotal. A tal punto que se vuelve referencia obligada para toda reflexión sobre el presbiterado. Trataremos de esbozar qué cosas cambiaron de perspectiva.

En primer lugar lo que concierne al fundamento del sacramento del orden. Desde la edad Media se definió al presbítero en su relación con la eucaristía. Esta visión del presbiterado fue sostenida por pensadores como Santo Tomás de Aquino⁵³. El Concilio de Trento formuló esta doctrina en sus cánones⁵⁴. A partir de esta perspectiva se desarrolla toda la enseñanza magisterial en la época anterior al Vaticano II**. De esta manera el momento institucional del sacramento del orden se identificó con la última cena. El peligro de esta visión es limitar el ministerio a la celebración de la eucaristía, reducir el presbiterado al sacerdocio cultural. Sin duda es un elemento vital, pero se deja de lado todo el quehacer evangelizador.

El Concilio Vaticano II recuperó la misión como fundamento del sacramento del orden al colocar la figura del presbítero en dependencia directa con el ministerio de los apóstoles, quienes continúan la misión de Jesucristo (LG 28 a). La LG 20: “reconoce la misión constitutiva otorgada por Cristo a los Apóstoles, junto con la necesidad de que tal misión perdurase hasta el final de los tiempos, como el fundamento del sacramento del orden y por tanto de la sucesión apostólica”⁵⁵. Los documentos conciliares remiten al envío de Cristo sacerdote desde el seno del Padre y la misión encomendada a los Doce para ubicar en un campo más amplio el ministerio presbiteral.

A pesar de esto, se nota en el Decreto sobre el ministerio de los Presbíteros, la presencia de las dos líneas de pensamiento. Una más tradicional, inspirada en la corriente de la edad Media y de Trento, que veía en el presbítero a una persona consagrada por el orden, que infunde carácter, y lo capacita para actuar en nombre de Cristo y presidir los sacramentos, en especial la eucaristía (PO 2 b, c; 5 c; 12 a; 13 c; etc.). La otra corriente es más pastoral, con una concepción del presbítero como continuador de

* Testimonio de esto son los sucesivos cambios en el título del decreto que versaría sobre los presbíteros. Pasó de *De Sacerdotibus* (Sobre los Sacerdotes); a *De vita et ministerio sacerdotali* (Sobre la vida y ministerio sacerdotal) para culminar en *De presbiterorum ministerio et vita* (Sobre el ministerio y la vida de los presbíteros).

⁵³ Del sacramento del Orden. Cap. 64. En: TOMÁS DE AQUINO, Santo. Suma contra los Gentiles. Madrid: BAC, 1953. v.2, p. 871-874.

⁵⁴ DZ 1740; 1764; 1771.

** Podemos citar a Pío XI en su encíclica *Ad catholici sacerdotii* n. 17-21; Pío XII *Menti nostrae* n. 26; Juan XXIII en *Sacerdotii nostri primordia* n. 50. Estos textos se los encuentra en: ESQUERDA BIFET, El Sacerdocio hoy, Op. Cit., p. 50-53; 108; 167-168. Todas estas encíclicas colocan a la eucaristía como la principal actividad del sacerdote. Esta visión del ministerio sigue presente en la reflexión actual. Podemos citar al CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. Buenos Aires: Asociación de Editores del Catecismo, 1992. n.1566. En adelante esta obra será citada como Catic.

⁵⁵ ARNAU, Ramón. Orden y Ministerio. Madrid: BAC, 1995. p.162.

la misión de Cristo y de los apóstoles en la Iglesia, como servidor de la comunidad, que reúne a la familia de Dios en los sacramentos y en la predicación de la palabra (PO 2 d; 4 a; 6 a; etc.)⁵⁶.

Estas dos perspectivas del presbiterado expuestas en Trento y en Vaticano II son reconciliables plenamente. En este sentido el Vaticano II afirma que toda la obra evangelizadora culmina en la celebración de la eucaristía, tiende a ella como a su fuente y a su fin (SC 10; PO 5 d)⁵⁷.

Otro gran aporte del Vaticano II fue la revalorización del sacerdocio bautismal (LG 10-11; PO 2 a). La eclesiología del Concilio partió de la común dignidad de todos los bautizados como miembros de un único pueblo (LG 9). De esta manera los ministerios dentro de ella no se entienden como dignidad y honor, sino como servicios orientados a la edificación de la comunidad eclesial. Ante esta presentación podríamos preguntarnos: ¿es necesario un ministerio en el seno de una Iglesia que se reconoce toda ella ministerial y sacerdotal?. La teología protestante no pudo superar este escollo, por eso coloca a los ministros como simples delgados de la comunidad para realizar determinadas funciones*.

La Iglesia es pueblo sacerdotal (1Pe 2, 9-10), es decir tiene acceso a Dios Padre por Cristo en el Espíritu Santo. Los creyentes pueden ofrecerse a sí mismos como ofrenda a Dios y han de dar testimonio de Cristo (LG 10 a). Todos los bautizados participan del triple ministerio de Cristo como profeta, sacerdote y rey. El ministerio ordenado se ubica, dentro de este pueblo sacerdotal, como un carisma especial del Espíritu por el cual Cristo cabeza y pastor se hace presente en la comunidad eclesial para guiarla, enseñarla y santificarla⁵⁸. El ministro no sustituye a Cristo, sino que lo hace presente como sacramento particular. Por lo tanto la presencia y la actuación de los ministros es

⁵⁶ MOUNIER, Michel y TORDI, Bernard. Sacerdote... ni más ni menos. Bilbao: Mensajero, 1997. p.127-129

⁵⁷ ARNAU, Op. Cit., p.178.

* Este problema llevó a Lutero a absolutizar la idea del sacerdocio de los cristianos: “ Y, por encima de lo anterior, somos sacerdotes. Es más importante que ser reyes, porque el sacerdocio nos confiere la dignidad de presentarnos ante Dios y de rogar por los demás. El presenciarse delante de Dios y el rogar son funciones exclusivas del sacerdocio. Cristo nos ha conseguido, por tanto, la posibilidad de comunicarnos y de rezar unos por los otros de forma espiritual, al igual que un sacerdote lo hace visiblemente por el pueblo”. La libertad del cristiano n. 16. p. 162. El sacerdocio cristiano es un invento, como tal se puede hablar sólo de ministerios: “La iglesia de Cristo no conoce este sacramento; es un invento de la iglesia del Papa. No sólo está desprovisto de la más mínima promesa de gracia; es que en todo el nuevo testamento ni mención suya se halla. Resulta ridículo afirmar que es un sacramento divino lo que nunca se puede demostrar que haya sido instituido por Dios”. La cautividad babilónica de la iglesia. p. 142. “ Si se les pudiese obligar a reconocer que todos los bautizados somos sacerdotes en igual grado que ellos, como en realidad lo somos, y que su ministerio les ha sido encomendado sólo por consentimiento nuestro, inmediatamente se darían cuenta de que no gozan de ningún dominio jurídico sobre nosotros, a no ser el que espontáneamente les queremos otorgar. Este es el sentido de lo que se dice en la primera carta de Pedro (cap.2): ‘Sois una estirpe elegida, sacerdocio real, reino sacerdotal’. Por consiguiente, todos los que somos cristianos somos también sacerdotes. Los que se llaman sacerdotes son servidores elegidos de entre nosotros para que en todo actúen en nombre nuestro. El sacerdocio, además, no es más que un ministerio, como se dice la segunda carta a los Corintios (cap. 4): ‘Que los hombres nos vean como ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios’ ”. La cautividad babilónica de la iglesia. p.146. El ministerio, que se ejerce como delegación de la comunidad, estaría vinculado directamente con la predicación no con la celebración de los sacramentos: “Ahora bien, aunque todos seamos igualmente sacerdotes, no todos podemos servir, dispensar y predicar”. La libertad del cristiano n. 16. p. 163. “De lo cual se deduce que no puede ser sacerdote el que no cumpla el ministerio de predicar la palabra para el cual ha sido designado por la iglesia, y que el sacramento de orden equivale al rito por el que se elige al predicador en la iglesia”. La cautividad babilónica de la iglesia. p.146. Estas obras están compiladas en: EGIDO, Teófanos. Lutero, Obras. Salamanca: Sígueme, 1977.

⁵⁸ RODRÍGUEZ, Pedro. Relaciones ministerio-comunidad. Contribución a su fundamentación teológica. En: FERNÁNDEZ RAMOS, Felipe et al. Teología del sacerdocio. Sacerdocio ministerial y laical. Burgos: Aldecoa, 1970. v.2, p.239.

necesaria en el seno de la Iglesia para que todos los bautizados puedan ser signos y ofrenda al Padre. El mismo Vaticano II aclara que entre el sacerdocio bautismal y el ministerial existe una diferencia esencial y no sólo de grados (LG 10 b). Ambos se ordenan el uno al otro, a tal punto que el ministerio ordenado está al servicio del pueblo sacerdotal (LG 10 b).

Después de esta presentación de los cambios de perspectiva en la concepción del ministerio ordenado podemos introducirnos en el sacramento y en la misión como elementos que nos permiten entender la naturaleza de la fraternidad presbiteral.

1.3.2 La sacramentalidad y la misión como fundamentos. El Concilio expone muchas veces el trato fraternal entre los presbíteros que constituyen una familia (ChD 28 b), están unidos por vínculos de caridad apostólica (PO 8 a), deben recibirse como auténticos hermanos (PO 8 b) y ayudarse mutuamente (PO 8 c). La primera pregunta a responder sería sí: ¿la fraternidad presbiteral o la realidad del presbiterio encuentra su fundamento en lo jurídico o en lo sacramental?. Si destacamos la naturaleza jurídica, caemos en una visión del presbiterado como un sacramento que desciende sobre una persona en particular y le transfiere poderes especiales, pero la vinculación con los demás ministros sería sólo externa. Los presbíteros estarían vinculados entre sí por el derecho, las asociaciones sacerdotales, las zonas pastorales, las afinidades comunes, es decir quedaría a libre elección. Es más, la comunión sería buscada como elemento de coordinación pastoral, más que una exigencia del mismo sacramento⁵⁹.

Ahora bien, si la necesidad de crear fraternidad parte del mismo sacramento del orden, la visión cambia. Lo que uniría a los presbíteros sería el mismo sacramento recibido y afectaría el ser y la misión de los ministros, superando toda motivación externa al sacramento. El presbiterio y la fraternidad como realidades no serían posteriores al presbítero, sino que son simultáneos al presbítero. Al ser ordenado el presbítero es acogido en una comunidad ministerial y enviado en su nombre⁶⁰.

Según los textos conciliares del Vaticano II, la fraternidad presbiteral encuentra su motivación en el sacramento del orden y la común misión de los presbíteros. Rescataremos algunos de los textos: “En virtud de la común ordenación sagrada y de la común misión, los presbíteros se unen entre sí en íntima fraternidad...” (LG 28 c); “Los presbíteros, constituidos por la ordenación en el orden del presbiterado, están unidos todos entre sí por la íntima fraternidad sacramental, y forman un presbiterio especial...” (PO 8 a). En esta misma línea reflexiona Juan Pablo II: “El presbiterio en su verdad plena es un *mysterium*: es una realidad sobrenatural porque tiene su raíz en el sacramento del Orden. Es su fuente, su origen; es el ‘lugar’ de su nacimiento y de su crecimiento” (PDV 74 e). En otro lugar del mismo documento agrega “La fisonomía del presbiterio es, por tanto, la de una *verdadera familia*, cuyos vínculos no provienen de carne y sangre, sino de la gracia del Orden” (PDV 74 g). Además añade: “Cada sacerdote... está unido a los demás miembros de este presbiterio, gracias al sacramento del Orden, con vínculos particulares de caridad apostólica, de misterio y de fraternidad” (PDV 17 c).

Algunos autores reconocen tres fundamentos para la fraternidad presbiteral siguiendo la exposición conciliar. En primer lugar estaría un “fundamento remoto” es decir la vocación al ministerio, como segunda instancia el “fundamento ontológico” referido a la ordenación o aspecto sacramental, y por

⁵⁹ TRUJILLO, La comunión de la Iglesia y el presbítero, Op. Cit., p.189.

⁶⁰ Ibid., p.190-192.

último un “fundamento teológico” que implica la común misión apostólica. Los tres fundamentos son parte integrante de un único proceso⁶¹. En nuestro trabajo nos detendremos en lo que concierne al sacramento del orden y a la misión común.

El sacramento del orden^{*}, posee una particularidad especial respecto a los otros seis, ya que se reciben tres ministerios distintos (episcopal, presbiteral y diaconal) en la celebración de un mismo sacramento^{*}. Con respecto a esto se afirma que “Así el ministerio eclesiástico de divina institución es ejercitado en diversas categorías por aquellos que ya desde antiguo se llamaron obispos, presbíteros, diáconos” (LG 28 a). El Vaticano II fundamenta al ministerio episcopal en la misión conferida por Cristo a los apóstoles (LG 19; 20 a.b; 28 a; ChD 2 b; AG 5 a). Los obispos reciben la plenitud del sacramento del orden (LG 21 b) y son responsables de la misión universal junto al Papa y al colegio episcopal (LG 22). Los presbíteros “en virtud del sacramento del Orden, han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento... participando, en el grado propio de su ministerio, del oficio de Cristo” (LG 28). Ejercen su ministerio como colaboradores del obispo (LG 28 b). Tanto el obispo como el presbítero participan del mismo ministerio sacerdotal de Cristo. Los diáconos^{**} por su parte “reciben la imposición de manos, no en orden al sacerdocio sino en orden del ministerio. Así, conformados con la gracia sacramental, en comunión con el obispo y su presbiterio, sirven al pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad” (LG 29 a).

En cuanto a la participación de un mismo sacramento los presbíteros junto a los diáconos y al obispo “son portadores de unos carismas recibidos en el sacramento del Orden, para servir a toda la comunidad eclesial, formando ellos mismos un signo de comunión como principio de unidad, a modo de colegialidad ministerial (análoga) y como garantía de estar enraizados en la tradición apostólica”⁶². Gracias al sacramento los presbíteros participan de este carisma que los pone al servicio de una Iglesia particular y los hace parte de un presbiterio, cuya cabeza visible es el obispo. El presbiterio, llamado a vivir en fraternidad a ejemplo de la fraternidad apostólica en torno a Jesús, es una comunidad especial donde todos participan del sacerdocio ministerial de Cristo.

⁶¹ BERTOLA, Op. Cit., p.34.

^{*} Schillebeeckx no es partidario de utilizar el termino orden ya que “En el imperio romano, *ordenatio* indicaba el ingreso en un ‘ordo’ determinado; era el término clásico para el nombramiento de los funcionarios imperiales y de un modo especial del rey o del mismo emperador.... implicaba, además ... la referencia a determinadas *clases* o estados *sociales*. Los senadores constituían el ‘máximo orden’ en que podía ser incorporada (*inordenari* u *ordinari*) una persona.... Esta terminología, unida a los reflejos contribuyó también a diferenciar entre el clero y el pueblo (= laicos)”. SCHILLEBEECKX, Op. Cit., p.78-79. Tanto Tertuliano y Cipriano son los primeros en utilizar este término. Para Cipriano, quien sistematizó este concepto, implicaba la incorporación canónica de un bautizado al colegio de los ministros. Ibid., p.79.

^{*} A propósito Rahner afirma que la división del único sacramento del orden en tres grados ha sido introducida por la Iglesia y no por Cristo. Ya que la potestad ministerial en sí misma es una. Ampliar en: RAHNER, Karl. La Iglesia y los Sacramentos. Barcelona: Herder, 1967. p. 67.77-78. Se puede ampliar sobre la unidad de sacramento y la diversidad de ministerios en: ARNAU, Op. Cit., p.185-205.

^{**} La revalorización del diaconado permanente y su reestablecimiento “en adelante... como grado propio y permanente en la jerarquía”. (LG 29 b), es un fruto del Concilio. Para profundizar en la teología del diaconado consultar: KERKVOORDE, Agustín. Elementos para una Teología del Diaconado. En: BARAÚNA, Op. Cit., p. 917-958; ARNAU, Op. Cit., p.267-285; GOEDERT, Valter. El Diaconado Permanente. Perspectivas Teológico-Pastorales. Bogotá: CELAM, 1998; CELAM-DEVYM. Diaconado Permanente y Tercer Milenio. Bogotá: CELAM, 1996; ALTANA, Alberto et al. El Diaconado Permanente en la Iglesia Estudios y Documentos. Salamanca: Sígueme, 1977.

⁶² ESQUERDA BIFET, Signos del Buen Pastor, Op. Cit., p.201.

Con respecto a la misión, el Vaticano II presenta dos depositarios del encargo de Cristo. En primer lugar lo es la Iglesia en su totalidad (LG 17) y en segundo orden los ministros ordenados como continuadores del mandato dado por Cristo a sus apóstoles (LG 19). Esta doble presentación de la misión de Cristo no se contraponen. Dentro de la Iglesia toda ella misionera, el ministerio ordenado, actúa mediante un carisma especial con carácter vicarial la representación de Cristo⁶³. La misión de los presbíteros es la representación de Cristo cabeza y pastor en el seno de la comunidad eclesial. Este ministerio lo realiza en una triple dimensión: en el anuncio de la palabra (PO 4), en la celebración de los sacramentos (PO 5) y en la presidencia del pueblo llamado a construirse en verdadera comunidad (PO 6).

La fraternidad nace de la misión compartida por todos los presbíteros “porque aunque se entreguen a diversas funciones, desempeñan con todo un solo ministerio sacerdotal para los hombres... Todos tienden a un mismo fin: a la edificación del Cuerpo de Cristo” (PO 8 a). La misión la ejercen en una Iglesia particular en estrecho vínculo con el obispo ya que “estando incardinados a dedicados a una iglesia particular, se consagran totalmente al servicio de la misma, para apacentar una porción del rebaño del Señor; por lo cual constituyen un presbiterio y una familia” (ChD 28 a). La misión compartida crea profundos vínculos de solidaridad y colaboración entre los presbíteros, ya que la obra, los fines y los intereses son comunes⁶⁴.

La misión apostólica que reciben los presbíteros los impulsa a continuar con la misión de Jesús de crear una verdadera fraternidad. Los presbíteros “reúnen a la familia de Dios como una comunidad de hermanos, animada y dirigida hacia la unidad y por Cristo en el Espíritu, la conducen hasta el Padre” (LG 28 a). En otro documento se añade: “reúnen en nombre del obispo la familia de Dios, con una fraternidad alentada unánimemente, y la conducen a Dios Padre por medio de Cristo en el Espíritu” (PO 6 a). La misión de crear en la Iglesia comunidades fraternas obliga a los presbíteros a realizarlas en primer lugar con sus hermanos en el ministerio. De esta manera la fraternidad se desprende como una exigencia de la misión compartida.

1.3.3 La “íntima fraternidad sacramental” en el Concilio Vaticano II. Al sustantivo “fraternidad” se le agrega el calificativo “sacramental”*. Podríamos preguntarnos a que se refiere el texto de PO 8, al definir a la fraternidad presbiteral como “íntima fraternidad sacramental”⁶⁵. Por un lado hace referencia a lo expuesto anteriormente. La fraternidad deriva como exigencia del mismo sacramento del orden, por el cual quedan los ordenados agregados al presbiterio. Por otra parte hay que remitir este carácter sacramental de la fraternidad presbiteral a la representación de la mediación de Cristo (in persona Christi capitis) y a toda la naturaleza de la Iglesia como sacramento (in nomine Ecclesiae). Trataremos de esbozar algunas líneas a este respecto.

⁶³ RODRÍGUEZ, Op. Cit., p.227-236.

⁶⁴ SÁNCHEZ CHAMOSO, Román. Ministros de la Nueva Alianza. Teología del Sacerdocio Ministerial. Bogotá: CELAM, 1993. p.383.

* “La fraternidad de todos los presbíteros –llámense canónicamente diocesanos o religiosos– es sacramental y, por tanto, de institución divina, porque sólo Jesucristo puede instituir sacramentos... Si el bautismo produce una unidad sacramental, o de institución divina, entre todos los bautizados, otro tanto hay que afirmar, analógicamente, de la fraternidad basada en la ordenación presbiteral. Los presbíteros, en virtud del sacramento recibido, poseen en común y viven en comunión una peculiar forma de ‘sacerdocio que es un don [de Cristo] para la Iglesia’...” BANDERA, Op. Cit., p.472.

⁶⁵ BERTOLA, Op. Cit., p.41.

Por el sacramento del orden recibido, los presbíteros, hacen presente en la comunidad eclesial a Cristo cabeza y pastor. Esta representación no es individual, es grupal o comunitaria. Es todo el colegio el que “se configura como representante del que envía, el Cristo Pastor, y el individuo tanto en cuanto y en la medida en que se inserta e incorpora por el sacramento a dicho grupo”⁶⁶. Por lo tanto es el presbiterio, como signo colectivo, el que hace presente a Jesús sacerdote y continúa su acción salvífica en la Iglesia^{**}. En este sentido podemos afirmar también que la fraternidad y el presbiterio son sacramentos de Cristo.

La característica de todo signo sacramental es su eficacia santificante. El presbiterio como signo sacramental la realiza en una doble dirección. En primer lugar hacia dentro para todos los miembros del colegio presbiteral. Viviendo la caridad pastoral en íntima fraternidad, los presbíteros, alcanzan la santidad por el ejercicio del ministerio. La segunda dirección se concretiza en la tarea evangelizadora. El presbiterio que quiere manifestar la acción salvífica de Dios en la Iglesia debe mostrarse ante el mundo como signo comunitario del Señor. La unidad es el signo del presbiterio ante la Iglesia y el mundo⁶⁷.

En cuanto a su relación en la Iglesia, debemos ubicar la categoría de “fraternidad sacramental” en el contexto amplio de la sacramentalidad de la Iglesia. La Iglesia es sacramento universal de salvación (LG 1; 48 b; AG 5 a) que se desprende del sacramento fontal Jesucristo. El Concilio dió a la categoría de sacramento un significado más amplio que el cultural y litúrgico que reducía los sacramentos a siete^{*}. Recuperó la noción de misterio encerrado en este concepto, como realidad oculta manifestada plenamente en Jesucristo. Con la aplicación de la categoría de sacramento a la Iglesia se pone en evidencia la bipolaridad de su naturaleza. Por una parte es una realidad humana, sensible, histórica y por otra es sobrenatural, invisible y escatológica. Otra consecuencia es que la Iglesia como sacramento no puede considerarse como la portadora única de todo el misterio de Dios, sino como su instrumento y signo⁶⁸. Debido a la misión de ser signo está llamada a manifestarse como germen de fraternidad universal, a reunir a todos los hombres como hermanos y a hacerlos hijos en el Hijo⁶⁹.

Decíamos que Jesucristo es sacramento original de salvación, expresión con la que se pone en evidencia que en su persona se unen dos naturalezas, la humana y la divina. Todo cuanto Jesucristo realiza en calidad de hombre, es acto del Hijo de Dios: traducción y transposición de la actividad divina en el obrar humano. Los actos de Jesús son sacramentales porque generan una fuerza divina de salvación. La Iglesia en su relación a Cristo es sacramento derivado en cuanto es su cuerpo, es decir es

⁶⁶ INSTITUTO VOCACIONAL MAESTRO ÁVILA. Formación para la Fraternidad Presbiteral. En: Seminarios. Madrid. Vol.35, No.114 (oct.- dic. 1989); p.417.

^{**} A propósito Legido presenta el ministerio de los presbíteros en continuación de la misión de la pequeña fraternidad apostólica de los doce: “Pero en esta Iglesia, configurada como fraternidad, el carisma de los Doce es la representación del Señor como cabeza de la Iglesia y del mundo, es decir, la re-presentación del Primogénito de los hermanos y de la creación. Por manos de los Doce el mismo Señor reúne e incorpora a los hermanos para enviarlos al mundo en su misma misión hasta la consumación del reino del Padre”. LEGIDO, Martín. Simposio, citado por INSTITUTO VOCACIONAL MAESTRO DE ÁVILA, Op. Cit., p.418.

⁶⁷ GIUDICE, Giuseppe Lo. Animiamo il Presbiterio!. Roma: Unión Apostólica del Clero, 1978. p.15-17.

^{*} Al respecto se afirma que “La concepción de la Iglesia como sacramento de salvación, sobre todo en la formulación que entiende y designa a la Iglesia como sacramento original, radical o fundamental, constituye un logro reciente y una valoración de la precedente labor dogmático-sistemática de la eclesiología”. SCHULTE, Raphael. Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical. En: FEINER, Op. Cit., v.4-2, p.53-54.

⁶⁸ DIANICH, Severino. Eclesiología. En: PACOMIO, Diccionario Teológico Interdisciplinar, Op. Cit., v.2, p.308.

⁶⁹ INSTITUTO VOCACIONAL MAESTRO DE ÁVILA, Op. Cit., p.418.

sacramento en Cristo y gracias a Él. Por lo tanto Jesucristo es sacramento único y la Iglesia sacramento radical por estar unido a su cabeza⁷⁰.

El presbiterio, y por ende la fraternidad que reina en él, puede en analogía, contemplarse como sacramento de Cristo cabeza y pastor, que se hace presente en esta comunidad apostólica como signo colectivo. Como también una prolongación de la sacramentalidad de la Iglesia en cuanto que en el signo exterior (comunión-fraternidad), se refleja una unión más honda (sacramento del orden). En este sentido podemos afirmar que la fraternidad presbiteral no es sólo sacramental por derivar del orden, sino además porque es testimonio de la sacramentalidad de Jesucristo en sus pastores como también de la Iglesia.

1.3.4 Diferenciación de la fraternidad en la vida religiosa y en la ministerial. Históricamente se ha delegado la vivencia de los consejos evangélicos y la vida comunitaria a la vida religiosa. Pero podríamos preguntarnos si esto es lícito luego de toda la exposición hecha sobre la fraternidad presbiteral, ya que la fraternidad se desprende como elemento esencial para la vida del presbítero y de todo cristiano. Trataremos de diferenciar en qué consiste para cada estilo de vida el llamado a vivir en comunidad.

La fraternidad tanto del presbítero como del religioso brota del modelo trinitario* (PDV 12 a; VC 41; VFC 8), a imitación de los apóstoles y de las primeras comunidades cristianas (PDV 16 c; g; VC 45; VFC 2), y de la Iglesia como comunión (PDV 12 d; VC 46; VFC 9-10). Por lo tanto deben mostrar al mundo un signo claro de la naturaleza comunal de la Trinidad y de la Iglesia, y de su llamado a congregar a todos los hombres en una misma familia.

La diferenciación la encontramos en el hecho de que la fraternidad se desprende para el presbítero del sacramento del orden y está orientada a la común misión. En la vida religiosa la fraternidad es un signo profético- escatológico del llamado de todos los bautizados a vivir como verdaderos hermanos. Dentro de la vida religiosa, este elemento esencial del cristiano, no requiere de ninguna sacramentalidad especial y se encuentra plasmado en los carismas fundacionales y en los estatutos. La vida comunitaria del religioso posee “estatutos especiales en los que, además, se inserta armónicamente el voto de obediencia y la característica peculiar trazada por el carisma fundacional”⁷¹.

La fraternidad religiosa ha tenido a lo largo de la historia de la Iglesia numerosas formas que van desde el monaquismo, la vida de las órdenes y congregaciones religiosas, hasta los más recientes institutos religiosos. En todas estas expresiones se evidencia la búsqueda de verdadera perfección evangélica. La fraternidad religiosa se convierte en un elemento evangelizador que se evidencia en el testimonio de una vida compartida a ejemplo de los discípulos de Jesús. En la cual prima la persona sobre el tener, el compartir sobre el egoísmo⁷². El Concilio insta a renovar estos esfuerzos por ofrecer al mundo el testimonio de una vida fraterna (PC 15).

⁷⁰ SCHULTE, Op. Cit., p.59.

* Con la sigla VC citamos la obra: JUAN PABLO II. Exhortación Apostólica Postsinodal Vita Consecrata. Bogotá: Paulinas, 1996. Con VFC el documento de la: CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. La Vida Fraterna en Comunidad. Bogotá: Paulinas, 2001.

⁷¹ ESQUERDA BIFET, Juan. La “Apóstolica Vivendi Forma” en la Vida Consagrada y Sacerdotal. En: Revista de Espiritualidad. Madrid. No.219-220 (may. - ago. 1996); p.333.

⁷² MACCISE, Op. Cit., p.754-756.

1.3.5 Maneras de vivir la fraternidad presbiteral según el Vaticano II. El Concilio no pretendió dar un programa acabado de tareas a desarrollar para el fortalecimiento de la fraternidad presbiteral. Su intención fue propiciar todo tipo de ayuda efectiva, no como remedio para la soledad o el asilamiento, sino como consecuencia práctica de la colegialidad ministerial y de la ordenación común⁷³. En PO 8 se invita a los presbíteros a:

- Superar los problemas generacionales (PO 8 b). Los mayores deben recibir en el presbiterio a los que se agregan a este colegio, motivándolos y tomando en cuenta sus iniciativas. Los jóvenes, por su parte, tienen que respetar la edad y la experiencia pastoral acuñada a lo largo del ejercicio ministerial por los presbíteros mayores.
- La hospitalidad entre presbíteros, al igual que la beneficencia, la asistencia mutua y la preocupación por los hermanos (PO 8 c).
- Encuentros periódicos (PO 8 c) para el descanso, el restablecimiento de las fuerzas y para alegrarse en la común vocación.
- Cierta manera de vida común (PO 8 c) es necesaria para el cultivo de la vida espiritual e intelectual. El Concilio no obliga al estilo de vida común propio de los religiosos*. Al exhortar a una cierta vida en común la deja supeditada a las necesidades personales y pastorales⁷⁴. Esta vida común va desde la habitación en una misma casa, mesa común, o al menos reuniones frecuentes.
- Las asociaciones (PO 8 c) sacerdotales debidamente aprobadas contribuyen también a una experiencia fraterna entre los presbíteros.
- Ayuda a quienes se encuentran en alguna dificultad (PO 8 d). Invita a los presbíteros a actuar como verdaderos hermanos y amigos ante quienes se hallan en problemas o fallaron en algo.

A estos elementos hay que agregar la exhortación a una mayor colaboración ministerial ya que se comparte una misma tarea apostólica (PO 8 a). Esta cooperación implica desde una equitativa distribución del clero y preocupación por todas las Iglesias (PO 10 a), una mayor cooperación entre los presbíteros diocesanos y religiosos (PO 8 a) y un sentir de cuerpo cualquier sea la obra pastoral que estén realizando los presbíteros (PO 8 a).

⁷³ GIBLET, Op. Cit., p.912.

* “La vida común de los presbíteros es diferente de la de los religiosos, porque la motivación es diferente: la de los religiosos es ‘ex fervore Spiritus’, la de los presbíteros es ‘ex sacramento ordinis’; la finalidad es diferente: la vida común de los religiosos quiere ser signo de la Jerusalén celestial, en tanto que la de los presbíteros quiere ser signo del colegio apostólico... Por estar en el siglo (por ser ‘secular’) la comunidad presbiteral debería ser poco estructurada, saber vivir en lo provisional, ajena a aquel principio ‘observa la regla y la regla te salva’, tratando de ser lugar para presbíteros adultos en la fe, a fin de dar testimonio en la comunidad cristiana”. BONICELLI, Silvio. Vocación a la comunidad presbiteral. En: Pastores. Buenos Aires. No.10 (dic. 1997); p.10.

⁷⁴ NICOLAU, Miguel; DEZZA, Paolo y MOLINARI, Paolo. Sacerdotes y Religiosos según el Vaticano II. Madrid: Razón y Fe, 1968. p.85.

Vamos a detenernos en la invitación a los presbíteros de llevar una cierta vida comunitaria, para analizarla con más detenimiento. La vida comunitaria se presenta aquí como una concretización de la fraternidad presbiteral⁷⁵. Tiene como fundamento la común ordenación y caridad pastoral que los lleva a vivir en la unidad del presbiterio. La finalidad es la ayuda en los distintos órdenes pastorales, personales, económicos, etc. Los condicionamientos que obstaculizan vida común son factores de tipo psicológicos, espirituales, culturales, etc. Las posibilidades para desarrollarla son amplísimas, van desde un primer nivel con encuentros periódicos, un segundo que implica la cohabitación o vivienda común, pertenencia a una asociación sacerdotal, o a un grupo de trabajo apostólico, hasta llegar al tercer grado que es la vida común⁷⁶.

Esta vida común para los presbíteros se encuentra respaldada por el Derecho Canónico vigente en la Iglesia, “Se recomienda vivamente a los clérigos la práctica de una cierta vida en común que, en lo posible, se conservará allí donde esté en vigor” (CIC 280). El Código en la misma línea que PO no desarrolla en qué consiste esta cierta vida en común*.

1.3.6 La fraternidad presbiteral como signo eficaz de evangelización. El documento de Puebla, al presentar al ministerio jerárquico como el principal responsable de la acción evangelizadora de la Iglesia, afirma que “en virtud de la fraternidad sacramental, la plena unidad entre los Ministros de la Comunidad es ya un hecho evangelizador... Desde aquí deriva la misma unidad pastoral” (DP 663). La fraternidad presbiteral se convierte en signo evangelizador en el momento en que el presbiterio se experimenta como factor de unidad y comunión*.

Este texto nos permite reflexionar sobre la importancia de la unidad y de la fraternidad del presbiterio desde la óptica de la evangelización. Pablo VI en su exhortación *Evangelii Nuntiandi*⁷⁷ cuando presenta el espíritu de la evangelización (EN 74-80) pone como necesidad el anuncio de testigos auténticos (EN 76), que busquen la unidad (EN 77) y sean servidores de la verdad (EN 78). El testimonio del evangelizador es importante para hacer creíble el mensaje evangélico. Dentro de este testimonio subraya la necesidad de una búsqueda y vivencia de la unidad: “ la fuerza de la evangelización quedará muy debilitada si los que anuncian el Evangelio están divididos entre sí por tantas clases de rupturas” (EN 77 a).

⁷⁵ ESQUERDA BIFET, *Signos del Buen Pastor*, Op. Cit., p.210.

⁷⁶ *Ibid.*, p.211. También: INSTITUTO VOCACIONAL MAESTRO DE ÁVILA, Op. Cit., p.425-426.

* Con respecto a lo expuesto en este número del Código la nota explicativa aclara que: “la vida común del clero secular no debe confundirse con la vida comunitaria de los religiosos. En el caso del clero secular, no presenta un carácter jurídico ni implica la comunidad de bienes. Ello no quiere decir que los sacerdotes no vivan en común y no compartan sus bienes u otros derechos. Pero eso no cambiaría la situación jurídica de cada uno de ellos”. BENLLOCH POVEDA, Antonio. *Código de Derecho Canónico*. Valencia: Edicep, 1993. p.154. Esta obra será citada como CIC.

* Juan Pablo II da una importancia singular a la unidad entre los presbíteros como signo evangelizador: “La unidad [fraternidad] dentro del presbiterio no es cosa que carezca de importancia para vuestra vida y servicio sacerdotales. Al contrario, se trata de una parte integrante de la predicación del evangelio y simboliza la auténtica finalidad de nuestro ministerio: realizar la unidad con la Santísima Trinidad y fomentar la hermandad entre todos los pueblos. Por esto el mismo celo que nos impulsa a servir a nuestro pueblo ha de inspirarnos también para estar unidos entre nosotros”. JUAN PABLO II. Alocución del 23-02-1981 a los sacerdotes y religiosos en Tokio, citado por BANDERAS, Op. Cit., p.474-475.

⁷⁷ PABLO VI. *Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi*. Bogotá: Paulinas, 2001. En adelante esta obra será citada con las siglas EN.

El testimonio de unidad es ya un hecho evangelizador, decíamos, porque la comunión no es un agregado a la naturaleza de la Iglesia o del ministerio sino que le resulta esencial, por ende manifiesta el llamado divino de reunir a todos los hijos de Dios en una sola familia. La fraternidad apostólica (ministerial) vivida en plenitud crea fraternidad⁷⁸. Por este motivo el testimonio de fraternidad y comunión no queda encerrado en los límites eclesiales sino que se extiende como signo ante todos los hombres: “Si las fraternidades apostólicas generan fraternidad eclesial, pues edifican la iglesia como fraternidad de fraternidades, su misión no se agota ahí. Saben también que han de imprimir al pueblo de Dios un dinamismo tal que haga posible la fraternidad de los pueblos y las gentes”⁷⁹.

Ahora bien, es cierto que la responsabilidad misionera es de todos los bautizados (DH 13; AAS 58; AG 35), pero lo es aún más de los ministros de la Iglesia (EN 68; PDV 18 c). La evangelización pide un testimonio concreto de unidad (EN 47 b) en la manera de vivir la tarea pastoral*. En esta perspectiva el presbiterio, como comunión ministerial entre el obispo, los presbíteros y los diáconos, se presenta como el primer signo de unidad, de fraternidad y de testimonio dentro de la Iglesia particular. Cuando falla la fraternidad dentro del presbiterio se rompe el signo evangelizador. El presbiterio se descubre entonces no como una estructura pastoral más dentro de la Iglesia, sino como ambiente vital donde se vive la caridad pastoral con los más cercanos, los que comparten el ministerio, y se aprende a dar un testimonio evangelizador⁸⁰.

En esta misma línea Juan Pablo II en su carta *Novo Millennio Ineunte* afirma que la comunión ha de ser promovida en sus distintos ordenes dentro de la vida eclesial: “los espacios de comunión han de ser cultivados y ampliados día a día, a todos los niveles, en el entramado de la vida de cada Iglesia. En ella la comunión ha de ser patente en las relaciones entre los Obispos, presbíteros y diáconos, entre Pastores y todo el Pueblo de Dios...”⁸¹.

Para realizar esta tarea urgente en la evangelización hace falta una conversión pastoral de toda la Iglesia, en especial de los pastores, como nos lo plantea Santo Domingo “la Nueva Evangelización exige la conversión pastoral de la Iglesia... Lo toca todo y a todos: en la conciencia y en la praxis personal y comunitaria, en las relaciones de igualdad y de autoridad...” (SD 30). Un signo de esta conversión es la fraternidad y unidad entre los ministros. Esto implica un renovado esfuerzo para que la fraternidad ministerial sea un aliciente en pos de la unidad de la comunidad entera. Ya que “existen causas de preocupación en nuestras Iglesias particulares: divisiones y conflictos que no siempre reflejan la unidad que ha querido el Señor” (SD 68 b). “Por tanto, se hace necesario vivir la reconciliación en la Iglesia, recorrer todavía el camino de unidad y de comunión de nosotros, los pastores, entre nosotros mismos y con las personas y comunidades que se nos han encomendado” (SD 68 d).

⁷⁸ FERNÁNDEZ ALÍA, Felipe. *Fraternidad al servicio de la edificación de la Iglesia*. En: MARTÍN ABAD, Joaquín et al. *De dos en dos. Apuntes sobre la fraternidad apostólica*. Salamanca: Sígueme, 1980. p.243.

⁷⁹ *Ibid.*, p.245.

* “La unidad de los obispos entre sí se prolonga en la unidad con los presbíteros, religiosos y fieles. Los sacerdotes son los colaboradores inmediatos de los obispos en la misión pastoral, que quedaría comprometida si no reinase entre ellos y los obispos esa estrecha unidad”. JUAN PABLO II. *Discurso inaugural de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla*. En: CELAM, Río de Janeiro. Medellín. Puebla. Santo Domingo, Op. Cit., II, 2.

⁸⁰ ESQUERDA BIFET, *Teología de la Espiritualidad Sacerdotal*, Op. Cit., p.135-136.

⁸¹ JUAN PABLO II. *Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte*. Bogotá: Paulinas, 2001. n.45 a. Citado en adelante como NMI.

Apéndice: La formación permanente y su contribución a la fraternidad presbiteral.

La formación permanente no sólo implica un esfuerzo personal, sino que exige ser realizada comunitariamente. Desde allí se descubre al presbiterio, fraternidad apostólica, como el espacio natural y vital para la formación permanente⁸². En esta realidad fraterna se deben dar todos los elementos para el crecimiento del presbítero, ya que “toda la comunidad presbiteral ha de estar dispuesta a acoger al pastor y ofrecerle el clima adecuado para vivir su sacerdocio y ejercer su ministerio”⁸³. Pero a la vez, la fraternidad presbiteral se constituye en objetivo fundamental de la formación permanente, en cuanto que la vivencia de la fraternidad apostólica, forma parte de la identidad ministerial llamada a desarrollarse permanentemente⁸⁴. Cuatro son las tareas principales dentro de la formación permanente que contribuyen al fortalecimiento y a la vivencia de la fraternidad presbiteral.

En primer lugar, uno de los dinamismos que construye la fraternidad presbiteral es el continuo acompañamiento. El acompañamiento mutuo debe darse entre los mismos presbíteros que comparten el presbiterio, entre los presbíteros jóvenes y los mayores, entre el delegado para la pastoral sacerdotal* con los presbíteros que se encuentran solos o tengan problemas, entre el obispo y los presbíteros de su diócesis. Acompañar implica hacerse responsable del crecimiento integral del otro, tanto en la maduración humana, en su identidad ministerial y en su quehacer pastoral⁸⁵. Desde esta perspectiva la fraternidad presbiteral se abre como un gran campo de acción para la formación permanente.

Otra tarea dentro de la formación permanente es la de aportar a que el presbítero sea un verdadero servidor de la comunión.⁸⁶ Este servicio parte desde la misma comunión trinitaria y se plasma en la vida eclesial en la comunión entre los ministros y los demás miembros del pueblo de Dios, haciéndola extensiva a todos los hombres. Promover la comunión es tal vez uno de los desafíos más urgentes en la evangelización. En este sentido, hace falta que el presbítero profundice cada vez más en su identidad de miembro de un presbiterio y servidor del pueblo de Dios desde la comunión, para presentar un testimonio más creíble y evangélico.

El estímulo de la corresponsabilidad pastoral⁸⁷, es otro gran desafío de la formación permanente con vistas a la fraternidad presbiteral. Los presbíteros comparten una misma sacramentalidad y misión en

⁸² Ibid., p.53.

⁸³ Ibid., p.55.

⁸⁴ NARANJO GIRALDO, Bernardo. La animación de la fraternidad sacerdotal en el presbiterio diocesano. En: CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA, Formación Permanente II, Op. Cit., p.147.

* La pastoral sacerdotal implica “todo aquello con lo cual se ayuda a la promoción integral de los sacerdotes y de su presbiterio”. BOTÍA, Julio. La Pastoral Sacerdotal en la Iglesia Particular. En: CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA, Formación Permanente II, Op. Cit., p.121. Se propone la promoción y animación del presbítero para que, personal y comunitariamente, en el presbiterio se renueve en lo humano, pastoral, espiritual y doctrinal en vistas a la vivencia y el ejercicio ministerial. Ibid., p.126.

⁸⁵ MELGUIZO, La Formación Sacerdotal Permanente, Op. Cit., p.23;36.

⁸⁶ GIRALDO JARAMILLO, Alberto. Fidelidad y renovación. En: CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA, Formación Permanente II, Op. Cit., p.50.

⁸⁷ NARANJO GIRALDO, Op. Cit., p.148.

una Iglesia particular^{*}. Por este motivo “el sacerdote no puede actuar solo, sino siempre dentro del presbiterio, como hermano de todos aquellos que lo constituyen” (DMVP 25 c). Esto los lleva a que asuman la actividad pastoral como cuerpo, de tal forma que el presbítero se sienta enviado y sostenido por sus hermanos en el ministerio cualquiera fuese la labor que esté realizando.

Favorecer la mutua ayuda entre los presbíteros es otro camino de crecimiento, es expresión de una auténtica fraternidad y de una formación asimilada. Esta ayuda se funda en la caridad apostólica e implica desde la preocupación por el otro, el apoyo constante en las actividades apostólicas, hasta el auxilio en las necesidades materiales (PO 8 d). Mal signo de la caridad de Cristo sería el presbítero si no es capaz de vivir este amor, en primer lugar con sus hermanos en el ministerio.

Sin duda los medios para lograr el crecimiento de la dimensión fraterna en la formación permanente ya están dados. No se trata de crear cosas nuevas, sino de potenciar las existentes. Podemos citar como ejemplo el fortalecimiento de los equipos presbiterales por zonas o afinidades, la profundización personal y comunitaria en la naturaleza colegial del ministerio, los encuentros de presbíteros tanto para compartir la acción pastoral como la realidad personal, potenciar la pastoral sacerdotal y el acompañamiento fraterno de los presbíteros.

Recapitulación

La naturaleza de la fraternidad presbiteral se desprende del sacramento del orden y de la común misión que comparten los ministros. La sacramentalidad hace que todos los presbíteros tejan entre sí profundos vínculos de fraternidad, que los une más allá de cualquier lazo de tipo jurídico, pastoral o jurisdiccional. En cuanto a la misión toda la Iglesia es depositaria de esta tarea encomendada por Cristo, pero lo son de manera especial los presbíteros, que aunque se entreguen a diversas funciones, desempeñan un único ministerio sacerdotal en beneficio de sus hermanos. Estas dos afirmaciones son rescatadas por el Concilio Vaticano II y son esenciales para entender la naturaleza de la fraternidad presbiteral y su importancia en el ejercicio ministerial.

Se descubre en la colegialidad presbiteral una motivación válida para apoyar la fraternidad entre presbíteros. En cuanto es atestiguada por la misma Palabra de Dios y numerosos testimonios de la Iglesia primitiva. La colegialidad presbiteral tuvo muchas manifestaciones a lo largo de la historia, pero por diferentes razones se fue oscureciendo hasta llegar casi a su olvido. El Vaticano II recupera la colegialidad del episcopado pero, aunque deja entrever en numerosos lugares el sentido corporativo del ministerio presbiteral, le falta profundizar en dicha colegialidad. Teológicamente la naturaleza colegial del presbiterado puede ser planteada en analogía con la episcopal, ya que ambos ministerios son transmitidos por el sacramento del orden y están en vistas a la concreción de la misión apostólica.

^{*} “En manos de todos [los presbíteros] está la tarea apostólica y por lo tanto todos deben estar unidos en la unidad de corazón (concordia), en la confesión de la misma fe (consentimiento), en el llamado (convocación) y en el empeño pastoral (compromiso)”. CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA, Vocación, vida y ministerio de los pastores de la Iglesia Católica en Colombia. Op. Cit., p.53.

La fraternidad encuentra también un punto de apoyo en las múltiples relaciones que establece el presbítero en la Iglesia considerada como familia. Crea vínculos de filiación, paternidad, esponsalidad y de fraternidad. En cuanto a los lazos de fraternidad que establece el presbítero, podemos afirmar que tienen una raíz sacramental. Lo une a los demás cristianos el sacramento del bautismo y a los demás presbíteros el sacramento del orden. De esta manera se descubre en el nudo de relaciones que crea el presbítero otro fundamento que nos permite aproximarnos a la fraternidad presbiteral.

Dado que toda la vocación y el ejercicio ministerial del presbítero se realiza en relación con la comunidad cristiana, se puede plantear la necesidad de una formación para la fraternidad. Esta debe iniciarse en la formación inicial y continuar a lo largo de la vida ministerial. En cuanto a la formación inicial, es necesario que el candidato asuma las aptitudes y los comportamientos necesarios para la posterior vida en el presbiterio. Este objetivo se logrará en la medida en que se introduzca la formación comunitaria como una nueva dimensión dentro del proceso formativo o que se incluya este elemento específico dentro de las cuatro áreas clásicas de la formación presbiteral. En cuanto a la formación permanente, es necesario orientar todas las instancias existentes para que ayude al presbítero a insertarse en el presbiterio como comunidad ministerial, y se reconozca enviado y sostenido por sus hermanos en el ministerio.

El Sínodo como acontecimiento de comunión eclesial

Marcelo Trejo⁸⁸
Diócesis de Santiago del Estero

En un cualificado artículo publicado por la Revista Pastores sobre la “Teología de la Iglesia local y Eucaristía”⁸⁹, Guillermo Rosolino, entre otras apreciaciones valiosas, manifestaba que la “sinodalidad como figura vital de la eclesiología de comunión”⁹⁰ es un capítulo a desarrollar, aún más en este Tercer Milenio.

Con el propósito de continuar ahondando la cuestión y con un interés particular debido a que la diócesis de Santiago del Estero anhela y comienza una preparación anticipada para su Segundo Sínodo Diocesano, ofrezco estas notas organizadas que pretenden aportar algunos elementos de información y reflexión en torno a la naturaleza y características de los sínodos diocesanos; como así también denotar el espíritu que debe animar a tales asambleas.

Sínodos y Concilios: dos formas de convocación

El término *sínodo* se ha usado ampliamente en distintos ámbitos para denominar a las reuniones, asambleas, consejos, etc. Sin embargo, dicha palabra tiene una fuerte alusión a la Iglesia debido a que, desde tiempos tempranos, fue usado asiduamente por la misma en referencia a sus reuniones de obispos o de un obispo con su clero.

En un primer momento, dichas reuniones bien podían llamarse indistintamente *sínodos* o *concilios*. Recién se hizo una diferencia durante el concilio IV de Letrán en el año 1215 y así quedó el término de *sínodo* para señalar a las reuniones del obispo con su presbiterio y el de *concilio* para indicar las asambleas de obispos.

Más cercanos a nuestros tiempos, los *concilios* aluden a ámbitos eclesiales amplios, tanto por el territorio que abarcan como por los participantes, por eso se llaman “ecuménicos” o “generales”, etc. Los *sínodos*, en cambio, se orientan más a los lugares particulares con sus propios actores pastorales teniendo en cuenta los específicos problemas locales. No de balde los sínodos diocesanos comenzaron a tener preponderancia cuando los presbíteros dejaron de vivir en torno a su obispo debido a la implantación de iglesias en las zonas rurales distantes. Había entonces que buscar una manera más organizada para la comunicación y el discernimiento pastoral. Las distancias geográficas y las nuevas situaciones así lo requerían.

La frecuencia y la importancia de estos sínodos diocesanos no ha sido unánime en la historia de la Iglesia. Al principio fueron más frecuentes y disminuyeron en la Edad Media. Luego el Concilio de Trento (1563) dispuso que se tuviera uno al año. El Código de Derecho Canónico de 1917 ordenó que se tuviera uno cada 10 años, aunque tal disposición no se llevó a la práctica, y el nuevo Código de

⁸⁸ Sacerdote diocesano. Doctor en Teología. Director de la Escuela de Teología de la Universidad Católica de Santiago del Estero

⁸⁹ ROSOLINO, GUILLERMO, “Teología de la Iglesia local y Eucaristía”, *Revista Pastores* (Diciembre 2003) 5 -14

⁹⁰ ROSOLINO, “Teología de la Iglesia local... 5

Derecho Canónico (1983) dispone que se celebre "cuando lo aconsejen las circunstancias, a juicio del obispo, después de oír al consejo presbiteral" (CIC. 461).

El Sínodo un camino conjunto del Pueblo de Dios

De muchas maneras y en distintos lugares se realizaron sínodos. Esto muestra que las problemáticas y desafíos son amplios; sin embargo, se encuentran en estos sínodos un denominador común: la mística que mueve a su conformación.

El sínodo proviene de la palabra compuesta griega "sunodo,j" que significa "con" (sun) y "camino" (odo,j). En este sentido, el evangelio de San Lucas usa este término "sínodo" para el grupo que viajan juntos: «Creyendo que estaba en la caravana, caminaron todo un día y después comenzaron a buscarlo entre los parientes y conocidos» (Lc. 2,44). Un camino conjunto donde los vaivenes del momento y las circunstancias vividas lejos de estar ajenos son parte importante en la caminata. Al respecto, el obispo San Ignacio de Antioquía acuñó la expresión de "sínodo" para indicar a los «compañeros de viaje» que caminaban con él hacia su Martirio en Roma⁹¹ (Eph. 9,2). Por ello, el sínodo es un "camino compartido" de hombres y mujeres que se reconocen como "compañeros de ruta"⁹² con conciencia de un "meta común" y un objetivo común⁹³.

El Sínodo como acontecimiento de comunión

Siempre los sínodos tuvieron como propósito recrear la comunión de la Iglesia. Así hubo sínodos orientados a fortalecer la comunión entre los creyentes de distintas culturas, otros para consensuar afirmaciones de fe que permitan a todos expresarlas bajo el mismo sentir, también hubo aquellos que organizaron las estructuras eclesíásticas para una mayor referencia de comunión institucional y no faltaron, sin duda alguna, los que orientaron sobre los modos pastorales para una mayor y profunda relación con los pueblos nuevos y sus modos de evangelización.

En este sentido, el axioma evangélico "que sean uno para que el mundo crea" (Jn 17, 21) interpela al sínodo tanto como lo hace con toda actividad de la Iglesia. Esta es su finalidad. Por ello, afirma la Instrucción vaticana sobre los Sínodos Diocesanos que «el sínodo, pues, no solo manifiesta y

⁹¹ «Así, pues, todos sois también compañeros de camino (evste ou-n kai, su,nodoi pa,ntej), portadores de Dios y portadores de un templo, portadores de Cristo, portadores de santidad...». PADRES APOSTÓLICOS, *Cartas de San Ignacio Martir*, "Ignacio a los efesios" IX, 2 (Madrid, BAC, 1974) 453

⁹² «Compañeros de ruta» es la traducción de Lucas 2, 44 en la Traducción ecuménica de la Biblia (TOP)

⁹³ La palabra *sínodo* (*sunodo,j*) proveniente del griego: sin (sun = con), camino (,odo,j), significa, por lo tanto, "caminar juntos". Dicho término lo encontramos dos veces en el NT y curiosamente ambos pasajes pertenecen a la obra lucana: Lc 2,44 y Hech 9,7. En el primero aparece en la forma de sustantivo (th/ sunodi,a), al punto que algunas biblias la traducen como "caravana"; mientras que en el segundo pasaje, aparece en la forma de participio presente activo (oi` sunodeu,ontej), o sea, "los que están caminando juntos". En los dos contextos el término hace referencia a una meta común, y aparentemente a un mismo objetivo, pues en efecto, en el caso de Lc 2,41-50 se trata de gente en peregrinación que están de retorno a sus hogares, mientras que en Hech 9,1-19, el concepto "los que estaban caminando juntos" se refiere a un grupo que persigue como objetivo, tomar prisioneros a quienes no comparten el mismo modo de pensar. Sin embargo, en ambos pasajes, aún compartiendo metas y objetivos, se hace la distinción respecto a los personajes principales, de ese modo, en Lc 2,43, Jesús se despega de la "caravana" para retornar a Jerusalén, mientras que en Hech 9,5-7, Saulo es el único que capta la visión y la voz, ya que sus compañeros "escuchan sin ver nada". Finalmente, no conviene pasar por alto que el término compuesto "sínodo", en ambos pasajes de la obra lucana, viene ligado a los términos "camino" y "Jerusalén", que son conceptos no solo redaccionales sino profundamente teológicos en dicho autor, lo mismo dígame, de la ligazón al concepto de "cumplimiento de la voluntad de Dios", clave de lectura en los dos textos y en toda la obra lucana. (OSCAR TAPIA, *Nota inédita*)

traduce en la práctica la comunión diocesana, sino que también debe edificarla con sus declaraciones y decretos»⁹⁴.

El Sínodo Diocesano como signo de comunión

El sínodo diocesano, entonces, es una asamblea constituida por distintos miembros convocados por el Obispo de la Iglesia particular para ser formalmente consultados acerca de aspectos referidos a su servicio pastoral⁹⁵. Dicho de otra manera, el Sínodo es un órgano consultivo que «ayuda al obispo en el ejercicio de la función, que le es propia, de guiar a la comunidad cristiana»⁹⁶.

Con lo recientemente expresado ya podría ser suficiente para un buen comienzo descriptivo; sin embargo, en un marco experiencial actual y para los juegos lingüísticos del momento, palabras tales como “consultivo” y “ayuda” resuenan semánticamente como algo de “relativa importancia y opcional”. Es necesario entonces, resignificar el sentido de cooperación sinodal.

La reciente Exhortación Apostólica sobre los Obispos nos sale oportunamente al paso. Juan Pablo II, alejando toda concepción extrinsecista, ubicará al dinamismo sinodal de consulta como una manera cualificada de contribución a un nuevo estilo pastoral de ser obispo. Afirma el documento: «La comunión eclesial vivida llevará al Obispo a un estilo pastoral cada vez más abierto a la colaboración de todos»⁹⁷. Por ello, el sínodo «es a la vez y de modo inseparable acto de gobierno episcopal y acontecimiento de comunión»⁹⁸.

De esta manera, el Sínodo aún si se presenta como una instancia de reunión formal de consulta y acotada en el tiempo, lleva en sí todo el fondo de una eclesiología de comunión. Se trata de un acontecimiento eclesial amplio y embarcante que “expresa y genera comunión” en el caminante Pueblo de Dios de un lugar y tiempo particular.

El sínodo es un signo y acontecimiento de comunión eclesial.

Con todo lo avanzado hasta ahora, se puede acentuar fehacientemente que el principio comunión es el eje de la dinámica sinodal. Sus definiciones, decretos o criterios formulados deberán entonces sostener el sesgo de la comunión a construir.

Sin embargo, dicha expresión comunional de un sínodo no se agota en la aceptación de las definiciones elaboradas. El acontecimiento de comunión sinodal es mucho más que ello. El sínodo marca y ahonda un modo de ser Iglesia. Un camino conjunto y orgánico que se apoya en el servicio de comunión del Obispo encargado de lograr la unidad en la diversidad favoreciendo «la sinergia de los agentes»⁹⁹ de pastoral para el servicio de los otros miembros del Pueblo de Dios.

Por ello el sínodo antes que nada y sobre todo es un modo de participación eclesial que pone en movimiento a todos los integrantes de una Iglesia particular para caminar juntos. Compañeros de ruta que, movidos por el mismo Espíritu, van rumbo a la consecución de una meta común, que no es otra que la verificación histórica de la presencia de Dios en medio nuestro.

⁹⁴ CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS. CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, “*Instrucción sobre los sínodos diocesanos*” 1997, 3

⁹⁵ Después del Concilio, y especialmente una vez promulgado el Código actual, el sínodo diocesano ha pasado a ser «una asamblea de sacerdotes y de otros fieles escogidos de una Iglesia particular, que prestan su ayuda al obispo de la diócesis para bien de toda la comunidad diocesana», conforme a lo allí establecido (C.I.C 460).

⁹⁶ *Instrucción sobre los sínodos diocesanos*, “Proemio” 3

⁹⁷ JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica postsinodal sobre el obispo “Pastores gregis”* (2003) 44

⁹⁸ *Instrucción sobre los sínodos diocesanos*, I,1

⁹⁹ Cf. “*Pastores gregis*” 44

El sínodo es un acontecimiento eclesial de participación

Esta dinámica sinodal que se orienta hacia una comunión de proyecto común, conjuntamente con requerir la responsabilidad y el servicio de comunión del obispo¹⁰⁰ requiere ineludiblemente también la participación de los demás miembros eclesiales.

Se trata de un espíritu de comunión y un estilo de participación¹⁰¹ que, de manera particular, involucra a los laicos del Pueblo de Dios. Por ello, si el principio comunión debe reinar como espíritu sinodal, el criterio de la participación debe ser el eje que entreteja el estilo y la figura del sínodo.

Una comunión real y una participación eficaz que debe ser favorecida tanto con los modos organizativos de las secciones sinodales y su representatividad como en el proceso de preparación del mismo. Se trata de una necesaria disposición estructural que responda al don del Espíritu de Dios que ha suscitando los diversos carismas, ministerios y servicios en la Iglesia y que garantiza su eficacia. Al respecto, afirma el papa Juan Pablo II que es necesario generar en la iglesia diocesana «estructuras de comunión y participación que permitan escuchar al Espíritu que habla y vive en los fieles para impulsarlos a poner en práctica lo que el mismo Espíritu sugiere para el bien de la Iglesia»¹⁰².

El sínodo es un acontecimiento de discernimiento espiritual

De allí que el Sínodo, en su realidad más profunda, es un acontecimiento inserto en el misterio de conversión. Se trata de un tiempo oportuno otorgado por la gracia divina para «la búsqueda común de lo que el Espíritu pide a la Iglesia particular en el momento presente»¹⁰³ y que confiere a los creyentes nuevas posibilidades de recorrer juntos el “camino común” (*synodos*) de fe y misión.

Se trata de una disposición teológica conjunta y abierta que intenta discernir en la fe la presencia – o ausencia - del Dios con nosotros, que sostiene en la esperanza la promesa para los pueblos de una “Vida y vida en abundancia” y que procura, con la praxis eficaz de la caridad, que dicho contexto de vida se haga “verdaderamente presente”, se verifique (*verum – facere*) en un tiempo específico, en un espacio particular y con situaciones específicas.

Por ello, los Sínodos que son animados por la fe, la esperanza y la caridad no pierden nunca de vista su carácter de “históricos”. Ello “transitan en los tiempos”, sea por sus participantes, sea por los desafíos que la misma historia va presentándole, sea por los modos de resoluciones y prospectivas que el mismo sínodo genera.

El Sínodo como acontecimiento eclesial de fe

Se trata entonces de una actitud creyente del Pueblo de Dios que, sapiencial e intuitivamente ausculta el paso de Dios en la historia mediante los signos de los tiempos, las huellas de los lugares y los gritos afligidos de los pobres. Un encuentro de “comunión contemplativa” que permite discernir acerca del modo de ser y actuar como Iglesia peregrina, en un tiempo y en un lugar particular¹⁰⁴.

De allí que, la experiencia sinodal, más que mirarse a sí mismos o mirarse de frente, es mirar hacia la misma dirección con la gracia del Espíritu. “Caminar juntos y en compañía”. Una experiencia eclesial singular que, en el Espíritu de Cristo Jesús, desea responder fielmente a las llamadas de Dios y

¹⁰⁰ La «caridad pastoral [del obispo] tiene como finalidad crear comunión». *“Pastores gregis”* 44

¹⁰¹ «Hay una cierta interrelación entre lo que el Obispo debe decidir bajo su responsabilidad personal para el bien de la Iglesia confiada a sus cuidados y el aporte que los fieles pueden ofrecerle a través de los órganos consultivos, como el sínodo diocesano, el consejo presbiteral, el consejo episcopal, y el consejo pastoral». *“Pastores gregis”* 44

¹⁰² *“Pastores gregis”* 44

¹⁰³ *Instrucción sobre los sínodos diocesanos*, I,2

¹⁰⁴ «No descuide el obispo ilustrar este significativo acto, a fin de estimular el “*sensus fidei*” de los sinodales y encender su amor por el patrimonio doctrinal y espiritual de la Iglesia». *Instrucción sobre los sínodos diocesanos*, IV.3

ofrecerse de manera generosa y comprometida con las exigencias de la nueva evangelización en momentos y espacios precisos.

Concluyendo, y en otras palabras, el Sínodo es un acontecimiento de comunión eclesial (*mysterium ecclesiae*) que estimula al Pueblo de Dios a un ejercicio de discernimiento teologal (“*sensus fidei fidelium*”) para una adhesión mayor a Cristo y a la verificación de su Reino (*mysterium Christi*)¹⁰⁵.

¹⁰⁵ «Los trabajos sinodales se ordenan a fomentar la adhesión común a la doctrina salvífica y a estimular a todos los fieles al seguimiento de Cristo». *Instrucción sobre los sínodos diocesanos*, “Proemio”, 3

El Presbítero, Líder en la Evangelización

Pbro. Iván Grcic
Diócesis de San Juan

Como testimonio sacerdotal, con mucho de ideas y experiencias, pero más de deseos e ilusiones, ofrecemos algunos aspectos que creemos importantes en orden a la consideración del presbítero como líder. Este enfoque parece conveniente en el marco actual del desarrollo de emprendimientos, sabiendo que la "capitalidad" de quien vive un ministerio "in nomine Christi" bien puede ser entendida como liderazgo.

El escrito buscará algunos elementos que sirvan para una definición, con las características y consecuencias que puedan derivarse de allí.

1. Definición

a) Fundamentos

1.El "Buen Pastor" (Jn 10,11-18), aquella figura a quien se le han dado las ovejas, es la más propia. Ya el AT la había utilizado para sus líderes (Jr 23,1-6; Ez 34), criticando duramente su ejercicio y anunciando a Aquél que suscitaría YHWH. Jesús, el Buen Pastor, es el verdadero pastor, desde quien un líder se sabe llamado a sentir a las personas considerándolas como propias sin ser su dueño, llamado a entregar su vida por ellas sin ser su señor. Esto supone la convicción fundamental que las ovejas son libres, dependientes sólo de sí y de Dios, pero dadas al pastor. De esa manera se entiende la vida con el envío a Simón Pedro: "*apacienta mis ovejas*" (Jn 21,17).

La participación en el sacerdocio de Jesús, Buen Pastor, adquiere, además, la "forma" propia del que es llamado que lo asume según él mismo, orienta la consagración célibe y genera dos elementos complementarios: frente a la tentación de "creérsela", sabe ser "signo" de la misericordia del Padre, rostro que expresa su cercanía, mano que manifiesta su amor, testigo de la esperanza en Él. Por otro lado, frente a la tentación del estancamiento, se adapta a lo que cada comunidad necesita, sintetizado por Juan Pablo II como: "*servidores generosos de la humanidad sufriente*" (Jornada por la Vocaciones, 2002, oración).

2.El segundo aspecto del liderazgo en el presbítero lo podemos descubrir en Salomón (1Re 3,4-15). El Rey pide al Señor "*un corazón que escuche para juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal*". La obra de "juzgar" es la del juez bíblico (traducido por "líder" en la Biblia Latinoamericana, Jc 15,20, hombres o mujeres - Débora, "madre" de Israel, Jc 5,7) quienes obran la paz y el bien común en el pueblo. La experiencia de Iglesia demuestra que la función del pastor tiene, en el corazón que escucha, su punto exacto de inserción, adaptabilidad, conocimiento. Y es el "corazón" el que escucha, la intimidad más profunda de la persona, espacio para Dios, para uno mismo, para la amistad y, en el juez, para los demás. Evidentemente el liderazgo no es sólo escuchar: escuchar es escuchar *para* apacientar, *para* conducir el rebaño, *para* ejercer el liderazgo. Entiendo que los aciertos y desaciertos de la vida sacerdotal dependen en gran parte de esto.

3.Otro elemento está en las conocidas las palabras del Rey de Sodoma a Abrán, luego de la guerra y el encuentro con Melquisedec: "*entregame a las personas y quédate con los bienes*" (Gn

14,21; “da mihi animas, cetera tolle”). Hacer propio este pedido, centra la vocación, pone los ojos en cada persona, esas que el Señor da para apacentar, y libera, en gran parte, de muchos intereses buenos pero que tienden a desviar permanentemente del ministerio pastoral. Es bueno recordar la fuerza de este lema en la vida de Don Bosco en orden a su sistema pedagógico, conociendo la grandeza de su liderazgo en épocas de dispersión de las ovejas, estando sin pastor (cf. Mc 6,34).

4. Pareciera, además, que la pluralidad de la cultura requiere una definición de líder que no sólo admita características “escuchadas” desde las Sagradas Escrituras y los documentos magisteriales, sino también desde aspectos de esa cultura, expresados en estudios de management, ejecutividad en empresas, trabajo en equipo, etc., de los que se destaca “*El líder resonante crea más*”, de Goleman-Boyatzis-McKee (en Plaza & Janés editores, 2003).

b) Equilibrios

1. Cuando hablamos de la necesidad de definir qué es el liderazgo vemos elementos generadores de realidades complementarias, pero que aparecen como contrarias y exigen cierta estabilidad y nivelación. Son binomios que se equilibran en un proceso muy dinámico, que no se alcanza simple y definitivamente, y funcionan bien sólo cuando van juntos. Pensamos en tres: liderar y compartir, pensar y trabajar, conducir y promover.

2. El primer binomio se refiere más al ser: liderar y compartir, y lo expresa perfectamente San Agustín con aquello de “para ustedes soy obispo, con ustedes soy cristiano”. Le posibilita al líder entender que lo suyo es una vocación que se edifica sobre la vocación de hijo, que es un servicio no un status. El deporte, la música, los amigos, ayudan a no olvidar nunca lo que somos con los demás, para entender lo que somos para ellos. Es el binomio más conocido, del que deriva el clericalismo o el laicismo cuando se teme caer en lo contrario, cuando no se cree en el equilibrio, incluso cuando se olvida que el esfuerzo de santidad continúa.

El presbítero en cuanto líder, necesita la orientación de su actividad desde el servicio. También, se espera de él espíritu de iniciativa y creatividad, capacidad de juicio objetivo y complejo previo, capacidad de decisión, voluntad para aprender y cambiar, para descubrir los tiempos oportunos para las obras, los tiempos de Dios. Liderar y compartir exige claridad en las decisiones y en la comunicación de las mismas, con el tiempo suficiente para que estas maduren, se afiancen, se ejecuten.

Digamos finalmente que la inteligencia, claridad y prudencia del líder es para dar vida dando la vida propia. Su propuesta no podría ser otra si su ser es sacerdotal, participación de la entrega en la cruz de Jesús.

3. Si el ser puede ser expresado en el binomio anterior, el obrar de los líderes se abre en un equilibrio entre pensar y trabajar. Este segundo binomio valora tanto la reflexión pastoral como el obrar en comunión, en equipo. Muchos de los errores y desaciertos que normalmente se producen en nuestras comunidades dependen, o de la ausencia de reflexión o del trabajo en equipo o del equilibrio entre ambos.

La reflexión es un esfuerzo mental de evaluación, de análisis, de planificación. Se apoya en la actitud del corazón que escucha simples frases de la gente, ausencia o presencia de algunos laicos, situaciones sociales, etc., instrumentos para vivir la docilidad al Espíritu Santo. Además, tiene su ayuda en las personas que rodean al líder, como el Vicario Parroquial (en el caso del párroco), el Consejo Pastoral, etc., o en libros y cursos para vivir en una constante actitud reflexiva.

El binomio se completa con el trabajo en equipo. Hay que distinguirlo de aquellas obras que realiza el líder por sí sin necesidad de la comunidad, como de aquellas que en sólo se necesita la autoridad del líder y la cohesión organizada del grupo. El equipo, en la evangelización, es una

comunidad eclesial, que vive en la eclesiología de comunión la actitud de permanente apertura a la voz de Dios. Como no hemos sido educados en la experiencia de Iglesia y en el trabajo en comunión, sino más bien hacia los autoritarismos o democratismos, es necesario cultivarnos "artística y artesanalmente" para funcionar en nuestras comunidades en equipo y en redes de equipos.

4.El tercer binomio se presenta como cierta capacidad hacia afuera (líder de tareas) y hacia adentro (líder grupal). Es conducir y promover. Conducir es una tarea propia del pastor, el que lleva las ovejas a verdes praderas, tarea que es plenamente pedagógica. Esta conducción supone los binomios anteriores, sumado a la habilidad para medir los tiempos, la sabiduría para entender si lo que se va a encarar es sembradío, cultivo o cosecha, si lo hace el mismo líder, lo sugiere o espera que sea descubierto por alguna persona (generando iniciativa y creatividad).

La otra parte del binomio apunta al liderazgo que se ejerce en la confianza y conocimiento total de las personas, como depositarias de los talentos que Dios ha puesto en cada uno. Es desafío del líder mostrárselos a los demás. El buen pastor "*saca afuera a las ovejas*", las educa, descubre sus dones, se los muestra y les ayuda a desarrollarlos para bien de sí y de la comunidad. Frente a esto, es tristemente común la frase "si querés que algo salga bien hacelo vos mismo". Es lo peor que le puede pasar a todo líder cristiano, promotor de talentos, movilizador de responsabilidades y compromisos.

La necesidad de reconocer y promover cada persona y sus talentos, es parte de la convicción de que sólo Jesús es el Mesías, el único líder que hace una y fuerte a la comunidad, la enriquece y la conduce. Los presbíteros - líderes solemos caer en la tentación de "creémosla", olvidando que somos parte en un momento del camino de la Iglesia en cada lugar. La fuerza del grupo está en el que lo congrega (el Padre, en Cristo por el Espíritu). Allí, el presbítero obra como signo del Mediador de la Alianza, concretando pedagógicamente y en nombre de Cristo Cabeza el proyecto del Padre, sabiendo que transita un tiempo de su vida en el cual crece y madura como persona y como cristiano.

5.Parece interesante la intuición de que la síntesis de los binomios liderar - compartir, pensar - trabajar, conducir - promover, es la unidad de vida del presbítero en la voluntad del Padre (PO 14), forjada en la oración y la Palabra (Lectio Divina), alimentada en la Eucaristía y la Penitencia, vivida en el presbiterio, entregada en la comunidad.

c) Claridades

1.Luego de plantear algunos fundamentos que nos sirvan de punto de partida para una definición, junto a la síntesis de realidades que hemos llamado binomios, necesitamos clarificar aspectos más concretos del liderazgo. La claridad es una equilibrada visión general y particular de sí, de la labor y del grupo, en postulación mutua, definida dinámicamente (por lo tanto, con cierta dosis de variación), síntesis de pasado y futuro en el presente, con el realismo "parresíaco" del Espíritu Santo.

2.El presbítero en cuanto líder en una comunidad necesita tener una clara definición de sí mismo, tanto la que idealmente se propone (vg. mediante el lema sacerdotal) como la que realmente realiza. La definición de los comienzos, la de los ideales del día de la ordenación, van adquiriendo su propia forma luego de las diversas experiencias de vida, los lugares de acción, las personas, las crisis, etc. Esta clarificación exige mucha sinceridad, sobre todo respecto de las influencias más inconscientes, experiencias transformantes, educación familiar, preconceptos, miedos, la disponibilidad a las urgencias para cumplir con el obispo, la gente, uno mismo, etc. La falta de claridad genera ineficacia, repetición de errores, imposibilidad de cambios, incapacidad de conversión mental y vital, transposición de presiones interiores a la pastoral, prejuicios educativos al ejercicio del sacramento de la reconciliación, etc.

También es necesaria la definición el contexto de cada diócesis, parroquia, movimiento, etc., es

decir, el concepto de diocesanidad o carisma. La pertenencia hace a la definición, pues desde allí se construye lo específico en un obrar prudente, que tiene sus líneas generales en la Palabra y el Magisterio.

La claridad de la labor es el tercer desafío. Por esto se logran los mejores aciertos o los más terribles fracasos, aunque, de hecho, es una de las ausencias más comunes y más negativas. Esta claridad se muestra en las actividades concretas que llevan a los objetivos propuestos con medios apropiados. También se verifica en las homilias, las asesorías de los grupos parroquiales, aún en la dirección espiritual, o en la modalidad del ejercicio de la secretaría o de la administración de los bienes. En este marco, el plan pastoral diocesano o parroquial sigue siendo una hermosa utopía reclamada y no vivida.

Nos parece que estas dimensiones se postulan mutuamente, se desarrollan y clarifican juntas y, por eso, se definen dinámicamente. El aspecto histórico, de síntesis entre pasado y futuro en el presente, aviva esta dinamicidad y se potencia por la disponibilidad al Espíritu. Por eso, junto a los aspectos esenciales de una definición, aparecen estos otros que requieren un tipo de mirada menos terminante.

2. Características

Luego de proponer elementos para una definición del presbítero en cuanto líder, hay algunas características que podemos clasificarlas en dos ámbitos: en orden a la dirección con que se ejerce y en orden a las relaciones con quienes se ejerce.

a) en orden a la dirección

1. Hemos hablado de claridad, pero sabemos que no va necesariamente de la mano con la capacidad ejecutiva. El guía de grupo necesita la capacidad; el promotor intelectual la claridad; el líder necesita ambas. Por eso muchos líderes, y más aún en el marco de la Evangelización parroquial, no comprenden que guiar un equipo no es lo mismo que liderarlo. La naturaleza interna del liderazgo se esconde detrás de concepciones sobre organizaciones (¿qué es la Iglesia?), la naturaleza humana (¿quienes son los fieles cristianos laicos?) y la esencia del trabajo del líder (¿quien soy yo?). Cuando esas concepciones son erróneas impiden que muchas personas capaces se desarrollen como líderes, y subordinan el auténtico trabajo (los binomios) a la conservación estricta de lo que siempre se hizo (el "semper idem").

Los presbíteros no siempre hemos tenido claro esto, y, lamentablemente, es muy común predicar un estilo y vivir otro. Cuántos seminarios han tenido un código no escrito, donde se decía que prevalecía el más inteligente, o el más espiritual, o el más pastoral, creando en el resto de los formandos una baja autoestima, creyendo que lo mejor que podrían hacer en el futuro sería conservar lo realizado sin destruirlo mucho.

2. El ejercicio del liderazgo necesita una dirección claramente definida. Hoy asume en la Iglesia el nombre de eclesiología de comunión. Es el trasfondo teológico que subyace en los textos conciliares y que adquirió esa conceptualización en el Sínodo extraordinario de 1985. La Iglesia, casa y escuela de comunión, no es sólo una dirección general, sino la que debe renovar las estructuras con un dinamismo nuevo (cf. "Ecclesia de Eucharistia" 34; NMI 15, NMA 45-48).

Sabemos que poseemos estructuras esclerotizadas en el "semper idem", de cualquier idea que sea; hoy sabemos también que ser "misterio de comunión para la misión" debe originar otra organización. A fuerza de continuar organizándonos como siempre, hemos dado una identidad a nuestras comunidades que se nos hace difícil revertir: la organización ha redefinido lo esencial, cuanto

debería ser a la inversa ("el que no vive como piensa termina pensando como vive").

La eclesiología de comunión se edifica con una espiritualidad de comunión. En ese sentido los cap. IV de "Novo Millennio Ineunte", IV de "Ecclesia de Eucharistia" y los números 12-14.60-64.83-89 de "Navega Mar Adentro" describen con claridad profética la dirección para el ejercicio del liderazgo de los presbíteros. "La espiritualidad de comunión da un alma a la estructura institucional, con una llamada a la confianza y a la apertura que responde plenamente a la dignidad y responsabilidad de cada miembro del pueblo de Dios" (NMI 45). Creemos que este enfoque teológico muestra con sencillez lo que en el mundo empresarial denominan "sinergia".

3. Esta mirada global se complementa con el misterio de vocaciones concretas suscitadas por el mismo Señor. Es un sentido sobre la particularidad de las identidades, que se redescubren permanentemente de un modo conjunto y nunca de un modo solitario. Cuando los sacerdotes nos quejamos de la falta de compromiso y conciencia de la vocación de los laicos, estamos cayendo en la cuenta de que tampoco nosotros sabemos bien cuál es la nuestra.

El ejercicio de la corresponsabilidad en poner en movimiento el sentido de las identidades. No es cuestión de ser participativos o no, sino de saber quien somos y quien no. ¿Qué delega un sacerdote? No lo sacramental, ni aquello que el derecho le obliga al párroco, sino lo que siendo propio podría hacerlo un laico (como la distribución de la comunión); en las demás cosas, o son propias de los laicos o pueden ser de cualquiera. Tal vez la pregunta no es que puede hacer un laico, sino qué puede hacer un sacerdote, ya que fuera de la participación en el "triple munus" de Cristo Cabeza, que lo diferencia esencialmente y no gradualmente, lo demás le corresponde como a un cristiano más.

4. Otra exigencia del liderazgo de estos tiempos es la pasión. Para los presbíteros, esta nota se puede descubrir notablemente en la Carta "Novo Millennio Ineunte", en palabras y expresiones tales como "navegar mar adentro", "dejarse impregnar por el ardor", "desentumecer las piernas", "no hay tiempo para mirar atrás", "caminemos con esperanza", "océano inmenso en el cual hay que aventurarse", etc. Podría definirse como aquél sentimiento que convierte una verdad en convicción, cual ardoroso deseo de hacerla realidad.

La pasión es la fuerza necesaria para generar cambios, consciente de participar de la Iglesia, santa y permanentemente necesitada de purificación. Si planteamos el ejercicio del liderazgo en el presbítero, es porque entendemos que es necesario vivir un estilo para cambiar una mentalidad.

5. Finalmente, necesitamos destacar la coherencia. No es algo nuevo ni desconocido la sed de autenticidad. Las palabras de Pablo VI pueden orientar esto: "*¿Creen verdaderamente en lo que anuncian? ¿Viven lo que creen? ¿Predican verdaderamente lo que viven? Hoy más que nunca el testimonio de vida se ha convertido en una condición esencial con vistas a una eficacia real de la predicación. (...) El mundo exige a los evangelizadores que le hablen de un Dios a quien ellos mismos conocen y tratan familiarmente, como si estuvieran viendo al invisible. (...) Sin esta marca de santidad, nuestra palabra difícilmente abrirá brecha en el corazón de los hombres de este tiempo. Corre el riesgo de hacerse vana e infecunda.*" (EN 76)

b) en orden a las relaciones

1. En orden a las relaciones se puede hacer una larga lista de características del presbítero en cuanto líder. Lo primero para destacar son los dospreciados y fundamentales espacios para el ejercicio de este liderazgo: el Consejo Pastoral y el Consejo de Asuntos Económicos. Ambos consejos son los ámbitos más propicios para vivir el liderazgo, pequeños laboratorios de desarrollo de la Iglesia. Si bien el segundo depende del primero, la experiencia dice que la relación que se puede lograr dentro del CAE es mejor termómetro.

Estos equipos, como los demás que puedan haber en las comunidades, exigen la inversión de

un diálogo afectivo, de tal manera que se sientan cómodos, gustosos, comprendidos, que sientan que su voz es siempre y realmente importante. El desarrollo personal y la relación cercana, son aspectos del diálogo, que hace humana y cristiana la relación y evita que los cristianos, al no encontrar espacios ni sentirse valiosos, se vayan de la comunidad. La acogida alegre, tierna, sentida, como hábito natural en el líder, hace que sea puente y no obstáculo para el encuentro de las personas con Dios, además de lograr la motivación necesaria para el crecimiento de todos.

2. Otra característica del liderazgo del presbítero es el ponerse de parte de sus dirigidos, como el pastor defendiendo del ladrón. Da a las personas la experiencia de sentirse seguras, que su voz se exprese en la voz de su pastor, que junto a sí tienen a alguien que no sólo no los subestima, sino que los promueve y defiende a cambio de su vida. A veces esta actitud es el termómetro que tiene la comunidad para ver si, quien tienen adelante, lo tienen con ellos o está realmente en frente, lejos, cual mercenario a la llegada del lobo.

El pastor que defiende es el que busca las ovejas más alejadas, sin prejuicios y con infinito espíritu de acogida, como oportunidad de que alguien retome el camino de Jesús. En la actualidad las confesiones, los diálogos espirituales, situaciones eventuales, personas en situación irregular de vida, familiares y amigos en sacramentos de iniciación, separados, etc., son inmejorables momentos para este tipo de encuentros.

3. La corresponsabilidad, considerada en el punto anterior, exige una mutua educación con los demás. El modo es eminentemente práctico, en el ejercicio mismo de la pastoral. No hay que temer a trabajar en equipo con los laicos, varones y mujeres, pensando en invadir espacios. Se hacen necesarios los tiempos de ocio creativo, de diálogos informales entre todos, de consideración y evaluación atenta a logros pastorales previstos o no, a sus aciertos o dificultades, encontrando la manera de resolver conflictos.

4. Hay una última característica, la libertad en el presbítero que ejerce el liderazgo como Buen Samaritano, que acompaña mientras es necesario, para dejar la confianza en otro y luego seguir el camino. En la Iglesia lo único permanente es el Señor y las personas concretas de la comunidad. El líder es una parte del camino, y sus relaciones deben ser tan profundas que transformen, y tan libres que no aten. Además, el posadero de la parábola tuvo la posibilidad de ser solidario con el hombre herido, porque el buen samaritano continuó su camino. Si, la libertad de seguir adelante genera nuevos líderes, y le ofrece al líder cristiano la sorpresa de los nuevos caminos de Dios.

4. Conclusión

Hemos tratado de definir y caracterizar aspectos del presbítero como líder. Han sido sólo algunas ideas fruto de experiencias personales, deseos y fracasos, y quieren motivar al diálogo y a la reflexión. Que las huellas del Buen Pastor nos marquen el camino.

"Ustedes son la sal de la tierra. Pero si la sal pierde su sabor, ¿con qué se la volverá a salar? Ya no sirve para nada, sino para ser tirada y pisada por los hombres. Ustedes son la luz del mundo. No se puede ocultar una ciudad situada en la cima de una montaña. Y no se enciende una lámpara para meterla debajo de un cajón, sino que se la pone sobre el candelero para que ilumine a todos los que están en la casa. Así debe brillar ante los ojos de los hombres la luz que hay en ustedes, a fin de que ellos vean sus buenas obras y glorifiquen al Padre que está en el cielo" (Mt 5,13-16).

Cuando hablamos de conflictos... ¿de qué hablamos?

Carola Blaksley de Nougués*
Buenos Aires

Frente a la palabra “conflicto” me surgen una serie de ideas y preguntas:

- ¿Podríamos decir que el conflicto es parte de la vida?
- ¿A qué llamamos conflicto?
- ¿Cómo los enfrentamos?, ¿Aprendemos de ellos?
- ¿Cuál es mi actitud si me reconozco responsable del conflicto?
- ¿Descubrimos en el error una posibilidad de crecimiento?
- ¿Sabemos perdonar?

En nuestra vida diaria solemos interpretar la realidad a partir de una serie de conceptos y relaciones que establecemos entre ellos; formándose así nuestro sistema conceptual, ligado el mismo a nuestras motivaciones, a las experiencias vividas, a las características personales. Decimos entonces que fulano es bueno y mengano no tanto, que ser solidario es..., que la alegría..., que el dolor..., que yo..., que vos..., etc.

Este sistema conceptual nos ayuda, nos organiza, nos orienta; pero corremos el riesgo de creer que aquello que está definido y nombrado “es” de una vez y para siempre aquello que hemos dicho “es”. Entonces el riesgo está en rigidizarnos de manera tal que perdamos de vista que la vida es cambio y que lo permanente es, paradójicamente, el cambio en ella.

Aquí es cuando aparece el primer conflicto, si podemos decir “primer”; la vida cambia, el cuerpo cambia, la sociedad cambia, las comunidades cambian, los ideales cambian, las creencias cambian, la religiosidad cambia y entramos en conflicto, y es difícil discernir lo permanente en el cambio, lo que debe quedar y lo que debe partir para dar paso a lo que viene; hacer lugar a lo nuevo sin perder las raíces y descubrir en lo nuevo lo viejo y la novedad de lo anterior.

Pareciera que jugamos un juego de encajar y que cada pieza tiene un lugar determinado, los cuadrados, los círculos, los triángulos. Entonces definimos también los problemas según sean de un tipo o de otro, buscando la solución adecuada para el mismo.

Ahora bien, hasta qué punto aceptamos que no hay recetas, decimos que no las hay, pero las pedimos. Nos es tranquilizante saber que en determinados casos es mejor actuar de tal o cual manera y que si nos equivocamos cualquier cosa la culpa la tiene alguien, que seguro no soy yo. Nos es más seguro andar sobre terreno conocido, bien lo dice el dicho popular “mejor malo conocido que bueno por conocer”, y así seguimos sin escucharnos, sin registrar nuestras percepciones de la realidad, del otro. Si en algunas oportunidades nos dejásemos hablar, además de equivocarnos lograríamos resultados novedosos, dejaríamos de lado una serie de pre-conceptos que más que ayudarnos nos alejan y nos hacen perder creatividad, vida, fe.

* Psicóloga Social. Miembro del Equipo de los “Talleres para Párrocos”.

Digo creatividad porque no sabemos de cuánto somos capaces hasta que estamos en la situación, van surgiendo de nosotros mismos una cantidad de respuestas, de actitudes, de emociones, de pensamientos y reflexiones que solo toman forma cuando no hay nada, cuando nos quedamos vacíos, sin saber qué hacer, y decidimos correr el riesgo.

Digo vida, porque para que la vida sea vida debe estar libre, sujeta a las transformaciones que su misma libertad y vida le provocan, y finalmente digo fe porque es la fe lo que no nos deja caer, lo que le da sentido a esta aventura de vivir, lo que ante el vacío nos ayuda a seguir adelante.

Ahora bien, nos preguntamos si el conflicto es parte de la vida, yo diría que sí, ya que la vida es cambio y el cambio nos provoca conflicto.

Algunas veces ocurre que aquello que creemos es una solución para determinado conflicto se transforma en un problema; sin darnos cuenta recurrimos una y otra vez a la misma forma de solución, cambiando en la superficie lo que de base sigue siendo igual. Cuando estamos ante un conflicto o inmersos en él, la primera reacción es buscar soluciones que ya han funcionado, recurrimos al juego de encajar, y colocamos los cuadrados con los cuadrados y los círculos con los círculos. Pero la vida más de una vez nos hace tener que probar la astucia de encajar un cuadrado en un círculo intentando que dicha operación sea lo menos dolorosa posible. Claro está no aceptamos el desafío, nos negamos a pensar que durante tanto tiempo hemos actuado de determinada manera, que las cosas han funcionado así y que frente a determinada situación tengo que cambiar (*el cuadrado no entra y si insistís voy a tener que romperlo para que entre y es mucho lo que se va a perder*). Y de perder se trata, solo que podemos perder en compañía, con paciencia, con cuidado, contenidos, con sentido, por amor, por donación, con agradecimiento.

Toda situación desconocida provoca temor. En Psicología Social hablamos de dos miedos básicos: miedo a la pérdida y miedo al ataque. La pérdida de la situación conocida, aquello con lo que me siento seguro, confiado; el ataque de lo nuevo, porque no tengo seguridades, no se cómo manejarlo, no se qué puede ocurrir, no se cómo voy a reaccionar. Estas sensaciones ante lo nuevo o desconocido no tienen relación con un desconocimiento de lo elegido, no significa que con un grado de irresponsabilidad considerable yo decido implementar un cambio así como así porque la cosa no funciona y no tengo información alguna, no reflexioné, no pensé si tengo con qué y para qué lo hago. Solo que siempre una cuota de incertidumbre, miedo y duda van a estar presentes en toda situación nueva, en toda decisión transformadora, en toda solución creativa y yo creo, por lo menos a mí me pasa, que son en esos momentos en los que con más fuerza me imagino abrazada a Jesús y sostenida por Él y algunas veces me atrevo, una vez hecha mi parte, a entregarle el problema y dejarlo absolutamente en sus manos.

¿A qué llamamos conflicto?

Podríamos definir conflicto de distintas maneras sin por eso entrar en conflicto. Lo cierto es que la palabra conflicto tiene para cada uno un significado personal y distinto, y esto tiene relación, como dijimos antes, con la propia historia, personalidad, experiencias. En términos generales, diríamos que conflicto significa existencia de ideas, intereses, puntos de vista, diferentes que suelen entrar en choque, porque se vivencian opuestos, contradictorios y difíciles de integrar, por lo que ante la presencia de uno el otro no tiene lugar. Este tipo de sensación provoca la idea de lucha, de ganador y perdedor ante el conflicto.

Existen conflictos de orden organizacional, comunitario, grupal, vincular, personal, espiritual, vocacional, independientemente del sentido que le demos al término.

Si el concepto que tengo de conflicto es negativo, mi postura ante el mismo, sea comunitario o de orden espiritual, será la de evitarlo, negando su existencia, minimizándolo, recurriendo a sustitutos que me ayuden a no tomar conciencia del mismo; puedo caer en un activismo y un hacer sin sentido para no pensar, puedo recurrir a frases hechas a modo de respuesta, a hacer lo que todos hacen, lo que supuestamente se debe.

Si creo que del conflicto algo se aprende, que el dolor que provoca es parte también de la vida y que el mismo dolor tiene un sentido; si encuentro en el conflicto una oportunidad para crecer, para conocerme y conocer más al otro, la postura que voy a tener es la de enfrentarlo; sin negar el costo, el temor, la duda. Voy a asomarme a la experiencia, voy a atreverme al resultado aunque no sea exactamente el que quiero, voy a elegir hacerme responsable de la búsqueda de una solución y las consecuencias que ello implique, con la humildad suficiente como para reconocer los errores y la necesidad de ayuda por parte del otro, que todos tenemos.

Muchas veces la causa de un conflicto es la mala comunicación, a partir de la cual se vivencian los intereses personales o comunitarios como incompatibles. Si pudiéramos dejar de lado el individualismo, el orgullo, las posiciones tomadas; si pudiéramos ser más flexibles nos daríamos cuenta que en más de una oportunidad no estamos en la vereda de enfrente, que más de una vez estamos hablando de lo mismo y que otras muchas estamos refiriéndonos a aspectos distintos que pueden ser las dos caras de una misma moneda y coexistir.

También es cierto que a partir de algunos conflictos ocurren guerras y muere gente, se destruyen familias, se alejan los hijos, se separan hermanos, se pierden amistades, etc., etc. No tenemos la seguridad, no tenemos la respuesta; solo tenemos el conocimiento que de acuerdo a la actitud que adoptemos, positiva o negativa; que de acuerdo a lo sinceros que seamos con nosotros mismos y pacientes, podemos lograr mejores resultados, independientemente ellos de nuestros deseos personales.

¿Es útil el conflicto?

Cuando pensamos en los conflictos posiblemente venga a nuestras mentes imágenes de relaciones rotas, de enemigos, guerras, injusticias, perdedores, ganadores, agresividad, polos opuestos. Estas imágenes responden a conceptos en donde el conflicto es visto como malo, genera agresividad, destrucción, la postura del otro es incompatible con la propia y como resultado hay dos que salen heridos, porque no siempre el que gana una guerra puede decir que no ha perdido nada y no siente dolor.

Junto a una visión negativa del conflicto tenemos también una positiva, en donde lo vemos como útil porque nos saca de un lugar cómodo en donde cada ficha está acomodada según nuestro sistema de conceptos, nos lleva indefectiblemente al cambio, nos muestra una nueva forma de ver las cosas, la cual no existía hasta este momento. Se modifica la comunicación y el tipo de relación.

Ahora, no todo es tan fácil como parece, las piezas no encajan así nomás y de primera; tenemos que limar bordes, acomodar formas, buscar maneras y muy que me pese decirlo, muchas veces el conflicto nos vence y a nuestro alrededor muchos confirman su teoría “es malo tener conflictos”.

Para desarrollar un poco más el tema sugiero que nos imaginemos en situaciones de conflictos, las que pueden ser reales o fantaseadas, pasadas, actuales o futuras. Tomémonos unos minutos para pensar y tratemos de vernos en las mismas. Para ello es importante hacerlo sin ningún tipo de prejuicio ni juicio, sin valorar de positiva o negativa la actitud que percibamos en nosotros mismos; solamente

dediquémonos a observar, cosa tan difícil en estos tiempos en donde pareciera que si observamos no hacemos nada, porque estamos demasiado acostumbrados a hacer.

Al verme en las distintas situaciones puedo descubrir:

- Que siento mucha bronca con el otro con quien tengo un conflicto. Muchas veces la bronca responde a un deseo profundo de ganarle, de quitarle ese poco de razón que muy dentro de mí aparece como una pequeña voz que no calla: *no sos el dueño de la verdad, no sos quien la tiene clara, no sos vos, es también el otro.*

En otros casos la bronca tiene que ver con una necesidad de ganar para reafirmarnos, debido a una estima personal baja, a una gran inseguridad, a un temor de perder algo que para nosotros es valioso: *un lugar, afectos, valoración por parte de otros, prestigio, poder, o simplemente la razón.*

También puedo sentir bronca porque es la única manera de ponerme en pie de guerra ante el otro, ¿cómo ganarle si no siento bronca?; en esta línea sería bueno reflexionar cuántas veces nos enojamos injustamente, sin sentido.

- Que siento temor, temor de no ser bueno por lo que percibo me pasa y aunque suenen a palabras de niños, no pocas veces los grandes hacemos infinidad de cosas para ser vistos y vernos “*buenos*”.

- Que siento culpa. Ahora esta culpa ¿es una culpa reflexiva, en donde me descubro pecador, egoísta, cada vez más lejano a mis ideales y valores?, ¿es una culpa que obedece a una serie de pautas aprendidas y asimiladas, en donde lo importante es ser valorado, querido y aceptado por el otro y al entrar en conflicto puedo perder su valoración?, ¿es culpa al descubrir que me habitan sentimientos que creía no tenía?

- Que siento soledad, al entrar en conflicto me quedo solo, solo con mis pensamientos, solo con mis razones, solo con mis dudas y mis inseguridades, o solo con mis certezas en donde ya nada me aporta el otro.

- Que siento vergüenza, porque me veo incapaz de sostener la verdad, incapaz de defender una idea sin lastimar, porque me siento débil frente a los argumentos del otro y descubro lo entumecido que estoy, descubro que me quedé envejecido y me avergüenzo del temor a lo nuevo, de no tener respuestas, de quedarme vacío de preguntas, de sentirme como un niño que necesita la mano de su padre.

Vergüenza de querer ganar (¿a costa del otro?), de negociar con lo que en el fondo de mi corazón creo no se negocia, de gritar y decir aquello que no me pertenece porque es tuyo y con eso te duelo. Vergüenza de no tener la palabra justa, de perder la paz, de no buscar el diálogo, de no pedir ayuda, de esconderme detrás de una hoja de parra para tapar mi desnudez.

- Que tengo que callar y aceptar, que no quiero escuchar y negociar, que llevo un peso en mis espaldas y en otras oportunidades soy una carga que otro debe sobrellevar. Que no se como se logra un trato justo, que no creo que podamos ganar los dos, que cedo y no me convence el trato, y si me alegro algo tuyo me llevo.

Ahora también puedo descubrir que algo he aprendido, algo como:

- Ser paciente, conmigo mismo y con los otros. Paciencia que surge de la falta de seguridad que provoca el conflicto, ya que no todo se resuelve en un momento, ya que en muchos casos debemos acostumbrarnos a convivir con cierta incertidumbre, con cierta duda; y no nos es fácil; la sociedad actual, nosotros mismos, estamos acostumbrados a las respuestas inmediatas, apretamos botones y estamos comunicados, apretamos botones y aparecen definiciones, respuestas, preguntas, y no hay lugar para la duda, la espera, la esperanza.
- No todo es bueno o malo, blanco o negro, día o noche, ganador o perdedor; comenzamos a colocar la **y** en lugar de la **o**, y cambia nuestra visión de la realidad, se amplían nuestros horizontes, incorporamos al otro a nuestra vida y ella misma se enriquece. Esto que parece obvio, no lo es; sino pensemos que nos resulta fácil y aceptable decir que no hay día sin noche y noche sin día, que existen los grises además de blancos y negros, etc., etc., pero no es así cuando luchamos por tener la razón y descubrimos que una parte de ella es mía y la otra te pertenece, que la verdad la compartimos y no es un patrimonio mío, que yo gano si vos cedés algo y vos ganas cuando yo cedo algo, y que al ceder los dos, convencidos de ello, ninguno pierde, ambos ganamos.
- Conocemos una nueva forma de dialogar, se establece así una comunicación que nos conduce a comprender los motivos que lo llevan al otro a defender lo que defiende, a pedir lo que pide, a soñar lo que sueña. Descubro que esto que para mí es claro no lo es para otros, que si pregunto por el significado de las palabras dejan de tener uno solo y encuentro su riqueza, y ahí es cuando comienzo a entender y se hace claro el motivo, se hace claro el pedido, y también yo me veo con mayor claridad. La empatía que surge no implica acordar y dejar de pensar lo que pienso, significa poder ponerme en el lugar del otro para comprenderlo y comprender sus razones, aunque no sean las mías, pero desde ahí y solo desde ahí lo voy a descubrir persona y no enemigo caprichoso, me voy a descubrir persona y no enemigo caprichoso.
- La capacidad de cuidar las relaciones y negociar más allá de los intereses personales, dándole el verdadero valor al problema, jerarquizándolo para ocuparnos de él en la justa medida, saliendo de nosotros mismos para ir al encuentro del otro.
- A ser valientes, porque ante el conflicto más de una vez saldríamos corriendo y dejaríamos las cosas en manos de otros, o nos esconderíamos hasta que pase la tormenta, o buscaríamos excusas para justificar lo que ocurre, para justificar nuestra falta de actitud, nuestra debilidad, nuestro enojo, etc., etc.
- Nos descubrimos audaces, creativos, misericordiosos, confiados, creyentes, temerosos, inseguros, seguros, pecadores, justos, injustos, *humanos*.

Ahora, como punto final me surge la pregunta: ¿sabemos perdonar?

Y me viene a la mente la imagen del Padre Misericordioso, que espera al hijo, lo ve y sale a su encuentro. “...*Cuando aún estaba lejos, su padre lo vio y se conmovió. Fue corriendo, se echó al*

“cuello de su hijo y lo cubrió de besos...” (Lc. 15, 11-32). Pocas veces he escuchado una imagen que muestre mayor amor. El Padre no espera que el hijo se humille, se culpe; se conmueve y lo besa, no existe el pecado, no existe el daño, no existe ya el conflicto, solo existe el encuentro, la vuelta a casa, la presencia.

Nosotros solemos recriminar al otro su conducta, marcar los puntos en los que tenemos razón, dejar bien claro que hemos perdonado y lo guardamos al hecho para regodearnos de lo buenos y misericordiosos que somos. Al lado ese Padre posiblemente no sabía para qué venía su hijo, y ¿si quería pedirle más dinero?, no importa lo vio y confió y lo amó y ese amor transforma, transforma el pecado, el mal, la soledad, la muerte.

Navega mar adentro en el reciente itinerario teológico-pastoral (argentino)

Gerardo Daniel Ramos SCJ

Introducción

Navega mar adentro [=NMA]¹⁰⁶ se propone a sí mismo como documento inspirador de una “evangelización nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión” (NMA 1) en Argentina, en continuidad con las *Líneas pastorales para la Nueva Evangelización*¹⁰⁷. Éstas se habían presentado “como puntos esenciales, tanto de la enseñanza como de la acción de la Iglesia, de manera que todos los agentes pastorales se sintieran guiados e impulsados por ellas” (LPNE 5). Es decir, que “sin constituir propiamente un Plan Nacional de Pastoral” estaban destinadas a servir “para revisar la actividad eclesial y para inspirar la planificación de las diócesis, sectores, asociaciones y movimientos”. La intención era “afianzar un sentir y actuar común en todas las iglesias particulares” (*ib.*). Con el nuevo documento –afirman los obispos– “perseguimos idéntico objetivo: alentar y sostener una más orgánica y vigorosa acción evangelizadora” (NMA 1). Se trata, por lo tanto, de una ‘actualización’ y no de “un *vademecum* donde no faltara nada (...): su gran valor es explicitar los consensos mínimos, pero reales”¹⁰⁸.

El Espíritu que nos anima

“El Espíritu Santo que nos anima es el mismo que impulsó a Jesús” (NMA 3). Esta convicción “que acompañó a la Iglesia durante dos milenios y se ha avivado ahora en nuestros corazones por la celebración del Jubileo” debe convertirse en “fuerza inspiradora de nuestro camino” (*Novo Millennio Ineunte* [=NMI], 29)¹⁰⁹. Así, “no se trata de inventar un nuevo camino”, dado que “el programa ya

¹⁰⁶ El mejor comentario que leí hasta el momento, si bien breve, de *Navega mar adentro* es el de V. FERNÁNDEZ, “La nueva propuesta en Argentina”, en *Criterio* 2286 (IX/2003) 491-495. Para iniciar la contextualización teológico-pastoral a la que hago referencia en el título del artículo sugiero: C. GALLI, “La pastoral y la teología en la Argentina desde el Concilio Vaticano II”, en ISCA, *Primera jornada catequética nacional. Teología y catequesis. Un diálogo imprescindible en perspectiva latinoamericana*, ISCA – Trejo Ediciones, Buenos Aires 2000, 105-143; M. GONZÁLEZ, “Aportes argentinos a un pensamiento teológico latinoamericano inculturado. Memoria, presente y perspectivas de un cauce teológico”, en *Stromata* 58 (2002) 39-205; J. C. SCANNONE, “Hoy la patria requiere algo inédito”, en GRUPO ‘GERARDO FARRELL’, *Crisis y reconstrucción* (I), San Pablo, Buenos Aires 2003, 25-56; G. RAMOS, “Semblanza de una *teología con rostro pastoral* en Argentina”, en *Proyecto* 43 (2003) 79-98.

¹⁰⁷ Cf C. GALLI, “Las líneas pastorales para la nueva evangelización. Preparación, significación, recepción. Un aporte argentino a la formación pastoral”, en *Boletín OSAR* (nov. 1999) 18-43.

¹⁰⁸ Cf V. FERNÁNDEZ, o.c., 492. Para una visión general de la intención del documento, también E. GONZÁLEZ, “Los nuevos desafíos de la Argentina y la actualización de las ‘líneas pastorales’ ”, en *Vida Pastoral* 241 (2003) 4-9; para una aproximación a los trabajos previos, *Consulta a las Iglesias particulares y Comunidades cristianas* (2000-2001).

¹⁰⁹ Cf V. FERNÁNDEZ, “El dinamismo del Espíritu Santo en el lenguaje y en la vida de la Iglesia”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (SAT), *El misterio de la Trinidad*, San Pablo, Buenos Aires 1998, 193-278.

existe”, y “se centra en definitiva en Cristo mismo, al que hay que conocer, amar e imitar para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia” (*ib.*).

Esta prioridad de la acción del Espíritu es la que convence a la Iglesia de que “existe para evangelizar” (*NMA* 15), y que en ella nada tiene sentido “si no se orienta a esta ardiente audacia misionera” (*NMA* 16). El influjo del Espíritu hace que “aunque nos sabemos pobres y débiles”, nos fortalezca “el amor de Dios que siempre toma la iniciativa” (*NMA* 5) y nos conduzca a un “amor fiel y perseverante, vivido y comunicado en la pastoral ordinaria” (*NMA* 19). A su vez, esta “clave de la espiritualidad de comunión para la Nueva Evangelización” (*ib.*) se afianza, nutre y fundamenta en la “comunión de la Trinidad”, que “nos interpela y convoca a estrechar vínculos” (*Tertio Millennio Adveniente [=TMA]*, 12). Así, “el auténtico espíritu de esperanza” que “implica esfuerzo firme y creativo” (*NMA* 8) estará consecuentemente marcado “por un intenso amor a cada persona” (*NMA* 11)¹¹⁰.

El Espíritu que nos anima y que reposó en Jesús es el que conduce a la Iglesia y a cada evangelizador a una participación cada vez más entrañable en la vida de Dios, y a incluir con constancia y creatividad en ese seno trinitario a cada vez más personas¹¹¹. El marco teológico del documento queda así no sólo salvaguardado sino incluso acentuado desde el inicio. La convicción de sentirnos amados por Dios (5-6) nos debe conducir a que –firmes en la esperanza (7-9) y con entrañas de misericordia (10-11)– vivamos la entrega cotidiana (17-20), en la mística de comunión y con fervor misionero (15-16)¹¹².

Los desafíos

“Con oído atento y sensibilidad pastoral queremos mirar desde la fe la compleja realidad del mundo que nos toca vivir para discernir los signos de los tiempos como reclamos de evangelización” (*NMA* 21). Así, desde la perspectiva teológica y trascendente que aportaba el anterior capítulo, los obispos se proponen realizar un “discernimiento de los signos de los tiempos”. Procuran escrutar por dónde va el paso de Dios y por dónde la Iglesia debe prestar su servicio evangelizador¹¹³.

Crisis de civilización y familia

Cada época ofrece posibilidades inéditas. La nuestra está marcada sobre todo “por profundas transformaciones” (*GS* 54)¹¹⁴. Sin embargo aquella constatación conciliar se ha tornado hoy todavía más compleja: “podemos percibir qué es lo que termina, pero no descubrimos con la misma claridad

¹¹⁰ Cf L. GERA, “Caridad pastoral y unidad de vida”, en *Pastores* 4 (1995) 13-19.

¹¹¹ Cf L. RIVAS, *El Espíritu Santo en las Sagradas Escrituras*, Paulinas, Buenos Aires 1998.

¹¹² Sobre esta temática de ‘espiritualidad y pastoral’, puede verse V. FERNÁNDEZ, “Espiritualidad y actividad. Espiritualidad de la acción”, en *Pastores* 19 (2000) 49-60; “Trabajar con espíritu: la espiritualidad en la actividad pastoral”, en *Vida Pastoral* 237 (2002) 13-18; “Hundir mi camino en esta tierra. Y quedarme. La encarnación terrena de la espiritualidad pastoral”, en *Vida Pastoral* 245 (2004) 26-33; J. C. MACCARONE, “Espiritualidad en tiempos de crisis”, en *Consudec* (nov. 2001, Separata); “Dies Domini – Dies hominis”, en *Nuevas Propuestas* 33 (2003) 15-24; M. ÖEFELE, “Soledad habitada”, en *Pastores* 17 (2000) 61-74;

¹¹³ Cf R. FERRARA – C. GALLI (eds), *El tiempo y la historia: reflexiones interdisciplinarias*, Paulinas – Facultad de Teología UCA, Buenos Aires 2001; C. GALLI, “Discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos”, en *Boletín OSAR* (sept. 2000) 24-29; M. GONZÁLEZ, “Teología de la historia desde la perspectiva argentina. La contribución de Lucio Gera y Rafael Tello”, en *Stromata* 58 (2002) 187-210. Para una visión de conjunto del capítulo, E. GONZÁLEZ, “Los nuevos desafíos de la Argentina y la actualización de las ‘líneas pastorales’”, en *Vida Pastoral* 241 (2003) 4-9.

¹¹⁴ Cf A. AMEIGEIRAS, “Transformaciones socio-culturales y perspectivas de análisis a comienzo del s.XXI”, en *CIAS* 519 (2002) 595-609; G. RAMOS, *Los cristianos ante el cambio de época*, Claretiana, Buenos Aires 2003.

aquello que está comenzando” (*Jesucristo Señor de la Historia [=JSH]*, 3). La crisis de la civilización se manifiesta en el hecho de que “las personas, las familias, las instituciones y la sociedad, en general, no encuentran nuevos cauces para sostenerse y crecer”. Además de que “nos cuesta mantener la cultura del trabajo”, es una constatación “que no nos integramos con entusiasmo a emprendimientos comunitarios”, y que es “cada vez más raro hallar entre nosotros hombres y mujeres con pasión por el bien común” (*NMA* 25)¹¹⁵. No obstante, sigue siendo cierto que “esta crisis es una ocasión providencial para escuchar la llamada de Jesús a crecer como nación” (*NMA* 28)¹¹⁶.

Un ámbito particular en que la crisis de civilización incide es la familia¹¹⁷. “El creciente número de uniones de hecho, las nuevas parejas de divorciados y otros tipos de convivencia, requieren formas nuevas de acogida y atención pastoral” (*NMA* 41). Si bien “por una parte existe una conciencia más viva de la libertad personal y una mayor atención a la calidad de las relaciones interpersonales en el matrimonio, a la promoción de la dignidad de la mujer, a la procreación responsable y a la educación de los hijos”, se constata por otra la existencia de una equivocada concepción teórica y práctica de la independencia de los cónyuges entre sí, las graves ambigüedades acerca de la relación de autoridad entre padres e hijos, las dificultades concretas que con frecuencia experimenta la familia en la transmisión de los valores, el número cada vez mayor de abortos” (*FC* 6). En relación a esta temática, *NMA* hace notar que “los grandes medios de comunicación (...) relativizan todo y destruyen valores claves para la familia, la educación y el pueblo” (*NMA* 26), y que también “el desempleo, la creciente pobreza y la marginación compulsiva de vastos sectores a causa de la crisis económica, generan desencuentros, pérdida de los vínculos afectivos [y] distorsión de los roles hasta llegar a disgregar el núcleo familiar” (*NMA* 42).

La búsqueda de Dios

En el marco de las profundas transformaciones que también en lo religioso experimenta nuestro país¹¹⁸, “se percibe una difusa exigencia de espiritualidad” (*NMA* 29)¹¹⁹. En efecto, “existen grupos pseudorreligiosos y programas televisivos que proponen una religión diluida, sin trascendencia, hecha

¹¹⁵ El ‘malestar’ se hace notorio en varios ‘rubros’: en la política (cf D. GARCÍA DELGADO, “La ruptura de un contrato. Crisis de representación y gobernabilidad”, en GRUPO ‘GERARDO FARRELL’, *Crisis y reconstrucción* (I), San Pablo, Buenos Aires 2003, 57-84), entre los jóvenes (cf P. CIFELLI, “El ‘conflictivo’ ámbito de las culturas juveniles”, en *Vida Pastoral* 234 (2002) 35-41), entre las mujeres (cf V. AZCUY (coord.), *El lugar teológico de las mujeres*, Centro Teológico Salesiano, Buenos Aires 2000; C. SCHICKENDANTZ (edit.), *Mujeres, género y sexualidad*, Educc, Córdoba 2003), en los afectados por el fenómeno de la globalización (cf J. STIGLITZ, *El malestar en la globalización*, Taurus, Buenos Aires 2002), en los que se sienten manipulados por los medios de comunicación (cf A. FORD, *La Marca de la Bestia. Identificación, desigualdades e infoentretenimiento en la sociedad contemporánea*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires 1999), en los que sufren las consecuencias de modelos pastorales envejecidos (cf M. GONZÁLEZ, “Malestares y emergencias. Repercusiones del cambio epocal en la vida pastoral de la Iglesia católica argentina (I)”, en *Vida Pastoral* 241 (2003) 4-11; (II), en *Vida Pastoral* 242 (2003) 4-11; (III), en *Vida Pastoral* 243 (2003) 4-8), y en la familia –como veremos a continuación.

¹¹⁶ Cf COMISIÓN PERMANENTE CEA, *Reconstruir la Patria*, 7-8/01/02, 3; O. CAMPANA, “La crisis es una oportunidad de novedad. Reportaje a monseñor Juan Carlos Maccarone”, en *Vida Pastoral* 233 (2002) 18-25.

¹¹⁷ La temática de la ‘familia’ viene siendo seguida en nuestro medio por E. FABBRI. Entre sus artículos más recientes, “La familia, entre la sociedad y la sexualidad”, *CIAS* 525 (2003) 331-350; “La familia, entre la desazón y la solidaridad”, en *CIAS* 520 (2003) 39-56; “¿Qué pedirle a la familia?”, en *Criterio* 2284 (2003) 342-347. También J. MEINVILLE, “Que las familias sean escuelas de santidad”, en *AICA-DOC* 542 (14/03/01). Las temáticas de ‘género’ afectan evidentemente también y sobre todo a esta cuestión.

¹¹⁸ Cf A. AMEIGEIRAS, “El fenómeno religioso en la sociedad argentina: crisis y transformaciones en el catolicismo a comienzos del s.XXI”, en GRUPO ‘GERARDO FARRELL’, *Crisis y reconstrucción* (I), 83-115.

¹¹⁹ Cf V. ROLDÁN, “La secularización y el despertar religioso a fines del milenio”, *CIAS* 484 (1999) 273-292.

a la medida de cada uno” (NMA 31). La valoración que el documento hace de estas *formas emergentes de religiosidad* es prevalentemente negativa. Sin embargo habrá que ver si no ‘empalma’ de algún modo con la fuerte valoración pneumatológica expuesta en el primer capítulo. De hecho, parecería ser inevitable a futuro –y ya lo va siendo- el diálogo con las modalidades *New Age*¹²⁰.

En contrapartida, se constata “una fuerte presencia de la *piEDAD popular*¹²¹ en sus variadas expresiones” (NMA 33)¹²². Aquí la valoración es más bien positiva. Si bien “la religiosidad popular (..) tiene ciertamente sus límites”, ya que “está expuesta frecuentemente a muchas deformaciones de la religión, es decir a las supersticiones”, cuando está bien orientada “contiene muchos valores”. Los textos magisteriales señalan que “refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer”, y que “engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad” (*Evangelii Nuntiandi* [=EN], 48). Además, en nuestro continente “la *piEDAD popular* es expresión de la inculturación de la fe católica”¹²³ (*Ecclesia in America* [=EA], 16). Por eso esta fe de nuestro pueblo es un signo de esperanza (cf *JSH* 19).

Pobreza, exclusión social y debilitamiento de la comunión

Se expresa en el hecho de que “la pérdida del sentido de justicia y la falta de respeto hacia los demás se han agudizado y nos han llevado a una *situación de inequidad*” (NMA 34)¹²⁴. En todo esto señalan los obispos que “peculiar responsabilidad les toca a quienes detentan una dirigencia política, económica, sindical, cultural y religiosa” (NMA 37)¹²⁵. Por último, una cuestión parece clara: “Mientras la desocupación no se revierta, la pobreza seguirá creciendo” (NMA 35).

Sin negar la dramaticidad actual de los hechos en nuestro país, algunos elementos podrían contribuir a atemperarla. Por una parte los indicios de reactivación económica, que fueron despuntando desde el 2003. Pero además, la constatación de que muchas de las dificultades que nos afectan tienen una magnitud geopolítica que va más allá de los confines de nuestro territorio. Es “nuestro mundo” el que “empieza el nuevo milenio cargado de las contradicciones de un crecimiento económico, cultural, tecnológico, que ofrece a pocos afortunados grandes posibilidades”, condenando a millones y millones de personas “a vivir en condiciones de vida muy por *debajo del mínimo requerido* por la dignidad

¹²⁰ A respecto, cf F. TORROALBA, “¿Qué es la nebulosa de la ‘New Age’?”, en *Sal Terrae* 89/4 (2001) 267-280.

¹²¹ La *cursiva* en las citas no corresponde al original.

¹²² Muy documentado el reciente trabajo de C. GALLI, “La peregrinación: ‘imagen plástica’ del Pueblo de Dios peregrino”, en *Teología y Vida* 44 (2003) 270-309. También, cf A. AMEIGEIRAS, “Para una hermenéutica de la peregrinación: cultura popular e identidad religiosa. Los migrantes santiagueños en la Argentina”, en *Stromata* 56 (2000) 123-143; C. GALLI, “La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad”, en C. GALLI – L. SCHERZ (Comps.), *Identidad cultural y modernización*, Paulinas, Buenos Aires, 1992, 147-176; J. SEIBOLD, “Imaginario social y religiosidad popular”, en *Stromata* 51 (1995) 131-140; “La mística de los humildes”, en GRUPO ‘GERARDO FARRELL’, *Crisis y reconstrucción* (II), 116-159; J. SONEIRA, *La renovación carismática católica en Argentina: entre el carisma y la institución*, Educa, Buenos Aires 2001.

¹²³ Por ejemplo, cf M. TREJO, “La preocupación por inculturar el pensamiento. Juan Carlos Scannone y la sabiduría popular”, en *Proyecto* 36 (2000) 113-126; *La sabiduría del pueblo como lugar teológico de la ‘Escuela Argentina’ (1966-1996)* [Extracto de la tesis para el doctorado en teología], Roma 2000. Sin embargo, no sólo el catolicismo parecería ser expresión de inculturación de la fe: cf R. MOSHER, “El pentecostalismo y la inculturación en América Latina”, en *Medellín* 95 (1998) 471-488.

¹²⁴ Cf E. ALBISTUR, “Una Argentina injusta, ¿tendrá paz?”, en *CIAS* 515 (2002) 361-381; D. CASTAGNA, “Es preciso reacomodar los valores fundamentales”, en *AICA-DOC* 555 (1/08/01); J. C. SCANNONE, “La nueva cuestión social y la crisis argentina”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA [=SAT], *Teología, religión, justicia y paz. La Argentina y el mundo*, San Benito, Buenos Aires 2003, 121-134.

¹²⁵ Cf COMISIÓN PERMANENTE CEA, *Queremos ser Nación*, 10/08/01, c.

humana” (NMI 50). Especialmente en nuestro continente “imperan un sistema conocido como ‘neoliberalismo’ que “considera las ganancias y las leyes del mercado como parámetros absolutos en detrimento de la dignidad y del respeto de las personas y pueblos” (EA 56)¹²⁶.

Sin embargo, todas estas realidades no pueden excusar a los argentinos de “mirar su propio corazón, sus opciones concretas y su forma de actuar, para preguntarse si no está participando también él, en mayor o menor grado, en la construcción de esa red de inmoralidad que conduce a la pobreza y favorece tantas formas de violencia y egoísmo” (JSH 11). Esto viene expresado por el quinto desafío, que señala cómo “*las viejas antinomias vuelven a aparecer*”¹²⁷ –si bien también “se perciben signos saludables que procuran retomar el camino de la unidad perdida” (NMA 47)-, y constata “en el seno [mismo] de nuestras comunidades cierta incapacidad para trabajar unidos” (NMA 46).

El contenido de la Nueva Evangelización¹²⁸

Vertiente cristológico-trinitaria

Las LPNE 16 proponían como núcleo del contenido evangelizador “la fe en Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo”, presentándola “como un potencial que sana, afianza y promueve la dignidad del hombre”. Si aquí prevalecía la orientación cristológica, en NMA 50 se expresa un *viraje explícitamente trinitario*: “Jesucristo resucitado nos da el Espíritu Santo y nos lleva al Padre. La Trinidad es el fundamento más profundo de la dignidad de cada persona humana y de la comunión fraterna”¹²⁹. Este texto –que en el documento aparece claramente destacado-, impregna transversalmente y da unidad a todas sus partes y contenidos. La novedad se destaca particularmente al momento de desarrollar las dimensiones del núcleo evangelizador.

Así, la *dimensión cristológica* se abre simultáneamente a la percepción trinitaria y antropológica. Esta apertura trinitaria del misterio cristológico como fundamento de una feliz noticia para el hombre es una temática desmenuzada abundantemente por Juan Pablo II en *Dives in Misericordia [=DiM]*: “‘Dios rico en misericordia’ es el que Jesucristo nos ha revelado como Padre (...). En Cristo Jesús, toda vía hacia el hombre (...) es simultáneamente un caminar al encuentro con el Padre y su amor (...). La apertura a Cristo (...) no puede llevarse a efecto más que a través de una referencia cada vez más madura al Padre y a su amor” (DiM 1)¹³⁰.

Por su parte, “Jesús, invitándonos a participar de la vida de la Trinidad, hace posible que alcancemos nuestra mayor dignidad y una auténtica relación con los demás en la justicia y el amor” (NMA 51): “la vocación y el sentido de la vida de cada hombre consiste en reproducir la imagen del Redentor” (NMA 52).

¹²⁶ Cf J. CALVEZ, “Problemas políticos del mundo en el Tercer Milenio”, en *CIAS* 471 (1998) 116-126; G. ESCOBAR, “Liberalismo, neo-liberalismo y economía de mercado en América Latina”, en *Medellín* 85 (1996) 5-16.

¹²⁷ Cf *Iglesia y Comunidad Nacional [=ICN]*, 30-37.

¹²⁸ Cf V. FERNÁNDEZ, “La nueva propuesta...”, 494; E. GONZÁLEZ, “‘Navega mar adentro’ y el contenido de la nueva evangelización”, en *Vida Pastoral* 244 (2003) 21-25.

¹²⁹ A este ‘viraje’ contribuyó evidentemente el desarrollo de la teología trinitaria postconciliar. Cf R. FERRARA, “La Trinidad en el postconcilio y en el final del s.XX: Método, temas, sistema”, en *Teología* 80 (2002) 53-92.

¹³⁰ La Iglesia en Argentina celebra esta experiencia en el documento de la CEA, *Jesucristo Señor de la historia* (2000): cf C. SCHICKENDANTZ, “‘Jesucristo, Señor de la historia’. Preparación previa, estructura y contenido del documento”, en *Proyecto* 38 (2001) 148-157. Para una introducción al pensamiento cristológico-trinitario de Juan Pablo II enmarcado en el conjunto de su magisterio, cf G. RAMOS, “Semblanza del magisterio teológico-pastoral de Juan Pablo II”, en *Pastores* 23 (2002) 51-53.

Rostro humano de Dios y rostro divino del hombre

“La Iglesia en América necesita hablar cada vez más de Jesucristo, rostro humano de Dios y rostro divino del hombre, y prolongar sus actitudes” (NMA 53)¹³¹. Es *el rostro humano de Dios* porque “Jesucristo nos revela la vida íntima de Dios, el misterio más profundo de nuestra fe: que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo” (NMA 54). “En Cristo y por Cristo, se hace también particularmente visible Dios en su misericordia (...): él mismo la encarna y personifica (...) y nos permite ‘verlo’ especialmente cercano al hombre, sobre todo cuando sufre” (DiM 2). Entendida de este modo, la misericordia “constituye el contenido fundamental del mensaje mesiánico de Cristo y la fuerza constitutiva de su misión” (DiM 6). Además, “por la acción del Espíritu somos renovados a imagen de Jesús e incorporados a la vida de la Trinidad” (NMA 55).

Simultáneamente Cristo es *el rostro divino del hombre* y el fundamento de su dignidad: “En el rostro de Cristo resucitado reconocemos el destino eterno y glorioso del hombre peregrino, salvado por Él” (NMA 57). Así, “Jesús es el ‘hombre nuevo’ (cf Ef 4,24; Col 3,10) que llama a participar de su vida divina a la humanidad redimida”, y que en el misterio de su encarnación sienta “las bases para una antropología que es capaz de ir más allá de sus propios límites y contradicciones (...), hacia Dios mismo (...), a la intimidad de la vida Trinitaria” (NMI 23).

Esta vinculación que el Hijo de Dios establece “en cierto modo” por su encarnación con cada hombre (cf GS 22) pone de manifiesto el fundamento “de la dignidad de cada uno y de la fraternidad universal (...): el hermano, todo hombre, es sacramento de Cristo”, y esto nos compromete “a la defensa y promoción de todo el hombre y de todos los hombres, así como a la cooperación para realizar una sociedad más justa y reconciliada” (LPNE 27)¹³².

Pero dado que el Hijo de Dios “ha elegido el camino del despojo y de la humillación”, en la historia presente “mantiene oculta su gloria en la persona de los *pobres y humillados*” (ib.). En efecto, “en ellos resplandece la dignidad absoluta del ser humano; ellos, víctimas de la injusticia y el desamor son sacramento de Cristo” (NMA 58). Y si “la cruz es la inclinación más profunda de la Divinidad hacia el hombre y todo lo que el hombre (...) llama su infeliz destino”, si es “un toque del amor eterno sobre las heridas más dolorosas de la existencia terrena del hombre” (DiM 8), Cristo que sufre acaba hablando a todo hombre y no solamente al creyente (cf DiM 7). Y esto porque el amor “se hace notar particularmente en el contacto con el sufrimiento, la injusticia, la pobreza (...), la ‘condición humana’ histórica, que de distintos modos manifiesta la limitación y la fragilidad del hombre” (DiM 3). Así la cruz se convierte en “el pasmoso encuentro de la trascendente justicia divina con el amor: el ‘beso’ dado por la misericordia a la justicia” (DiM 9).

Vertiente eclesiológico-misionera

¹³¹ La temática está muy presente en todo el capítulo II de NMI. Cf L. GERA, “El eje cristológico de la *Novo Millennio Ineunte*”, en R. FERRARA – C. GALLI (eds), *Navegar mar adentro: Comentario a la Carta ‘Novo Millennio Ineunte’*, Paulinas – UCA Facultad de Teología, Buenos Aires 2001, 111-125. Una meditación específica sobre el ‘rostro’: J. C. MACCARONE, “Un evangelio del rostro. Reflexión acerca del documento ‘Novo Millennio Ineunte’ (2001) [¿ inédito?].

¹³² Esta afirmación constituyó el ‘leit motiv’ del magisterio pastoral de G. SUELDO. Cf G. CARRERAS (coord.), *Monseñor Gerardo Sueldo. Al servicio de los que tienen la vida y la fe amenazadas*, Instituto ‘San Martín de Porres’ – El Barco Editó, Santiago del Estero 2001.

El núcleo evangelizador tiene a su vez una *vertiente eclesiológica*: la comunión eclesial, nacida del corazón de Cristo, “ha de irradiar el misterio de comunión misionera que contemplamos en Jesús y brota de la Trinidad” (NMA 60)¹³³, y cuya santidad “brilla con todo su esplendor en el rostro de María, los santos y los mártires” (NMI 61): así la Iglesia Santa muestra su rostro de Esposa de Cristo (cf NMI 30). La comunión trinitaria es el fundamento común del ‘misterio’ y ‘santidad’ de la Iglesia. “Dios es comunión, Padre, Hijo y Espíritu Santo, unidad en la distinción, el cual llama a todos los hombres a que participen de la misma comunión trinitaria” y de la cual “la Iglesia es signo” (EA 33). Este principio de comunión es el que realiza al interior de cada Iglesia diocesana un fruto análogo (cf *Compartir la Multiforme Gracia de Dios [=CMGD]*, 5).

Por último, la comunión de la Trinidad es fundamento de nuestra *convivencia social*. “A partir de la comunión trinitaria hemos de recrear los vínculos de toda comunidad (...). En el diálogo y en el intercambio libre de dones, animado por el amor, se construye el ‘nosotros’ de la comunión solidaria” (NMA 65) y encuentra “plenitud la imagen de Dios que llevamos en nosotros” (ICN 60). Por eso, “es de gran importancia que la Iglesia (...) sea signo vivo de una comunión reconciliada y un llamado permanente a la solidaridad (...) en nuestros diversos sistemas políticos, económicos y sociales” (EA 22).

Crterios pastorales comunes

A partir del núcleo evangelizador, en confrontación con los desafíos y en consideración del Espíritu que nos anima, se desprenden cuatro criterios básicos que permiten “delinear un estilo evangelizador común a todos” (NMA 69)¹³⁴.

La pastoral ordinaria y orgánica diocesana

“Estamos llamados a trabajar tenazmente en *nuestras diócesis* para que el único programa del Evangelio y el proyecto de Dios sea el centro de la vida de cada comunidad eclesial” (NMA 70). Si el Jubileo había ofrecido una “oportunidad extraordinaria” de articular un itinerario eclesial-evangelizador en torno a la temática trinitaria, ahora estamos “ante el mayor y no menos comprometedor horizonte de la pastoral ordinaria”, ya que es “en las Iglesia locales” donde tienen que plasmarse “aquellas indicaciones programáticas concretas (...) que permiten que el anuncio de Cristo llegue a las personas, modele las comunidades e incida profundamente (...) en la sociedad y en la cultura” (NMI 29).

A su vez, “entre todos los medios creados por la Iglesia para evangelizar al hombre y su cultura, guarda un lugar destacado *la parroquia*”. En ella la Iglesia se hace “visible, encarnada y operante entre los hombres” (LPNE 43), “vive y obra profundamente insertada en la sociedad humana e íntimamente solidaria con sus aspiraciones y dificultades” (*Santo Domingo [=SD]*, 58). Por eso “cada parroquia ha de renovarse en orden a aprovechar la totalidad de sus posibilidades pastorales para llegar efectivamente a cuantos le están encomendados” (NMA 72). Algunas sugerencias a respecto son la sectorización de la pastoral en pequeñas comunidades, la formación y participación de los laicos, los

¹³³ Cf A. ZECCA, “La Iglesia como misterio de comunión misionera en el pensamiento del Cardenal Eduardo Francisco Pironio”, en *Teología* 79 (2002) 117-136.

¹³⁴ Cf V. FERNÁNDEZ, “Propuesta de la Iglesia argentina...”, 494-495. El desarrollo de este capítulo IV del documento podría quedar bien enmarcado con el artículo de C. GALLI, “La Iglesia postconciliar y postjubilar: una nueva etapa de la peregrinación evangelizadora. NMI 1-3, 4-15, 58-59”, en R. FERRARA – C. GALLI, *Navega mar adentro...*, 16-46.

planes de conjunto en zonas homogéneas, la renovación de “la capacidad de acogida y el dinamismo misionero a los fieles alejados” (SD 60)¹³⁵.

Un camino integral de santidad

“La santidad es la perspectiva en la que debe situarse todo camino pastoral” (NMA 73). “Poner la programación pastoral bajo el signo de la santidad (...) significa expresar la convicción de que, si el bautismo es una verdadera entrada en la santidad de Dios por medio de la inserción en Cristo y la inhabitación de su Espíritu, sería un contrasentido contentarse con una vida mediocre” (NMI 31).

A su vez, esta proposición tiene significativas consecuencias históricas: ya que “no podemos ser peregrinos al cielo si vivimos como fugitivos de la ciudad terrena” (NMA 74)¹³⁶, “nunca hemos de disociar la santificación del cumplimiento de los compromisos sociales” (*ib.*). También para el pueblo de Dios que peregrina en Argentina, “convertirse al Evangelio (...) significa revisar todos los ambientes y dimensiones de su vida, especialmente todo lo que pertenece al orden social y a la obtención del bien común” (EA 27).

Todos sujetos y destinatarios de la tarea evangelizadora

Ante la comprobación de que “la mayor parte de los bautizados no han tomado aún conciencia plena de su pertenencia a la Iglesia”, de que “se sienten católicos pero no Iglesia”, y de que por lo tanto “el mundo del trabajo, de la política, de la economía, de la ciencia, del arte, de la literatura y de los medios de comunicación social no son guiados por criterios evangélicos” (SD 96), los obispos argentinos insisten “en el protagonismo de todos y *cada uno de los bautizados*, especialmente de los *laicos y laicas*” (NMA 75), reconociendo “el potencial misionero de todo el pueblo bautizado como protagonista, no sólo destinatario, de la Nueva Evangelización” (NMA 76)¹³⁷.

Esto supondrá para quien “ha encontrado verdaderamente a Cristo” el desafío de “afrontar con valentía una situación que cada vez es más variada y comprometida, en el contexto de la globalización y de la nueva y cambiante situación de los pueblos y culturas que la caracteriza”. A este desafío Juan Pablo II lo denominó “llamada a la nueva evangelización” (EA 40). Esta “propuesta de Cristo” que “se ha de hacer a todos con confianza” y respeto (*ib.*) contrasta muchas veces con la falta de fervor (espiritual) que “se manifiesta en la fatiga y desilusión, en la acomodación al ambiente y el desinterés, y sobre todo en la falta de alegría y esperanza” (EN 80).

Por eso es imprescindible “renovar el impulso evangelizador de los comienzos, el vigor de los orígenes, (...) el fervor espiritual y el entusiasmo misionero” (LPNE 34). Para ello es preciso “profundizar la confianza en el Espíritu Santo que anima a la Iglesia e impulsa toda acción evangelizadora” (*ib.*).

¹³⁵ Cf CEA, *Renovación de la Parroquia*, Oficina del Libro, Buenos Aires 1992, subsidio de las LPNE que tal vez tenga que ir siendo actualizado a partir de NMA.

¹³⁶ Cf CEA, *Carta al Pueblo de Dios*, 17/11/01, 6.

¹³⁷ Las intervenciones del Episcopado han sido recurrentes en el tema, sobre todo en el marco de la crisis. Cf CEA, “Hoy la patria requiere algo inédito”, en *AICA-DOC* 529 (16/05/01), “Queremos ser nación”, en *Consudec* 913 (2001) 18-19; “El diálogo que la patria necesita” (2002); “Recrear la voluntad de ser nación”, en *AICA-DOC* (14/07/03). Para la cuestión eminentemente social, cf M. G. MOLINA, “Estado y organizaciones sociales de la Iglesia”, en *Crisis y reconstrucción* (I), 151-183 y *DIÁLOGO ARGENTINO*, *Bases para la reforma. Principales consensos* (jul. 2002).

Un itinerario formativo gradual

Dado que “la tarea evangelizadora ha de tener en cuenta la cotidiana experiencia de la gente (...), sus inquietudes, sueños, expectativas y preocupaciones” (NMA 78), los obispos insisten en la necesidad de una “auténtica pedagogía de la santidad que la presente como ideal atractivo (...) en cada momento da la existencia personal” (NMA 79).

En función de esta ‘pedagogía’ será necesario “promover el aumento y la adecuada formación de los agentes para los diversos campos de la acción pastoral (...) [e] impulsar procesos globales, orgánicos y planificados que faciliten y procuren la integración de todos los miembros del pueblo de Dios, de las comunidades y de los diversos carismas, y los oriente a la Nueva Evangelización” (SD 57)¹³⁸.

Acciones destacadas

Antes de ingresar en propuestas de acción, el documento subraya la *primacía de la gracia y la santidad* en la pastoral¹³⁹. “Nuestras Iglesias particulares están llamadas a renovarse en el camino de la santidad comunitaria y misionera que anime la actividad pastoral ordinaria en forma más creativa y orgánica”. Y añade: “Esto implica reconocer la primacía de la acción de la gracia en la vida pastoral” (NMA 80). Estas mismas ideas habían sido resaltadas en NMI 38, cuando hablando de “una pastoral que dé prioridad a la oración, personal y comunitaria” el Papa se refería explícitamente a “la primacía de la gracia” como “un principio esencial de la visión cristiana de la vida”¹⁴⁰.

A partir de esta afirmación surge como corolario el *discernimiento evangélico* de prioridades y acciones, que no es otra cosa sino “la interpretación que nace a la luz y bajo la fuerza del Evangelio, del Evangelio vivo y personal que es Jesucristo, y con el don del Espíritu Santo”, como “un reto a la libertad responsable, tanto de la persona como de la comunidad” (*Pastores dabo vobis [=PDV]*, 10)¹⁴¹. En el caso de las anteriores líneas pastorales las “tres actitudes capaces de encarnar en todos un celo evangelizador más vivo y entusiasta” eran “la renovación del ardor; el fortalecimiento de la unidad eclesial y el anuncio de la verdad con respeto a la libertad” (LPNE 33). En la presente situación las tres acciones destacadas discernidas como propositivamente prioritarias son la de hacer de la Iglesia casa y escuela de comunión, acompañar a todos los bautizados hacia el pleno encuentro con Jesucristo, y propiciar una Iglesia servidora para una sociedad responsable y justa.

¹³⁸ Cabe destacar aquí la variada gama de experiencias de ‘educación popular’: A. ACÍN – O. ARAGÓN, “Educación popular frente a la exclusión social”, en *Anatellei* 5 (2002) 43-54; E. MEALLA, “‘Fe y Alegría’: movimiento de educación popular y promoción social”, en *Vida Pastoral* 237 (2001) 37-41; J. SEIBOLD, “Foro educativo y nueva ciudadanía”, en *CIAS* 525 (2003) 369-375; M. TAPIA, “El valor pedagógico de las experiencias solidarias”, en *CIAS* 511 (2002) 115-128.

¹³⁹ Cf V. FERNÁNDEZ, *La gracia y la vida entera*, Ágape-Herder, Buenos Aires 2003; J. C. MACCARONE, “Dies Domini – Dies hominis...”.

¹⁴⁰ Es el común denominador que animó ‘vidas testimoniales’ tan diversas como la mayoría de las que aparecen en V. AZCUY (coord.), *Semillas del siglo XX. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas*, Cesba, Buenos Aires 2000; *Semillas del siglo XX* (II), Cesba, Buenos Aires 2002. Es también el fundamento último de renovación auténtica de cualquier sujeto eclesial (por ejemplo, G. NÁPOLE, “Espiritualidad de la vida consagrada en tiempos de cambio”, en *Proyecto* 35 (2000) 47-70).

¹⁴¹ Cf C. GALLI, “Discernimiento teológico-pastoral...”.

Hacer de la Iglesia casa y escuela de comunión

“El gran desafío de nuestras diócesis consiste en abrir espacios de encuentro, reflexión y fiesta, en generar un *ambiente acogedor y cálido* donde todos los bautizados puedan vivir los diversos carismas con verdadero y fecundo espíritu de caridad, de verdad y de unidad en la diversidad, en plena comunión con el obispo que preside” (NMA 83)¹⁴². Estos espacios y ambiente de comunión tienen su punto de partida en “una actitud del corazón del varón y de la mujer que contemple el misterio de la Trinidad, manifestado en Jesucristo”, reconociendo “su luz y su huella en los seres humanos” y siendo capaz de “sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico como alguien que le pertenece, valorando todo lo bueno que Dios ha sembrado en él y dándole espacio en su propia vida” (NMA 84)¹⁴³.

“Espiritualidad de comunión significa ante todo una mirada del corazón sobre todo hacia el misterio de la Trinidad que habita en nosotros y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado. Sin este camino espiritual (...) los instrumentos externos de la comunión se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus modos de expresión y crecimiento” (NMI 43). Por otra parte, “los espacios de comunión han de ser cultivados y ampliados día a día, a todos los niveles, en el entramado de la vida de cada Iglesia (...), entre obispos, presbíteros y diáconos, entre pastores y todo el pueblo de Dios, entre clero y religiosos, entre asociaciones y movimientos eclesiales”, para lo cual es preciso “valorar los organismos de participación previstos por el Derecho canónico, como los consejos presbiterales y pastorales” (NMI 45). En este contexto “el testimonio, la predicación del Evangelio y la celebración de sus misterios, así como la presencia viva de María en la religiosidad católica, habrán de orientarse hacia el desarrollo de una conciencia de cordial pertenencia a la Iglesia” (LPNE 30).

Dado que la Iglesia “no podrá reconciliar a los hombres entre sí sin mostrar una *imagen creíble de unidad*”, también en nuestra patria deberá examinar hasta qué punto “padece situaciones y riesgos de división que la debilitan en su capacidad evangelizadora” (LPNE 35). “Todos los miembros de la Iglesia hemos de tomar parte activa en la construcción de su unidad interior, creando un clima apto para que desaparezcan los prejuicios y divisiones”, dado que “en la unidad se juega la eficacia de la evangelización nueva” (*ib.*). Particularmente los obispos, “recordando que son, individualmente, el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, deben sentirse llamados a promover la comunión en sus diócesis” (EA 36), pero también a estimular a sus fieles a “desarrollar lazos de comunión con las Iglesias locales en otras partes de América por la educación, la mutua comunicación, la unión fraterna entre parroquias y diócesis, planes de cooperación, y defensas unidas en temas de mayor importancia, sobre todo los que afectan a los pobres” (EA 37)¹⁴⁴.

En el marco de la Iglesia que peregrina en Argentina, la comunión implica compartir “lo que somos y tenemos: talentos, tiempo, dinero” (CMGD 7) –de lo que la colecta *Más por Menos* y el plan *Compartir* van siendo ejemplos cada vez más logrados. Así, “a partir de la comunión dentro de la Iglesia, la caridad se abre por su naturaleza al servicio universal, proyectándose hacia la práctica de un amor activo que incluya a todos los excluidos” (NMA 88).

¹⁴² Cf J. CASARETTO, “La participación en la Iglesia”, en *Criterio* 2272 (VI/2002) 207-211; CEA, “Encuentro Eucarístico Nacional: ‘Lo reconocemos al partir el pan’”, Córdoba 8-10/09/00, en *AICA-DOC* 548 (16/05/01); CONSEJO NACIONAL DE CONFAR, “Hacia un nuevo estilo de animación”, en *Caminos de Confar* 30 (2001) 5-8.

¹⁴³ Cf V. AZCUY, “La Iglesia que viven, piensan y sueñan las mujeres”, en SAT, *De la esperanza a la solidaridad*, San Benito, Buenos Aires 2002, 195-211; G. RAMOS, “Algunas reflexiones sobre nuestro ministerio de presbíteros en medio de la crisis”, en *Vida Pastoral* 245 (2004) 43-44.

¹⁴⁴ E incluso ‘más allá de nuestras fronteras’: cf C. GALLI, “El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina”, en *Teología* 78 (2001) 105-154.

Acompañar a todos los bautizados hacia el pleno encuentro con Jesucristo

Existe una constatación inicial: “la gran mayoría de *los argentinos están bautizados*” (NMA 90)¹⁴⁵, y “un gran número de [ellos] expresa su fe católica mediante los gestos de la piedad popular, con hondo sentido de trascendencia” (NMA 91). La religiosidad popular “engendra actitudes interiores [de] paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción” (EN 48). Las expresiones externas de esta piedad son numerosas: “las peregrinaciones a los santuarios de Cristo, de la Santísima Virgen y de los santos, la oración por las almas del purgatorio, el uso de sacramentales (agua, aceite, cirios...)”, etc. (EA 16). En nuestro continente, a la vez que “es expresión de la inculturación de la fe católica” que ha asumido “formas religiosas autóctonas”, constituye el punto de arranque para una mayor inculturación del Evangelio (cf EA 16).

Teniendo presente este contexto religioso y creyente, NMA 94 indica dos caminos estratégicos complementarios. Por un lado, “*acoger cordialmente* a quienes se acercan a nuestras comunidades”. Dado que “la mayoría de las familias se acercan a la Iglesia para el Bautismo de sus hijos”, en la medida “que reciban una acogida cordial, generosa y festiva, y se les invite a participar activamente del sacramento, se les ayudará, mediante la Palabra de Dios y los gestos sacramentales, a actualizar la memoria del Bautismo que una vez recibieron” (LPNE 48).

Por otro lado, el documento recomienda *no contentarnos “con esperar que vengan” (ib.)*. La primera indicación se orienta en línea de experiencia de lo dicho acerca de la Iglesia como casa y escuela de comunión; la segunda va en un sentido marcadamente misionero, y destaca tanto la importancia de “las misiones populares y de los misioneros de manzana; la creación de comunidades de base y de grupos de oración en las casas; la multiplicación de capillas, centro de culto y de catequesis; [y] los movimientos eclesiales”, como el valor de la pastoral por sectores “que ayude a vivir la fe en los lugares de trabajo, de estudio, de recreación y deportes” (ib.)¹⁴⁶.

Iglesia servidora de una sociedad responsable y justa

“El primer servicio de la Iglesia a los hombres es anunciar la verdad sobre Jesucristo” (NMA 95). Para ello –y en continuidad con lo que venía diciendo en el punto anterior– “son necesarias [además de la parroquia] otras muchas formas de presencia y de acción” que el Espíritu Santo suscita (LPNE 45). Pero este servicio fundamental “nos exige responder con todos los esfuerzos que sean necesarios para

¹⁴⁵ Por lo que siempre existirá un buen ‘humus’ para el ‘diálogo ecuménico’. Si bien el tema no se desarrolla en el presente documento, puede verse: VVAA, *Ecumenismo y diálogo interreligioso en la Argentina*, San Pablo, Buenos Aires 2000; J. SCAMPINI, “El ecumenismo en Argentina. La experiencia de los años pasados y los desafíos”, en *Vida Pastoral* 233 (2002) 26-32; “La oración: alma del movimiento ecuménico”, en *Vida Pastoral* 245 (2004) 34-39.

¹⁴⁶ Diferentes iniciativas pastorales manifiestan la ‘creatividad misionera’: ASOCIACIÓN CRISTIANA DE DIRIGENTES DE EMPRESAS, *Afrontar con grandeza nuestra situación actual*, Buenos Aires 2001; M. BAUTISTA, “La pastoral de la salud en Argentina”, en *Vida Pastoral* 233 (2002) 39-42; N. ENECOIZ, “La pastoral bíblica: camino, realidad, desafíos”, en *Vida Pastoral* 233 (2002) 33-38; M. GONZÁLEZ, “La vida pastoral de la Iglesia católica en la Argentina actual. Pinceladas para un mapa” (I), en *Vida Pastoral* 233 (2002) 4-11; (II), en *Vida Pastoral* 234 (2002) 4-12; S. MANSILLA, “Lectura de la Biblia y teología desde la vida de las mujeres”, en *Vida Pastoral* 243 (2003) 31-37; J. SABATÉ, “La Iglesia latinoamericana hacia el siglo XXI. Proyecciones desde una experiencia popular”, en *Proyecto* 36 (2000) 32-36; J. SEIBOLD, “Pastoral comunitaria urbana. Desafíos, propuestas, tensiones”, en *Stromata* 57 (2001) 47-82.

lograr la inculturación del evangelio” (NMA 95), que es el “centro, medio y objetivo de la nueva evangelización”¹⁴⁷. Este proceso de inculturación, que alcanza su plenitud en la evangelización de la cultura, “dejará de ser una utopía sólo en la medida en que cada miembro del Pueblo de Dios, cada comunidad cristiana, cada asociación o movimiento, cada parroquia, se inserten activamente en la pastoral orgánica de la Iglesia, conducida por los sucesores de los apóstoles” (LPNE 42). La Iglesia particular es el ámbito natural en el cual están llamadas a realizarse, “bajo la acción del Espíritu, la Nueva Evangelización, la promoción humana y la inculturación de la fe (cf *Redemptoris Missio*, 54)” (SD 55).

Esto supondrá, a su vez, una formación permanente de los cristianos” (NMA 96). “Para lograr este servicio educativo”, el documento centra su atención “en dos instituciones: la familia y la escuela-universidad” (NMA 97). En relación a la *familia*, EA 46 subrayaba la urgencia de “una amplia catequización sobre el ideal cristiano de la comunión conyugal y de la vida familiar, que incluya una espiritualidad de la paternidad y la maternidad”¹⁴⁸. Haciéndose eco de CT 43 y 68, LPNE 53 remarcaba que la catequesis de adultos es “la forma principal de la catequesis”, y que específicamente la catequesis familiar “precede, enriquece y acompaña toda otra forma de catequesis”, y “capacita a las familias para que sean lugar de evangelización y catequesis permanente” (JEP 59.84). Sólo así, la familia podrá “crecer y perfeccionarse como comunidad de personas”, y ser plenamente “santuario de la vida” (CA 39), “célula primaria y vital de la sociedad” (FC 42), “Iglesia doméstica” (SD 214).

Con respecto a la *escuela-universidad*, el documento propone “como decisiva acción pastoral procurar que ningún educando egrese de nuestras instituciones sin una adecuada cosmovisión cristiana” (NMA 97b)¹⁴⁹. En el marco de una “nueva imaginación de la caridad” que promueva “la capacidad de hacernos cercanos y solidarios con quien sufre” (NMA 50) y de un “amor por los pobres (...) preferencial pero no excluyente” (EA 67), destaca el valor de la “*Doctrina Social de la Iglesia* como el mejor medio para encarnar los principios evangélicos en la compleja realidad cultural, política, social, ecológica y económica” (NMA 97)¹⁵⁰.

Conclusión

El documento concluye invitando a caminar (=‘navegar mar adentro’) con esperanza¹⁵¹. “El gran Jubileo (...) ha cumplido la función de desentumecer nuestras piernas para el camino que nos espera

¹⁴⁷ JUAN PABLO II, *Discurso al Consejo Mundial de Catequesis*, 26/09/92. Sobre ‘inculturación’ en Juan Pablo II, cf G. RAMOS, “‘Cultura’ e ‘inculturación’ en Juan Pablo II”, en *Teología* 81 (2003) 137-156; sobre ‘inculturación’ en general, A DE C. CHEUICHE, “Hacia una teología inculturada”, en VVAA, *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1998, 416-436.

¹⁴⁸ Cf V. FERNÁNDEZ, “Espiritualidad de la vida matrimonial”, en *Vida Pastoral* 245 (2004) 26-33.

¹⁴⁹ Cf A. CAMBOURS DE DONINI, “Reforma educativa: balance y perspectiva en el contexto de la crisis”, en GRUPO ‘GERARDO FARRELL’, o.c. (II), 55-82; F. RODRÍGUEZ MANZINI, “Pastoral educativa, ¿es o será?”, en *Vida Pastoral* 235 (2002) 31-36.

¹⁵⁰ Sobre ‘Doctrina Social de la Iglesia’, cf J. BESTARD COMAS, *Globalización, tercer mundo y solidaridad*, BAC, Madrid 2003; CEA, *El diálogo que la patria necesita* (2002); DIÁLOGO ARGENTINO, *Bases para la reforma. Principales consensos* (jul 2002); D. GARCÍA DELGADO, “Desarrollo local y reconstrucción del país”, en *CIAS* 525 (2003) 359-368; G. RAMOS, *Memoria y perspectivas de la enseñanza social de la Iglesia*, Claretiana, Buenos Aires 2004; J. C. SCANNONE, “La nueva cuestión social a la luz de la DSI”, en *CIAS* 510 (2002) 45-52.

¹⁵¹ Sobre el tema de la ‘esperanza’ la obra reciente más significativa –en nuestro medio– es sin duda la de la SAT, *De la esperanza a la solidaridad*, San Benito, Buenos Aires 2002. Se destacan los trabajos del GRUPO DE BIBLISTAS (“‘Dar razón de nuestra esperanza’ (1 Pe 3,15)”, 19-66); de los moralistas (M. YÁNEZ, “Existencia en esperanza como práctica de la solidaridad”, 141-172; F. ORTEGA, “Esperanza, Espíritu y Evangelización de *Tertio Millennio Adveniente* a *Novo Millennio Ineunte*”, 173-193); y del Grupo de teólogas (V. AZCUY –ya citada–; M. LLACH, “Más lugar al espacio y más espacio a la

(...). Hay un nuevo camino que emprender, colmados de una esperanza que no defraude” (*NMA* 99). Esta esperanza “mueve al cristiano a no perder de vista la meta final que da sentido y valor a su entera existencia y, de otra, le ofrece motivaciones sólidas y profundas para el esfuerzo cotidiano en la transformación de la realidad para hacerla conforme al proyecto de Dios” (*TMA* 46). Así, la exhortación: “¡Caminemos con esperanza!” resuena en el “océano inmenso” del nuevo milenio “en el que hay que aventurarse contando con la ayuda de Cristo” (*NMI* 58) con más fuerza que nunca también en Argentina.

mujer”, 213-228; M. MAZZINI DE WEHNER, “La maternidad como celda”, 237-250). También: H. AGUER, “La esperanza en una Argentina posible”, en *AICA-DOC* 555 (1/08/01); P. ETCHEPAREBORDA, “Un pastor que anima la esperanza del pueblo. El Cardenal Pironio y la esperanza”, en *Pastores* 22 (2001) 7-12; M. YÁNEZ, “Jalones para fundamentar una ética de la solidaridad esperante”, en *Stromata* 56 (2002) 1-26.