

BOLETIN OSAR

AÑO 8 - N° 17

OCTUBRE 2002

Presentación

En medio de la grave crisis que atraviesa nuestra patria, adquiere particular valor la nutrida participación que tuvo el encuentro anual para los formadores de los Seminarios argentinos, realizado en San Juan a comienzos de febrero último. Habla de la valoración que se tiene por estas instancias de formación permanente y de intercambio fraterno, pues sabemos que este año implicaba un especial esfuerzo económico para nuestras iglesias, que no viven ajenas al pronunciado empobrecimiento que afecta a nuestro pueblo y que se hace sentir también en nuestras comunidades formativas y en las familias de nuestros seminaristas.

Fray Jorge Scampini, OP, nos acompañó durante la semana iluminándonos con sus ricos conocimientos teológicos, su lúcida mirada sobre la realidad actual, y su particular cercanía fraterna. El tema tratado fue *"La dimensión eclesiológica de la formación sacerdotal"*, en busca de conocer mejor desde qué Iglesia y para qué Iglesia estamos formando. Valoramos y agradecemos el apoyo metodológico que nos brindó durante el encuentro el P. Gerardo Söding, favoreciendo la reflexión en común y el intercambio de experiencias entre los participantes.

Queremos agradecer también la generosa hospitalidad que nos brindaron los sanjuaninos. Tanto los formadores y los seminaristas como sus fieles laicos cuidaron que nada faltase durante el desarrollo del encuentro y dieron sobradas muestras de recibirnos con lo mejor. Agradecemos asimismo la presencia y la acogida de su arzobispo, Mons. Alfonso Delgado, a quien se debe la iniciativa de ofrecer como sede de este encuentro su Seminario.

Incluimos en este ejemplar el informe anual de la Comisión Directiva sobre sus actividades durante el año 2001, como así también el balance económico correspondiente a ese ejercicio, expuestos ambos a la Asamblea reunida el último día del Encuentro. Agregamos a ello la estadística correspondiente al año en curso, al igual que las direcciones de correo electrónico de formadores de nuestro país.

Junto a la propuesta de los encuentros que organiza la OSAR para este año, podrán encontrar la invitación para los cursos que han sido programados por la OSLAM, como así también las noticias de una y otra organización.

Que el Señor resucitado anime e ilumine nuestro ministerio en la formación, y renueve nuestras comunidades formativas en la esperanza, para que reflejen cada vez mejor la vida nueva que nos ha traído con su Pascua.

Comisión Directiva OSAR

La Iglesia, comunidad de acompañamiento

Encuentro Anual de Formadores

Seminario Ntra. Sra. de Guadalupe y San José

San Juan, 4 al 8 febrero 2002

Fray Jorge Scampini op.¹

"La Iglesia como tal es el sujeto comunitario que tiene la gracia y la responsabilidad de acompañar a cuantos el Señor llama a ser sus ministros en el sacerdocio" (PDV 65, citado en la Ratio 256).

En esta primera mañana de nuestro encuentro, pensada como espacio de retiro, me pareció que esta frase de PDV, seguramente ya familiar entre ustedes, podía convertirse en el centro de la meditación. La Iglesia, tema de todo este encuentro, se define como el sujeto que acompaña en la formación a los que se forman para el ministerio sacerdotal. Eso no podría ser de otro modo. Una vocación al ministerio no se puede discernir en el aislamiento espiritual. La vocación al ministerio no es, propiamente hablando, una gracia para la persona ordenada, sino una gracia para la Iglesia. Por eso una vocación para el ministerio se discierne en Iglesia, y no en un coloquio "íntimo". La Iglesia es el Pueblo de Dios, el Cuerpo de Cristo y el Templo del Espíritu Santo, y el conjunto de los dones del Espíritu se encuentra sólo en la totalidad de la Iglesia.

El servicio más propio de quien es formador debe verse en ese marco eclesial más amplio: ustedes reciben una misión de la Iglesia y forman para la Iglesia. Pensar en el acompañamiento nos lleva a concebir la Iglesia de un determinado modo, bajo un determinado aspecto. La Iglesia no es una realidad estática, sino una comunidad en camino, y en ella cada uno es acompañado. Camino y acompañamiento, quisiera que éstos fueran los ejes de nuestra meditación.

I. La Iglesia comunidad en camino

El Pueblo de Dios es un pueblo en camino; desde Abraham, nuestro padre en la fe, hasta la Iglesia, fruto de la Pascua de Jesús, que está en camino hacia la Pascua definitiva. El Pueblo de Dios, prendado de la promesa de su Dios, camina hacia su meta, hacia su plenitud. No es el camino del progreso lineal de los

¹ Nació en 1957. Abogado (Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires). Dominico desde 1980. Sacerdote desde 1987. Prior Provincial de la Provincia Dominicana Argentina, en el período 1991-1995.

Licenciatura en S. Teología (Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino - Roma).

Doctor designatus en Teología (Facultad de Teología, Universidad de Fribourg/Suiza).

Moderador-Decano y Profesor de Teología Dogmática, Centro de Estudios Institucionales de la Orden de Predicadores (Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino); profesor de Ecumenismo en el Instituto Salesiano de Estudios Teológicos (ISET) y en Seminario de Morón; profesor de Eclesiología y de Ecumenismo en el Seminario diocesano de San Isidro (Argentina); profesor invitado de Ecumenismo en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina y en el ITEPAL (Bogotá - Colombia).

Secretario ejecutivo de la Comisión de Ecumenismo de la CEA (1991-1996).

Miembro de la Comisión Plenaria de Faith & Order del Consejo Mundial de Iglesias (1991-).

proyectos humanos que "deberían cumplirse inexorablemente" (¿cómo las leyes del mercado?!); no es el camino fácil de las autopistas del mundo globalizado; no es un camino que se recorre anónimamente. El camino del Pueblo de Dios es el camino que supone llamada, invitación, a veces urgencia y exigencia de Dios, y respuesta del hombre. Es el camino que se hace en la respuesta libre, pero sobrecogida de Abraham, de Jacob, de Moisés, de David, de Elías, de María, de Jesús, de Pedro; es la respuesta libre y sobrecogida de cada uno de los que hemos creído en la Palabra. Es el camino que se recorre fundado en la confianza que suscita un Dios que es fiel, y cuyos dones son irrevocables (cf. Rom 11, 29).

Para comprender esto, el Pueblo de la Antigua Alianza nos presenta tres características importantes: a) Dios se revela fuera de los lugares conocidos e invita a ponerse en camino. No es un Dios del espacio, sino del tiempo; un Dios que se revela en la historia. El tiempo es oportunidad de diálogo y de salvación. Es un Dios que quiere no sólo un momento de la vida de los hombres, conservada en el lugar sagrado, sino la totalidad del ser. Por eso, siendo Señor del tiempo y de la historia, se revela y se comunica en el camino personal y comunitario. A través de sus llamadas y de nuestras respuestas, Dios hace el camino de la historia con nosotros. b) Pero la llamada de Dios siempre es personal; llama a seres con un nombre, una historia, una tierra, una cultura. La originalidad de los llamados, no disminuye el actuar de Dios, es un signo de su riqueza. La llamada de Dios no anula la originalidad de los llamados, sino que los lleva, de modos insospechados, a su plenitud. Y es a través del contacto con cada uno de los llamados que Dios se comunica con su pueblo. Ellos harán presente su Nombre y comunicarán sus palabras, en lo más denso de la historia, en lo más peculiar de su pueblo. Los llamados por Dios nunca necesitaron "hacerse parte" del pueblo, asumir sus dramas y esperanzas, sus riquezas, y sus límites, porque "eran parte" de su pueblo, y llevaban en su mismo corazón la tensión entre la llamada de Dios y los reclamos que el pueblo dirigía a su Dios. c) Por eso, la experiencia de Dios que se hace en el camino, es la experiencia de un Dios que se revela cuando actúa en favor de su pueblo. Un Dios que libera, que salva, que redime, que comunica vida, que crea comunión. Por eso una verdadera experiencia de Dios no es sólo saber quién y cómo es Dios; sino también aprender lo que el hombre es y vale para Dios.

Si pasamos al Nuevo Testamento, vemos que en Lucas es fundamental el lenguaje narrativo de la movilidad, del camino, del ir de un lugar a otro, del aprendizaje en el camino. En los Hechos, he hodos, "el camino" es un símbolo narrativo que señala la autocomprensión de la primitiva comunidad cristiana (9, 2; 19, 9.23; 22, 4; 24, 14.22); ellos son un movimiento, siguiendo la llamada divina. En el evangelio de Lucas, la larga inserción de lo que se llama el relato del viaje (desde 9, 51), retrata a Jesús que actúa y enseña mientras está en continuo movimiento desde Galilea a Jerusalén, la ciudad de su destino divino. Los discípulos están llamados a estar con Él en camino hacia Jerusalén (8, 1-3). Más tarde, Jerusalén representa un punto de partida para la misión apostólica, en la medida en que los discípulos son llamados a ir hasta el fin de la tierra (Hech 1, 8). Así no habrá ya un lugar central, o quizá, todo lugar se convierte en un lugar para que su presencia sea revelada.

Una comunidad en camino. Sin embargo, la dirección del viaje no es siempre insignificante. En el episodio de Emaús los dos discípulos están en camino nuevamente. Pero no están avanzando siguiendo los pasos de su Maestro; están abandonando Jerusalén para regresar al lugar desde donde habían comenzado una vez. Están retrocediendo, desilusionados y tristes, con el corazón agobiado, con las mentes traumatizadas; e intentan descubrir lo que ha sucedido. Mientras se interrogan, buscando comprender el sentido, la razón de lo acaecido, conversan; no se permiten uno al otro descubrir en la soledad la razón. ¿Será por esto que Lucas ha puesto siempre a los discípulos de dos en dos: tener el gusto de la comunidad, y que las búsquedas no se den en la soledad? En el relato de Emaús se pone énfasis en el intercambio. El diálogo es una difícil búsqueda común de sentido. Incluso se acoge a un extraño en la conversación, cuando éste los alcanza en el camino. Son *compañeros* en el camino; *seacompañan* en sus búsquedas. Esto también es una expresión de la Iglesia.

II. La Iglesia lugar del acompañamiento²

Todos sabemos que, en su comprensión moderna, el acompañamiento espiritual es una práctica que comienza con Ignacio de Loyola. Sin dudas, esto se explica en el marco de la modernidad que afirma al sujeto; el nuevo culto de la individualidad habría preparado el terreno para el acompañamiento espiritual. Pero, al mismo tiempo, el acompañamiento espiritual se establece como crítica a la única soberanía del sujeto, al aislamiento del sujeto; a la privatización de la experiencia de Dios. Se reafirma que el sujeto está llamado a la comunión, y sólo puede crecer gracias a ella, de lo que da testimonio toda la historia de la salvación.

a. Redescubrir la creación como promesa de acompañamiento

Al inicio del tiempo no hay un interrogante acerca de si somos acompañados, por quien y con qué grado de obediencia. El Creador promete que seremos acompañados. Según el relato de la creación, toda la creación se confía al hombre, no para que la domine, sino para que allí reciba como don de Dios la plenitud de la vida y la ayuda amante de su Creador. Para el ser humano, el acompañamiento original es ser creado como hombre y mujer. El NT da a ese origen una dimensión cristológica: en Cristo todo ha sido creado, todo tiene su lugar único e irremplazable. En el inicio se encuentra la promesa de que somos creados juntos en Cristo y uno para el otro. El otro no es sólo la carga o el medio para encontrar mi identidad subjetiva, el otro pertenece de manera constitutiva a mi identidad. Sin el acompañamiento de la creación entera no puedo ser yo mismo. Cuando yo no recibo la creación como el don y la misión que el Creador me confía, la creación no me acompaña; se convierte en un peso que oprime, un rival en la lucha por la existencia, una amenaza de mi identidad. Esa es la descripción de la caída, el fruto del pecado.

En la perspectiva de la creación yo soy un ser en comunión. En la transparencia ante su origen las criaturas son unas para otras compañía: se dan y se reciben mutuamente a partir de la fuente de vida del Creador. El fundamento trinitario del acompañamiento espiritual no es, en primer lugar, la obediencia del Hijo al Padre, sino el don y la aceptación generosa del amor. Eso se expresa en toda su profundidad en la Cruz de Jesús. Ser acompañados por toda la creación manifiesta que la inmediatez de Dios, que es nuestra plenitud de vida, es mediatizada, pasa por otras realidades. Me dirijo a Dios por realidades secundarias: la Iglesia, los santos, los sacramentos, el acompañamiento espiritual. Si creo en Dios, esas cosas, en apariencia secundarias, se convierten en preciosas, son un acompañamiento que me guía hacia Dios. El acompañamiento espiritual, en el sentido más estricto de la palabra, no puede tener otro significado que servir de espejo a ese llamado que me es dirigido por toda la realidad.

b. El acompañamiento como seguimiento de Jesús en su misión

En Jesús, el acompañamiento original se recupera, comenzando a cumplirse la nueva creación: porque Jesús sirve al Padre, toda la creación lo acompaña "*....y los ángeles venían y lo servían*" (Mt 4, 11). Encontramos esta frase también después del relato de la tentación y en la oración de Jesús en el monte de los olivos (Lc. 22, 43). Cuando algunos fariseos dicen a Jesús en su entrada a Jerusalén: "*Maestro, reprende a tus discípulos*", él responde: "*Les aseguro que si ellos callan, gritarán las piedras*" (Lc 19, 39s.). Los milagros son un signo de que la creación

² Seguimos aquí la ideas centrales de B. HALLENSLEBEN, "Accompagnement spirituel - la mission ecclésiale", en B. Hallensleben - G. Vergauwen, O.P. (eds.), *Praedicando et docendo. Mélanges offerts à Liam Walsh, o.p.*, Cahiers oecuméniques 35, Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse), 1998, 75-88.

acompaña a Jesús de manera permanente. Porque Él sirve al Creador, toda la creación lo sirve; por Él, el poder de curación y de bendición de la creación puede servir al hombre.

Pero, en el estado actual de la humanidad, hemos perdido el acompañamiento original por toda la creación. La compañía en la nueva creación es una promesa y una esperanza, vivida aún como una falta dolorosa. En este tiempo intermedio el acompañamiento espiritual no puede ser sino el acompañamiento de la creación en el camino de retorno a Dios. El compañero y al mismo tiempo el camino, es Jesucristo. Su acompañamiento es el camino de la encarnación, el camino de su vida, su sufrimiento, su muerte y su resurrección. Ese acompañamiento lo puedo recibir sólo si comparto el camino de Jesús. El acompañamiento lleva desde entonces al seguimiento de Jesús; más aún, el verdadero acompañamiento espiritual es el acto de seguir a Jesús, la participación en su misión de reconducir el mundo a Dios. En esta misión soy beneficiario, del modo más intenso, del acompañamiento de Jesús porque lo acompaño del modo más profundo. El acompañamiento espiritual no nos exime de la libertad responsable en nuestra misión, sino que encuentra en ella su medida y su fin.

Jesucristo acompaña a los hombres, a toda la creación, porque Él les abre nuevamente el lugar perdido de su identidad, les da de una manera insospechada, y totalmente nueva, un lugar en la vida de Dios. Jesucristo es Él mismo ese lugar. Es la promesa divina de que toda la creación está acompañada. Cada hombre es acompañado por Jesucristo -tanto Pilato como Nicodemo, sin que necesariamente deba saber lo que es el acompañamiento espiritual. Ahora bien, nadie podría acompañar a otra criatura si este ser acompañado no nos fuera prometido definitivamente en la resurrección de Jesús: *"Yo estaré con ustedes todos los días hasta el fin del mundo"* (Mt 28, 20). Esta promesa es la última palabra del evangelio de Mateo, la que hace posible la misión. El acompañamiento de Jesucristo nos exhorta a la conversión y a acompañar a Jesús en su misión. La Iglesia es el lugar del acompañamiento espiritual a través del Cristo resucitado: Ella es el acompañamiento espiritual de Cristo en su misión.

c. La Iglesia como comunidad de acompañamiento en el Espíritu Santo

Cristo es el otro que me acompaña. No es un sujeto cualquiera situado ante a mí y al que me dirijo alejándome del mundo y de los demás seres. Abriéndome un lugar de identidad en el conjunto de la creación, Cristo me conduce de una manera nueva en esta creación y la convierte en Iglesia. La Iglesia es la comunidad de los hombres y las mujeres que, en la fe, perciben la creación y su "ser juntos" de modo nuevo, y establecen como comunidad su acompañamiento mutuo. Los Padres de la Iglesia han hablado de la Iglesia como el Paraíso recuperado. No es sólo una metáfora, sino que expresa en imagen la experiencia de la fe: la Iglesia es el lugar donde la creación recupera la forma que tenía al origen y que le es prometida de manera definitiva. En ese sentido el Pastor de Hermas dice: "El mundo ha sido creado a causa de ella"³. El mundo ha sido creado a causa de la Iglesia, porque en la Iglesia comienza la plenitud y la alegría de nuestro ser acompañado, y que es el cumplimiento de la creación.

Jesucristo me acompaña, nos acompaña a cada uno de nosotros, dándonos la Iglesia y dándonos a todos a través de ella como nuestro acompañamiento. La Iglesia es el lugar donde toda la realidad se convierte en acompañamiento -incluso el pecado que, en la fe, se convierte en el lugar donde la misericordia es recibida; y la muerte que es el paso hacia a la vida. Los discípulos de Emaús manifiestan esa situación ejemplar:

³ Pastor de Hermas II, c. 4, n. 1.

- el acompañamiento por Jesucristo se encuentra desde el inicio en una relación estrecha con la comunidad de los discípulos, que están juntos en camino. Incluso cuando ellos intentan abandonar esa comunidad, permanecen vinculados.
- Cristo los acompaña sin ser reconocido. Cuando es reconocido se sustrae de su vista; esto no quiere decir que los abandone, sino que los libera para su misión. Esto demuestra que el hecho de seguir a Cristo en su misión es la forma por excelencia del acompañamiento espiritual.

En la comunidad de la Iglesia los hombres comparten sus esperanzas frustradas, sus dudas, sus experiencias fallidas con Cristo a fin de permanecer juntos en camino. Así preparan el lugar para el acompañamiento desconocido de Jesucristo y para la conversión siempre renovada hacia su misión. Este acompañamiento es un servicio sacerdotal porque crea una relación con Dios. Nos llega por la fe y el bautismo, por nuestra propia relación vital con Cristo. Este acompañamiento espiritual constituye la vida misma de la Iglesia, y no consiste, en primer lugar, en darnos mutuamente consejos espirituales. Es sobre todo el hecho de seguir la Cruz de Jesús. En primer y último término, es el testimonio de toda nuestra vida. En esa perspectiva, no se puede comprender y practicar de modo correcto el acompañamiento espiritual si no se valora el acompañamiento de una madre que ayuda a su hijo a hacer la experiencia del amor de Dios en el seno de la familia, si no se reconoce el acompañamiento de un médico en el cuidado competente de sus pacientes, si no se sabe apreciar el servicio fiel de nuestros empleados y obreros en la vida del seminario.

El acompañamiento espiritual como realización fundamental de la Iglesia es un acontecimiento en el Espíritu Santo. El acompañamiento espiritual en el Espíritu de Jesucristo no es una posesión de nuestra misión, una supervisión, sino que es esta misión misma. El acompañamiento espiritual es el camino del Pentecostés de Jerusalén -cincuenta días después de la resurrección de Cristo, al Pentecostés pleno de toda la creación. En la comunidad de la Iglesia entre Pentecostés y Pentecostés aprendemos a ser acompañados pero también a acompañar a Cristo en su misión en el servicio de sus hermanos y hermanas.

d. Los sacramentos lugares del acompañamiento

Tradicionalmente hay un vínculo estrecho entre acompañamiento espiritual y sacramento de la reconciliación; a partir de ese sacramento se confía al sacerdote el acompañamiento espiritual. Pero a partir del acompañamiento espiritual comprendido como realización fundamental de la Iglesia, todos los sacramentos son en la comunidad eclesial los lugares del acompañamiento espiritual. En los sacramentos la Iglesia celebra la coincidencia del acompañamiento de Cristo, del acompañamiento en la comunidad eclesial, y de la realización de la misión eclesial y de un nuevo orden de toda la creación. En la celebración de los sacramentos los hombres aprenden a concebir su vida y su muerte, todas sus relaciones esenciales a los otros y a la creación, de modo tal que dan en su propio obrar un espacio al obrar de Dios. En los sacramentos celebramos y actualizamos el hecho de que cada acompañamiento en el ámbito de la Iglesia, y más allá, tiene su origen y fin en Jesucristo. En el acompañamiento vivido en lo cotidiano de la Iglesia experimentamos que la gracia que celebramos cambia de modo eficaz nuestro mundo.

En la terminología de la doctrina clásica de los sacramentos se puede afirmar que el acompañamiento en los sacramentos se realiza *ex opere operato*, mientras que en la vida cotidiana de la comunidad eclesial se realiza *ex opere operantis*. El acompañamiento por los sacramentos exige el acompañamiento por la santidad de los cristianos. El acompañamiento se hace por el "sacramento de la persona" que es santificada por Cristo y que hace real esta

santidad por la fe, la esperanza y la caridad. A veces, los santos acompañan más con sus vidas orantes que con su consejo, con su silencio elocuente que con palabras.

e. El acompañamiento y nuestra finitud - vivir el coraje de la propia muerte

El acompañamiento después de la caída es la participación en la misión de Jesús para el retorno de toda la creación al Padre. Ese camino nos conduce a través de la muerte. La muerte es la prueba para comprender el acompañamiento espiritual. Desde el punto de vista humano, acompañamiento y muerte son los mayores contrastes pensables; se comportan entre sí como la comunión y la soledad. Para Ignacio de Loyola el acompañamiento es el hecho de seguir a Cristo que lleva su cruz. En la muerte, que según la medida humana es para él el abandono extremo de Dios y de los hombres, Jesús se convierte en totalmente idéntico con su misión. Es allí que se realiza su resurrección como retorno a la plenitud de la vida divina. El verdadero acompañamiento espiritual no nos salva de la muerte y de la multitud de muertes que nuestra vida experimenta, pero reconoce en la muerte la entrega de nuestra vida en el acompañamiento definitivo en la vida del Padre. Según la antigua tradición espiritual el ángel de la guarda entrega el alma del muerto a su Creador.

Jesús ha pagado su acompañamiento de la creación con su muerte, con el abandono de Dios por el amor de Dios. Él no quería permanecer en el seno del Padre. Salía a la oscuridad (Jn 18, 1) para acompañar a la criatura caída desde su extremo alejamiento de Dios. Su muerte era la consecuencia de la fidelidad a su misión. "*Nadie tiene mayor amor que quien da la vida por sus amigos*" (Jn 15, 13). Nuestra muerte es siempre también una consecuencia de nuestro rechazo de amor. También necesitamos de la promesa de Jesús al buen ladrón que nos abre de nuevo la puerta del paraíso.

No siempre es fácil distinguir si aceptamos nuestra muerte, y la multitud de muertes de nuestra vida, en la fidelidad a la Cruz de Cristo o como consecuencia de nuestra concentración culpable sobre nosotros mismos. Puede haber un acompañamiento espiritual que en forma aparentemente piadosa es una fuga de la propia misión y de la propia muerte. La muerte que es aceptada en humildad y en amor lleva al cumplimiento de la misión.

III. Comunidad de la memoria, la presencia y la esperanza

Como Iglesia vivimos la experiencia del camino. El que camina hace memoria no sólo de aquello que deja, sino también de la palabra liberadora que lo puso en marcha, como Abraham; hace memoria de la entrega liberadora de la vida, que lo salvó de sí mismo. La memoria nos ayuda a descubrir nuestros orígenes, y en ellos nuestra identidad, fundada en la fidelidad de Dios.

Vivir el camino, es vivir también toda la densidad del propio momento histórico, con su carga, su drama y sufrimiento, y su innegable fuerza de vida y esperanza. Es vivir este momento como el momento en que debo escuchar la llamada de Dios y responder a ella. Llamada que hace patente nuevamente la fidelidad de Dios, que genera confianza, y que pide, exige seguir adelante.

Vivir el camino es vivir en la esperanza. Caminamos porque creemos en la promesa que nos hizo Dios. Caminamos y esperamos porque sabemos que, a pesar de la densidad y realidad de este momento, todo esto está llamado a pasar, y esperamos los cielos nuevos y la tierra nueva. Porque vivimos la esperanza reiniciamos cada día nuestro camino, sin afincarnos, sin delimitar nuestro propio terreno.

Hemos recibido un gran don en vasijas de barro; lo hemos recibido para los demás. No hay manera de profundizar en nuestra vocación, de superar nuestras crisis, de salir de nuestras seguridades, si no es tratando de descubrir cada día lo que somos en el proyecto de Dios para los demás. Una gran vocación para nuestra experiencia de debilidad, para quienes muchas veces nos vemos como atrapados en pequeñas dificultades y mezquindades. Por eso nos ponemos en camino, y lo hacemos con los que son, en la comunión de los santos, nuestros compañeros de ruta. Invocando la ayuda de los santos, canonizados o no, expresamos nuestra confianza en que el acompañamiento espiritual de la creación ya es en ellos la plenitud de sus vidas.

Con los santos hacemos memoria de la fidelidad de Señor, para liberar la fuerza significativa de la presencia de Dios en nuestras vidas. Sólo si esa presencia es manifiesta seremos testigos de la esperanza que nos anima. Lo hacemos desde la fe, *"la garantía de los bienes que se esperan, la plena certeza de las realidades que no se ven"* (Heb. 1, 2). Por ella nuestros antepasados caminaron en la presencia de Dios.

Encuentro Anual de Formadores
1^{ra} exposición

La Iglesia y nuestros modos de ser y de ver la Iglesia

Fray Jorge Scampini op.

Después de nuestro primer día de reflexión espiritual y del intercambio sobre nuestra experiencia personal en la Iglesia, debemos comenzar con nuestra búsqueda teológica. Es bueno no contraponer los dos momentos⁴. La verdadera teología no es contraria a la espiritualidad. Y una buena espiritualidad no se define por oposición a la teología. Teología y acompañamiento espiritual tienen la misma finalidad: conducir toda la realidad hacia su origen y cumplimiento en Dios. La teología no es un instrumento neutro con el que puedo tratar entre otros los temas del acompañamiento espiritual. La teología también forma parte de la misión de Jesucristo que acompaña a toda la creación hacia Dios.

Según santo Tomás, la teología es necesaria porque el hombre está ordenado hacia Dios como hacia su fin, y éste supera lo que el espíritu humano puede comprender⁵. La teología es un acompañamiento hacia ese fin. Antes de dirigir sus intenciones y acciones hacia un fin, el hombre debe conocerlo, por eso es necesario para la salvación del hombre que algunas cosas que superan su razón le hayan sido comunicadas por revelación divina. En el marco de la vocación cristiana fundamental, es decir, la de acompañar a toda la creación en su movimiento de retorno hacia Dios, la teología asume un aspecto específico de ese acompañamiento: llevar la inteligencia del hombre en su movimiento de conversión, conducirla desde la autosuficiencia, de su querer comprender, a través de la muerte, hacia la acogida de la verdad que se manifiesta por sí misma. El acompañamiento espiritual enseña a responder a un llamado que nos precede, a la verdad que nos supera, a un amor que nos es dado en primer lugar.

La teología no contradice el acompañamiento espiritual, por eso la teología es esencialmente acompañamiento espiritual de la vida de la Iglesia. En esa misión tiene una función constructiva y al mismo tiempo crítica (cf. 2^a Co 10, 4s). Una teología del acompañamiento espiritual necesita una teología como acompañamiento espiritual de la vida de la Iglesia hoy.

Con estas reflexiones creo que podemos pasar a la etapa de mayor trabajo de estos días, donde nuestra labor -la mía y la de ustedes, será complementario. Tenemos carismas diversos. Mi servicio será ofrecer un aporte desde la teología; el trabajo de ustedes será cómo traducirlo a lo más concreto de la formación, gracias al conocimiento de la propia realidad y desde la experiencia del propio servicio. No presentaré una eclesiología completa, sino algunas reflexiones que orienten el trabajo de reflexión de ustedes.

La pregunta que nos debe guiar es: ¿para qué Iglesia formamos? La importancia de poder responder a esa pregunta es importante porque se trata de la formación de ministros, de servidores de la Iglesia, ¿a qué Iglesia van a servir? Además, debido a la realidad de la Iglesia argentina, mayoritariamente se dedicarán al ministerio pastoral, un determinado modelo eclesial tiene su correspondencia en la acción pastoral⁶. Pero la pregunta acerca de la Iglesia para la que formamos nos pone otra, y que es previa: ¿desde qué Iglesia formamos? Cómo se da con los padres que forman a sus hijos para una vida, con unos principios, unas aspiraciones que creen que son los correctos, pero queda siempre el gran interrogante: ¿desde dónde los forman? A veces se forma para aquello que no se vive pero se desea. Se

⁴ Para poner estas reflexiones en continuidad con lo presentado en el retiro, retomamos las ideas centrales de B. HALLENSLEBEN, "Accompagnement spirituel - la mission ecclésiale", op cit., 87.

⁵ Cf. S Th I q. 1, a 1.

⁶ Cf. C. FLORISTÁN, Teología práctica. Teoría y Praxis de la acción pastoral, Sígueme, Salamanca, 19932, 259 ss.

trata de la distinción de lo explícito y de lo implícito; lo que se transmite intelectualmente y lo que se respira cotidianamente.

Desde lo que puedo ofrecer la primera pregunta es: ¿Qué es la Iglesia? Es toda una pregunta y significa toda una reflexión.

I. Las imágenes y modelos de la Iglesia

En las últimas décadas, muchos autores han hablado de las distintas imágenes, símbolos, modelos o paradigmas de la Iglesia. ¿Qué se entiende por eso? Una *imagen* es una analogía en la que hay una semejanza entre ésta y la realidad a que se refiere⁷. Una imagen se convierte en símbolo cuando pasa de ser una mera comparación lógica a tocar el ámbito de los sentimientos o a la afectividad. Reino, pueblo, cuerpo, templo y algunos otros, aplicados a la Iglesia, son símbolos. Un símbolo puede funcionar también como *modelo*, especialmente cuando sirve para explicar o explorar datos. Por su propia naturaleza, los símbolos no pueden agotarse en la deducción lógica, sino que son abiertos y tiene una función heurística, presentando una amplia gama de significados. Cada uno de los símbolos de la Iglesia se fija en un aspecto o aspectos particulares del misterio.

Los modelos sirven para sintetizar y arrojar nueva luz⁸. Un modelo supone una cierta simplificación o esquematización, y en la acción pastoral es un proyecto operativo que relaciona dinámicamente todas las tareas que intervienen en el proceso de la praxis⁹. Un modelo se convierte en paradigma cuando se muestra eficaz en la resolución de una variedad de problemas y se considera un instrumento apropiado para desentrañar anomalías todavía sin resolver.

a. Diversidad de imágenes y de modelos de la Iglesia en el Nuevo Testamento

La Iglesia es una realidad previa a la eclesiología, como Cristo en su persona y en su obra, es previo a la cristología y a la soteriología. Mucha gente vive la Iglesia con una amplitud de corazón y de entrega sin haber jamás tenido la menor capacidad de formular su eclesiología. La Iglesia, como la comunidad de los discípulos del Señor resucitado, existía antes de que se escribiera el NT. Pero a través del estudio del NT podemos extraer mucha información sobre la vida de la Iglesia primitiva y de las Iglesias locales

En el NT hay una gran cantidad de imágenes de la Iglesia; hay quienes mencionan hasta 95¹⁰. El Concilio dice que el NT usa imágenes tomadas principalmente de la vida pastoril, de la agricultura, de la edificación, como también de la familia y de los esposales (LG 6). G. Segalla

⁷ Cf. Voz: "Imágenes de la Iglesia", en C. O'Donnell - S. Pié-Ninot, Diccionario de eclesiología, San Pablo, Madrid, 2001, 545.

⁸ Según A. Dulles cuando una imagen de la Iglesia "se usa de manera refleja y crítica para ahondar en una visión teórica de la realidad, se convierte en lo que se llama hoy un "modelo"; ID., Modelos de la Iglesia. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos, Sal Terrae, Santander, 1975. Según J. Marins, el modelo es una imagen empleada de modo consciente, casi de modo matemático; elaborado de modo crítico, quiere explicitar el entendimiento teórico de una realidad; cf. C. FLORISTAN, op. cit., 260

⁹ En la acción pastoral un modelo es un proyecto operativo; siendo un planteamiento indagatorio presupone un conocimiento con exigencias hermenéuticas. Pero el modelo emerge de la misma praxis, cuando se comparan diversas tareas y se correlacionan entre sí. Si bien el modelo se deduce de la realidad, se reforma o reajusta con una serie de conocimientos y de interpretaciones, para que a su vez vuelva a orientar la praxis. Cf. C. FLORISTAN, op. cit., 260.

¹⁰ Cf. P.S. MINEAR, Images of the Church in the New Testament, Westminster, Filadelfia, 1960.

menciona siete modelos neotestamentarios en cuatro categorías¹¹: a) Dos modelos de *polaridad*: casa/templo de Dios apuntando a la presencia de Dios en la Iglesia; y la Jerusalén/madre celeste indicando su origen divino y su fin escatológico; b) Tres modelos de *pertenencia*: la Iglesia pertenece a Cristo como esposa, pueblo y cuerpo; c) Un modelo de imágenes agrícolas: la vid, el olivo, el campo, que indican el cuidado de Dios por la Iglesia y la necesidad de dar fruto y de ser fieles; d) el modelo pastoral, que indica la continuación de la misión de Jesús: el pastor jefe que encarga el rebaño a otros, como los apóstoles, que deben ir a buscar la oveja perdida.

Si pensamos que la eclesiología es una visión unificada de la Iglesia, los especialistas en la Sagrada Escritura nos dicen que no hay en el NT una única eclesiología¹². Según ellos, ningún libro o autor del NT ofrece una eclesiología completa, que ofrezca una visión unificada de la Iglesia y una exposición de cómo se interrelacionan los diferentes aspectos¹³. Nos encontramos con afirmaciones parciales que deben interpretarse dentro de la intención del libro considerado y del mensaje global del NT acerca de la persona y la misión de Cristo. Las cuestiones relacionadas con la Iglesia tendrán por ello un carácter más central en unos libros que en otros. La comunidad de los creyentes existía antes de que se hiciera ninguna reflexión sobre su estructura ni se meditara sobre su autocomprensión. Además, durante el período del NT, es decir, hasta finales del siglo I, hubo al mismo tiempo desarrollo y pluralismo dentro de las Iglesias locales. Por eso, en las teologías bíblicas, a veces, algunos permanecen en una reseña cronológica de los escritos del NT: la Iglesia en Pablo, siguiendo el posible orden cronológico de sus escritos; los evangelios sinópticos, es decir, Marcos, Mateo, Lucas y con éste los Hechos de los Apóstoles; otros textos del *corpus* paulino, Efesios y Colosenses; las cartas pastorales, a Timoteo y a Tito; Juan; Hebreos; las cartas de Pedro; Santiago; el Apocalipsis. Podemos acercarnos así a las iglesias de Jerusalén, Corinto, Antioquía, y Roma. Las Iglesias de origen judío y las de origen pagano. La relación y tensiones con el judaísmo, y los desafíos el mundo helénico.

Cada uno de los libros del NT pone el acento en un aspecto determinado del misterio de la Iglesia. Los autores del NT proponen además diferentes modelos para comprender el acontecimiento de Cristo y de la Iglesia. Por eso, al mirar la Iglesia del NT, la eclesiología debe ser abarcadora cuando intenta exponer las enseñanzas relevantes de los libros neotestamentarios, más aún si intenta aplicarlas a la Iglesia local y universal de nuestro tiempo¹⁴; ningún autor bíblico intentó ofrecer una imagen completa de lo que debe ser la Iglesia¹⁵.

La configuración del canon de los escritos neotestamentarios, es el tiempo en que se vertebra la eclesiología tardía de la Iglesia primitiva. La desaparición de los grandes apóstoles, la destrucción de Jerusalén y la creciente separación del judaísmo produjo varias reacciones en los cristianos del período sub- y post-apostólico que configuraron los elementos base de la

¹¹ Cf. G. SEGALLA, "L'unità della Chiesa e la varietà dei suoi modelli nel Nuovo Testamento", COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Unité et diversité dans l'Église*, Ciudad del Vaticano, 1989, 297-311.

¹² Cf. Voz: "Eclesiologías neotestamentarias", en C. O'Donnell - S. Pié-Ninot, *Diccionario de eclesiología*, San Pablo, Madrid, 2001, 360-373.

¹³ Comprendiendo su cometido, es muy gráfica la obra de R. Brown: *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 19983.

¹⁴ Cf. O'Donnell - S. Pié Ninot, op. cit., 368.

¹⁵ Me parece importante recordar el testimonio de R. Brown, en la conclusión de su libro sobre la eclesiología del NT: "No he tratado sobre diferentes modelos de la Iglesia en el Nuevo Testamento, porque ninguno de los autores bíblicos intentó ofrecer una imagen completa de lo que debería ser la Iglesia. Hay que decir, más bien, que los escritos enviados a las diversas comunidades neotestamentarias tenían acentos bastantes diversos. Estas acentuaciones pueden ser distintas y estar, lógicamente, en tensión mutua, pero no son contradictorias. Nadie puede demostrar que alguna de las iglesias estudiadas hubiera roto la *koinônia* o comunión con las otras"; Id., op. cit., 197-199.

eclesiología naciente en una institución eclesial ya regularizada¹⁶. Las primeras cartas de Pablo manifiestan los comienzos de esta institucionalización que construye la comunidad: es un momento en el que prevalece una cierta autoridad carismática -visibilizada en la persona de Pablo, aunque enraizada en su origen divino y apostólico. En la segunda etapa, tipificada por Colosenses y Efesios, se percibe la institucionalización que progresivamente estabiliza la comunidad: la ausencia del Apóstol conlleva el establecimiento de una cierta autoridad y una vertebración según el modelo familiar en las Iglesias; se acentúa la unidad en la Iglesia dentro de la diversidad (Ef. 4, 4-6). Finalmente, las cartas Pastorales muestran la institucionalización que protege definitivamente la comunidad: de ahí el lugar de Timoteo y Tito, y el papel convergente de los presbíteros/ancianos y de la "*episkopé*" (supervisión/obispo) en cada ciudad.

La desaparición de la generación apostólica creó de forma especial una situación totalmente nueva para la Iglesia que de acuerdo con el principio de la "Tradición por sucesión"¹⁷, la obligó paulatinamente a encontrar sucesores del particular ministerio que ejercían los apóstoles. Esta transición entre el período apostólico y el sub- y post-apostólico se hizo de forma relevante con la ayuda de la función de la *episcopé*. Las comunidades locales sub- y post-apostólicas experimentaron la necesidad primera de consolidarse en un lugar, y también de mantenerse en la catolicidad de la Iglesia una. Esa misión fue asumida por los obispos. También se pasa de un apostolado misionero al episcopado local. A partir de la presidencia única en la celebración eucarística, se asumió el episcopado monárquico. De esta forma, hacia el año 110, Ignacio de Antioquía da el testimonio del triple grado del ministerio apostólico, establecido "hasta los confines de la tierra" (Ef. 3, 2). Se da así una progresiva institucionalización de la *koinônia* naciente, en la que emerge la función progresiva de los sucesores de los apóstoles, y la función clave de la Iglesia de Roma.

b. Los diferentes símbolos o modelos de la Iglesia, desde perspectivas diversas

La eclesiología patrística solía recurrir a los símbolos; son especialmente importantes: la Iglesia como luna, que crece y decrece, recibiendo la luz del Sol; el agua que brota del costado de Cristo; el cristiano en un viaje por el mar hacia su patria celeste; la Iglesia como barca, cuyo mástil es la cruz; la Iglesia como barca de Pedro, o como arca de Noé.

A partir del Concilio han aparecido diversos modelos de la Iglesia; el paradigma de la sociedad perfecta ha dado paso a otros, lo que ha conducido a la polarización e incomprensión mutua en la Iglesia.

Para A. Dulles, que introdujo el tema, habría cinco modelos de la Iglesia: a) *institución*: como una estructura que continúa el ministerio de Cristo no en sentido meramente sociológico; b) *comunidad mística*: incluyendo el Cuerpo de Cristo y el pueblo de Dios; c) *sacramento*: como signo visible y efectivo de la gracia salvífica; d) *heraldo*: proclamando el mensaje del Reino y reclamando una respuesta; e) *sierva*: atenta a las necesidades del mundo. En la presentación de Dulles, todos esos modelos son limitados y necesitan completarse mutuamente.

Desde una perspectiva latinoamericana, J. Marins habla de seis modelos: la Iglesia como a) *institución*; b) *sacramento*; c) *palabra*; d) *servicio*; e) *comunidad y liberación*; f) *Iglesia del*

¹⁶ Cf. Voz: "Iglesia primitiva", en O'Donnell - S. Pié-Ninot, op. cit., 521.

¹⁷ Fórmula de Ireneo de Lyon, cf. Adv. Haer. III, 3, 1.

pueblo, comunidad liberadora y pascual presente en las comunidades de base¹⁸. Y en una visión cercana a la de J. Marins, V. Codina señala tres grandes modelos¹⁹: a) la idea preconiliar del *reino de Dios en la tierra* o sociedad perfecta; b) los modelos de Vaticano II: *sacramento y comunión*; c) el modelo de Medellín y Puebla: *Iglesia de los pobres y sacramento histórico de salvación*.

Desde una perspectiva filosófica, Th. O'Meara notaba en la eclesiología contemporánea cinco esquemas: a) neoplatónico; b) aristotélico; c) nominalista; d) idealista; e) histórico-fenomenológico²⁰.

C. Floristán presenta modelos eclesiales y pastorales en forma de binomios contrapuestos o de tensiones²¹: a) *pastoral de cristiandad - pastoral misionera*; b) *evangelización - sacramentalización*; c) *Iglesia gran "institución" - Iglesia "red de comunidades"*. Eso se haría manifiesto en la diversidad de tendencias pastorales que incluso conviven en un mismo lugar²²: a) *pastoral de antigua cristiandad*; b) *pastoral de nueva cristiandad*; c) *pastoral misionera*; d) *pastoral liberadora*.

Desde la teología pastoral, J. Ramos señala cuatro modelos que se polarizan en las cuatro dimensiones de la acción pastoral: la liturgia, la comunión, el anuncio y el servicio a los hombres²³. Los modelos que surgen son: a) el *tradicional*; b) el *comunitario*; c) *evangelizador*; d) el *liberador*. Cada modelo responde a una situación, se funda en ideas eclesiológicas básicas, tiene un planteo pastoral y le siguen acciones pastorales.

Desde el desafío que supone para la Iglesia el mundo europeo de hoy, donde elabora su ensayo, M. Kehl presenta tres modelos de experiencia espiritual de la Iglesia²⁴: a) *La Iglesia como figura de identificación*; b) *La Iglesia como refugio*; c) *La Iglesia como signo de esperanza*. A cada modelo corresponde una imagen determinante de la Iglesia, un "leit-motiv" espiritual, y un peligro²⁵.

Vemos que no sólo hay muchos modelos, sino que son diversos los criterios para establecerlos. ¿Qué sentido tiene seguir por este camino? ¿Se trata de presentar un catálogo de modelos eclesiales, y buscar un modelo a nuestra medida o a nuestro gusto? Creo que no. De estos modelos se pueden extraer consecuencias más concretas; en cada uno de ellos se percibe de un determinado modo el lugar y ejercicio de la autoridad, la relación entre ministerios y carismas, incluso el modo en que se concibe el camino para una renovación eclesial. El sentimiento que tiene la Iglesia histórica de la distancia que la separa de su verdad, su alfa y omega, es causa de los movimientos de reforma. Las formas históricas de la Iglesia deben conformarse más perfectamente a su realidad profunda. Ahora bien, toda reforma en la Iglesia depende del ideal que ésta acepte, del modelo que asuma, tanto respecto a sus orígenes como

¹⁸ Cf. J. MARINS y equipo, *Modelos de Iglesia*. CEB en América Latina. Hacia un modelo liberador, Bogotá, 1976, 35-91, citado por C. Floristán, op. cit., 261.

¹⁹ Cf. V. CODINA, *Para comprender la Iglesia desde América Latina*, Verbo Divino, Estella, 1990, 121-123.

²⁰ Cf. Th.F. O'MEARA, "Philosophical Models in Ecclesiology", *Theological Studies* 39 (1978) 3-21.

²¹ Cf. C. FLORISTÁN, op. cit., 264-268.

²² Cf. Ibid., 268 ss.

²³ Cf. J.A. RAMOS, *Teología pastoral*, (Sapientia Fidei, 13), BAC, Madrid, 1995, 127-146.

²⁴ Cf. M. KEHL, SJ, *¿A dónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 1997, 104-120.

²⁵ Así, para la Iglesia como figura determinante, la imagen es la de la Iglesia como mujer con relación a Cristo; el "leit-motiv" espiritual, la identificación con la Iglesia; y el peligro, espiritualizar la realidad eclesial. Para la Iglesia como refugio, la eclesiología dominante es la de la Iglesia como mediadora autárquica de salvación; el "leit-motiv" espiritual, la integración mediante la seguridad y la obediencia; el peligro, la incapacidad del diálogo frente a la cultura de la modernidad. Para la Iglesia como signo de esperanza, la visión de la Iglesia es la de la comunidad en camino hacia el Reino de Dios; el "leit-motiv" espiritual, la comunicación hacia afuera y hacia adentro; ... y aparentemente no encierra peligros, porque es la "opción decidida" por el autor; cf. Ibid.

a lo que está llamada a ser en su tensión escatológica²⁶. En este sentido, y a lo largo de la historia, los modelos asumidos por las reformas de la Iglesia dependieron de los motivos y de la finalidad que se perseguía.

II. Las distintas figuras del catolicismo argentino

Si nos situamos en la realidad Argentina, lo más cercano a una descripción de posibles modelos en la Iglesia católica, lo presenta M. González en un artículo reciente²⁷. En este caso, el autor habla de "figuras del catolicismo". Se trata de tipos ideales, que no se verifican puros en la realidad; y donde no todos los involucrados en esos tipos aceptan ser incluidos en los mismos. En el marco del trabajo responden más bien a caracterizaciones fenomenológicas del catolicismo, pero que se fundan en una eclesiología. Se utilizan como hipótesis de trabajo. Las cinco figuras son: a) la *carismática*; b) la *crítica*; c) la *tradicionalista*; d) la *renovadora*; e) la *lapopular*.

La convivencia de esas diferentes figuras del catolicismo no deja de plantear interrogantes y desafíos. Para M. González, el debate tiene que ver con las posiciones que se adopten respecto a la valoración de la diversidad y de los posibles desarrollos de esos grupos. Una posibilidad es encontrar una figura pluriforme de catolicismo que posibilite un auténtico respeto por la diversidad, al tiempo que se crean nuevas formas de unidad, espacios de crítica y corrección mutua, ámbitos de encuentro y construcción común. Otra posibilidad es una postura exclusivista: una de las figuras es la norma desde la que se juzga a las demás; se llega entonces a privilegiar a uno, a soportar a otros y a combatir al resto. El desafío existencial, pastoral y teológico se encontraría entre una búsqueda de uniformidad y una yuxtaposición.

III. En nuestra realidad personal y diocesana conviven diversas comprensiones

Cada uno de nosotros debe hacer la "radiografía" de la propia realidad local, y ver cuáles son los modos en que nos referimos a la Iglesia, cómo la concebimos, de modo explícito o implícito. Esto, desde la imagen de la Iglesia que predomina en nosotros, y que es recurrente en la predicación, o la que permanece en la conciencia cuando trabajamos pastoralmente; la Iglesia que nos proponemos "construir". Ampliando el horizonte, podemos ver los modelos que conviven, pacíficamente o no, en nuestras diócesis; incluso en la comunidad del seminario. La eclesiología que se enseña como tratado teológico en los cursos, la eclesiología que se vive en la realidad cotidiana del seminario, lo que se infunde en los seminaristas, con el testimonio y con nuestros consejos. Pero está también la eclesiología que sustenta la acción pastoral de la diócesis, y que puede crear distancia entre la vida diocesana cotidiana y el ámbito del seminario, sobre todo cuando los seminaristas comienzan su experiencia pastoral en las parroquias. Y, además, los seminaristas también vienen con su propia eclesiología, los que vienen de una experiencia parroquial -aunque no todas las parroquias son iguales, y las vocaciones

²⁶ Cf. Y.M-J. CONGAR, "Renouvellement de l'esprit et réforme de l'institution", Concilium 43 (1972) 43s. J.W. O'Malley distingue los proyectos de reforma según las épocas de la Iglesia, y al tipo de pensamiento histórico o de filosofía de la historia, a la base: 1) reforma por supresión; 2) por suma o agregación; 3) por renovación; 4) por adaptación; 5) por desarrollo; cf. ID., "Reform, historical consciousness, and Vatican II's aggiornamento", Theological Studies 32 (1971) 590-595. P. Neuner distingue como ideales presentes en las diferentes experiencias de reforma: la santidad de la Iglesia; la Escritura como norma normans; la Iglesia primitiva; la Iglesia del futuro; la Iglesia como sociedad perfecta; la Iglesia como comunidad alternativa; el aggiornamento; cf. ID. "Reform als Wesenselement von Kirche", en P. Neuner - H. Wagner (eds.), In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik, Herder, Freiburg, 1992, 166-178; a esos agrega, finalmente, la Iglesia como comunidad de diálogo, cf. ibid., 183.

²⁷ Cf. M. GONZÁLEZ, "La vida pastoral de la Iglesia católica en la Argentina actual. Pinceladas para un mapa (I)", Vida Pastoral 40 (2002) Nº 233, 4-11.

que surgen de los movimientos eclesiales -y no todos son iguales. ¿Cómo se da la relación de lo que traen y de lo que reciben?

IV. Utilidad y límites de estas categorías

Las imágenes, los modelos, los paradigmas, y las figuras cumplen un servicio para un acercamiento teórico y crítico, y para poner un parámetro perceptible en el trabajo de elaboración y evaluación de un proyecto formativo y pastoral. También para poder comprender por qué hay ciertas trabas y dificultades al nivel de la convivencia eclesial: en la realidad coexisten generalmente diversos modos de concebir, sentir y manifestar, con acciones y palabras, lo que algunos llaman el *sentido de la Iglesia*, es decir, el modo de entender o vivir la realización de la Iglesia en la sociedad o la vida de los cristianos. A veces, la "gran Iglesia" es la suma de pequeños grupos, dentro de los cuales hay solidaridades profundas, pero hacia fuera no siempre la comunión es una realidad gozosa y libre. En ese sentido esas categorías son útiles. Pero no se puede pedir todo de ellas, porque en la realidad difícilmente se dan las concreciones puras de los modelos eclesiales.

Una realidad mística como la Iglesia no puede ser agotada en su descripción y en su acción por una imagen o un modelo únicos. Muchas veces son acentos que quieren ser resaltados en un momento concreto de la historia, pero sin renunciar a la tradición precedente y sin cerrarse a otras posibles visiones²⁸. En su momento la Comisión para la Doctrina de la Fe, de la Conferencia episcopal española, llamó la atención respecto al uso de la expresión *modelos de Iglesia*²⁹. Habría que evitar tres posturas: a) absolutizar una visión parcial del misterio de la Iglesia y caer en la tentación de encerrarse en la propia posición, justificada por el modelo de Iglesia que se ha escogido; b) ampararse en un determinado modelo para rechazar elementos o aspectos del ser constitutivo de la Iglesia; c) aplicar a la Iglesia un modelo social o político sin tener en cuenta su naturaleza peculiar. La Iglesia precede a los modelos.

Conclusión

En medio de los diversos modos de ver la Iglesia las Directrices afirman que:

"Inspirándose en una verdadera "eclesiología de comunión", los formadores estarán en condiciones de educar a la comunidad del seminario, "a establecer con todos los hombres relaciones de fraternidad, de servicio, de búsqueda común de la verdad, de promoción de la justicia y la paz. En primer lugar con los hermanos de las otras Iglesias y confesiones cristianas; pero también con los fieles de otras religiones y con los hombres de buena voluntad"³⁰.

Es todo un programa que exige formar la mente y el corazón con un horizonte amplio. El propósito de estos días será ayudarnos a dar pasos en esa dirección.

²⁸ Cf. *ibid.*, 124.

²⁹ Cf. COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Sobre usos inadecuados de la expresión "modelos de Iglesia, Madrid, 1988, citado por J.A. RAMOS, Teología pastoral, op. cit., 124 ss.

³⁰ Directrices, 29.

Encuentro Anual de Formadores
2^{da} exposición

La Iglesia comunión en los textos del Concilio Vaticano II

Fray Jorge Scampini op.

A la mañana concluimos señalando la importancia de una eclesiología de comunión. En los últimos años el tema de la comunión aparece con mucha fuerza en el Magisterio de la Iglesia³¹, en el diálogo ecuménico³², en la reflexión teológica³³. En América Latina estuvo presente en las conclusiones de Puebla³⁴. Este desarrollo se da en el marco de otros temas que surgen en la reflexión sobre la Iglesia y que deben pensarse en su conjunto y armónicamente. Esto lleva a considerar nuestra identidad y nuestra misión en el seno de una Iglesia que se ve a sí misma como comunión ordenada a la misión.

Además, desde otra perspectiva, la comunión se ve como una necesidad ante todo lo que puede debilitar la unidad en la Iglesia, local o universal. Así como el período posconciliar es un período de asunción de importantes opciones, también es un período en que se acentúan diferentes modos de concebir la relación entre la Iglesia y el mundo; esto generó tensiones y enfrentamientos. Al mismo tiempo, se avanza en la reflexión sobre la presencia del Evangelio y de la Iglesia en distintos espacios sociales y en nuevos contextos culturales. Se profundiza así en el tema de la inculturación, y se pone a prueba el binomio unidad-diversidad. Con una mirada objetiva, podemos constatar que esas tensiones han sido sufridas por la Iglesia en todos los ámbitos, aún en el seno de cada diócesis o de cada una de las comunidades religiosas. Esto exige buscar caminos para reencontrar o fortalecer la comunión.

Otro dato que hace necesaria una reflexión sobre la comunión es el desafío presentado por los "signos de los tiempos". El optimismo de los años '60, no sólo eclesial, y que animaba a los cristianos a un trabajo conjunto con todos los hombres en las grandes causas de la humanidad y de la liberación de los pueblos, se ha visto suplantado por otros criterios y valores. Una característica del modelo vigente, y de los cambios culturales producidos, ha sido el proceso de globalización, pero que, contradictoriamente, es simultánea a un proceso de fragmentación profunda de los tejidos sociales. Esto se ve en nuestra realidad de modo alarmante, pero también en el contexto mundial.

La nueva cultura, caracterizada por el fortalecimiento de los valores democrático-liberales (pluralismo, no-interferencia, electividad, control y autonomía), promueve una mayor autonomía de los individuos respecto a las organizaciones e instituciones con las que se sentía identificado, así como el cuestionamiento de criterios centralizados de decisión. La sociedad no se presenta tanto como una comunidad de sentido, sino como una comunidad de servicios, de intercambios pragmáticos y competitivos. Se fortalecen las tendencias a la individuación. La cultura previa era una cultura basada en decisiones de grupo, con un gran sentido de la solidaridad y de lo comunitario. Hemos pasado a otro paradigma social: la preeminencia de lo individual sobre lo universal, de lo psicológico sobre lo

³¹ Aparece con toda claridad a partir de la eclesiología del Concilio, pero definida con firmeza en el Sínodo extraordinario de 1985, celebrado con motivo de los 20 años de la finalización del Concilio. El tema está presente en distintos documentos pontificios. En 1992, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como Comunión; cf. DENZINGER-HÜNERMANN, 4920-4924.

³² En casi la totalidad de los diálogos teológicos que ha emprendido la Iglesia Católica se ha llegado a abordar el tema de la Iglesia, considerado siempre desde la óptica de la comunión. Lo mismo ocurre en los trabajos teológicos de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias.

³³ Un signo de ello son los ensayos sobre la Iglesia que han sido publicados en los últimos años.

³⁴ Cf. K. McDONNELL, "Vatican II (1962-1964), Puebla (1979), Synod (1985), Koinonia/Communio as an integral Ecclesiology", *Journal of Ecumenical Studies* 25 (1988) 399-427.

ideológico, de lo permisivo sobre lo coercitivo y de lo narcisista sobre lo heroico. Esto forma parte, a veces imperceptiblemente de nuestra realidad de hombres de este tiempo; es nuestra solidaridad inevitable con el "barro del que fuimos modelados". Eso se expresa en la trama social, en los vínculos comunitarios y familiares que se hacen más frágiles y susceptibles de ruptura. Se intenta dominar el mundo entero en un único proyecto, al precio de la exclusión de masas enteras, o fomentando enfrentamientos étnicos, culturales y sociales. Es en este momento histórico que la Iglesia se percibe como comunión.

I. Volver a las inspiraciones originales

No podemos comenzar a reflexionar sobre la Iglesia como comunión si no pensamos, aunque sea brevemente, en el itinerario que la misma Iglesia ha dado. Para eso es importante volver a las inspiraciones originales y descubrir el sentido de los pasos dados. En su discurso-programa del 11 de septiembre de 1962, Juan XXIII señalaba la orientación de los trabajos conciliares bajo la forma de una anticipación teológica. El Concilio dirigiría su mirada sobre: "*Lumen Christi, Lumen ecclesiae, Lumen gentium...*". Se descubren así tres dimensiones: cristológica, eclesial y universal. La Iglesia no se contemplaría replegada sobre sí misma, sino de cara a Cristo y al mundo. Eso se verá reflejado en los documentos conciliares³⁵. Hoy, mirando hacia atrás, y como lo sugieren los documentos en los que se expresa una interpretación auténtica del Concilio Vaticano II y de la vida de la Iglesia universal, el punto de partida de toda reflexión sobre la Iglesia arranca de la comunión.

"La eclesiología de comunión es el concepto central y fundamental en los documentos del Concilio...¿Qué significa en su complejidad la palabra "comunión"? Se trata fundamentalmente de la comunión con Dios por Jesucristo, en el Espíritu Santo. Esta comunión se realiza en la Palabra de Dios y en los sacramentos. El bautismo es la fuente y la cumbre de toda la vida cristiana. La comunión en el Cuerpo eucarístico de Cristo significa y produce, o construye, la íntima comunión de todos los fieles en el Cuerpo que es la Iglesia (cf. 1 Co 10,16)"³⁶.

Si en el Concilio Vaticano II hay una reflexión acerca de la Iglesia-comunión se debe a trabajos anteriores, entre ellos los de Y. Congar y H. de Lubac; sin embargo, la idea no está en ellos del todo explícita. Un tratamiento verdaderamente privilegiado corresponde a la obra de J. Hamer, que lleva por título precisamente *La Iglesia es una comunión*³⁷. Hamer expresaba su desacuerdo con los teólogos que se negaban a ver la Iglesia como una comunión, y afirmaba:

"Esto pierde de vista que la koinônia cualifica en el Nuevo Testamento una manera de vivir (de ser y de obrar), una relación con Dios y con los hombres característica de la comunidad cristiana [...] Nosotros estamos en el corazón mismo del misterio de la Iglesia"³⁸.

La comunión señala la relación de los cristianos entre sí en su común dependencia del Señor. Por eso, para Hamer, era necesario hacer todo lo posible para señalar el valor del término "comunión", tan

³⁵ "La triple perspectiva aquí dibujada se proyecta en todos los documentos conciliares para conferirles una dinámica de renovación, de profundización y de "puesta al día" en vista a un anuncio más firme y más claro del Evangelio al "mundo de este tiempo". En la línea de comprensión del "sacramento", es decir del signo y del medio que expresa y realiza la salvación, los ministros de la constitución jerárquica de la Iglesia, los laicos, los religiosos - que son títulos de sendos capítulos de *Lumen Gentium*- en breve esos hombres y esas mujeres constituyen el Pueblo de Dios, el Cuerpo de Cristo, el Edificio del Espíritu enviado al mundo por la gracia de Dios"; Card. P. Eyt, "La Vida Consagrada: el ser, el signo, el "hacer", según el Sínodo de los obispos de octubre 1994", en *Información y estudio sobre el Sínodo de 1994 "La Vida consagrada su misión en la Iglesia y en el mundo"*, USG, Roma, 1995, 1

³⁶ Sínodo extraordinario de los Obispos, Relación Final, 1985.

³⁷ J. HAMER, *L'Église est une communion*, Cerf, París, 1962.

³⁸ *Ibid.*, 178

tradicional y rico. Sin embargo, era consciente de que ninguna definición es exclusiva frente a otras, y que toda definición comporta una cierta privación. Lo más original del pensamiento del dominico belga es su preocupación por unir íntimamente, en un mismo concepto, la comunión interior y la comunión exterior de la Iglesia:

"La Iglesia cuerpo místico de Cristo, es una comunión a la vez interior y exterior, comunión interior de vida espiritual (fe, esperanza y caridad), significada y engendrada por una comunión exterior de profesión de la fe, de disciplina y de vida sacramental"³⁹.

Si Congar distinguía en la Iglesia comunión y sociedad, Hamer prefiere decir que "es toda la Iglesia que es comunión", porque:

"(...) las dos comuniones son inseparables. La comunión exterior de la vida eclesiástica en los marcos canónicos no es suficiente para constituir la Iglesia. La comunión interior enteramente separada de sus causas generadoras no es tampoco suficiente. Estamos en régimen de encarnación".

El valor de este acercamiento está en superar todo riesgo de dualismo entre sociedad y comunión, institución y vida, mediación y gracia, y en mostrar mejor que la "sociedad" está al servicio de la comunión y allí encuentra su razón de ser. Se percibe también la importancia, para el diálogo ecuménico, de reagrupar bajo un mismo término esos dos aspectos de una misma realidad. A la luz de ese vínculo íntimo se puede profundizar, de manera satisfactoria, la noción de sacramentalidad y de institucionalidad de la Iglesia.

II. Un hilo conductor en la eclesiología de Vaticano II⁴⁰

La idea de la Iglesia-comunión no es objeto de un capítulo particular en la enseñanza del Concilio, como es el caso para la Iglesia pueblo de Dios. La noción de comunión eclesial está presente de manera difusa pero reiterada, en el interior de los diferentes documentos. Un examen rápido permite ver que el término *communio* aparece cerca de cien veces, más frecuentemente en la constitución *Lumen gentium* y en el decreto *Unitatis redintegratio*⁴¹. Pero, bien entendida, la concepción conciliar de la comunión eclesial supera el estricto empleo de la palabra: atraviesa numerosos textos, de manera más o menos explícita, y alcanza diversos niveles de significación. Por eso, la idea de comunión se evoca a partir de otros conceptos: comunidad, sociedad, unidad, y también pueblo, cuerpo, templo, ciudad, rebaño, etc. El Concilio Vaticano II no utiliza una expresión única para hablar de la Iglesia.

El Concilio no define el término "comunión", tampoco hace una referencia a una doctrina filosófica o teológica particular. No hay otro camino que buscar el significado dado por el texto mismo, y ser respetuosos del contexto preciso en el que la palabra se emplea. Además, cuando el Concilio habla de comunión se refiere no a la estructura de la Iglesia, sino a su naturaleza o, como dicen los mismos textos conciliares, su *mysterium*.

³⁹ Ibid., 98

⁴⁰ Sigo en estas reflexiones a W. Kasper, "Iglesia como comunión. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II", en *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona, 1989, 376-400. También para una mirada sintética se pueden consultar: K. McDONNELL, "Vatican II (1962-1964), Puebla (1979), Synod (1985), Koinonia/Communio as an integral Ecclesiology", art. cit.; J. RIGAL, *L'écclésiologie de communion: Son évolution historique et ses fondements*, Cerf, París, 1997, 59-81.

⁴¹ La distribución es la siguiente: LG 31; UR 27; AG 10; GS 8; CD 7; PO 6; OE 4; SC 3; AA 2; DV 1; PC 1.

"El *aggiornamento* del Concilio consistió precisamente en colocar de nuevo en el primer plano el *mysterium* de la Iglesia, captable sólo por la fe, en lugar de mantener la concentración en la forma visible y jerárquica, que había predominado durante los tres últimos siglos de forma unilateral"⁴².

Por esta razón, el primer capítulo *Lumen gentium* se titula: *El misterio de la Iglesia*. La misma Comisión Teológica debió hacer una clarificación: el *mysterium* no significa algo incognoscible, sino un concepto bíblico básico⁴³. Se trata de *una realidad de salvación trascendente que se revela y manifiesta de manera visible*. Tal como lo expresa LG en su párrafo primero, el misterio consiste en el resplandor de la gloria de Dios que se manifiesta en el rostro de la Iglesia y en su proclamación del Evangelio.

a. La participación en la comunión trinitaria

Desde la introducción, LG presenta la Iglesia bajo el signo de la comunión, indicando su doble dimensión: vertical y horizontal: "La Iglesia [es] en Cristo, como un sacramento, es decir, a la vez el signo y el medio de la unión íntima con Dios y de la unidad del género humano" (LG 1). Porque su fundamento está en Dios, la comunión adquiere una amplitud ilimitada: no es solamente la comunión de los hombres con Dios; por esta misma razón, hay comunión de los hombres entre sí. A este nivel se ubica la originalidad radical de la comunión de la Iglesia. Ella es a la vez teologal y fraternal: la unión en Dios es el principio de la unión entre los hermanos.

LG describirá el misterio de comunión desde un triple punto de vista. En primer lugar, y en línea con la terminología bíblica (LG 2), que el Padre eterno nos creó según su beneplácito eterno y nos *llamó a participar de la vida divina*. La constitución sobre la revelación divina define esta participación como sociedad personal (DV 1 y 2), y el decreto sobre la actividad misionera se referirá al mismo contenido como *paz y comunión* (AG 3). La constitución *Gaudium et spes* añade que en esa comunión con Dios consiste especialmente la dignidad de la persona humana (GS 19). En segundo lugar, LG dice que la comunión, que es la meta de toda la historia de la salvación se realiza históricamente y de una manera inigualable en Jesucristo (LG 2s). Jesucristo es el mediador a través del cual Dios aceptó la naturaleza humana para que nosotros pudiéramos participar de la naturaleza divina (AG 3). De ese modo, el Hijo de Dios se unió en cierto sentido con cada uno de los hombres en su encarnación (GS 22)⁴⁴. Jesucristo es el prototipo de toda comunión entre Dios y el hombre. Por último, en tercer lugar, lo que acaeció de una vez por todas en Jesucristo es continuado por el Espíritu Santo (LG 48), que habita en la Iglesia y en los corazones de los fieles (LG 4). En otras palabras, el Espíritu realizará desde dentro ese acontecimiento y lo difundirá por todo el universo (AG 4). La comunión con Dios realizada a través del Espíritu constituye la base de la comunión de la Iglesia. Es el Espíritu el que une a la Iglesia en comunión y en ministerio (LG 4; AG 4); mediante el Espíritu, la Iglesia es comunión-unidad con Dios y de los miembros de la Iglesia entre sí.

"Podemos resumir diciendo que el *mysterium* de la Iglesia consiste, según el Concilio Vaticano II, en que tenemos acceso al Padre en el Espíritu a través de Cristo, para participar así de la naturaleza divina. La comunión trinitaria prefigura, hace posible y sustenta la comunión de las Iglesias, que, como dijo el Concilio siguiendo a san Cipriano, es en último término participación

⁴² W. Kasper., op. cit., 380.

⁴³ Este título sonaba extraño para algunos padres conciliares. Un primer esquema prefería "la naturaleza de la Iglesia", expresión más filosófica, más institucional, y más tradicional. La comisión teológica tuvo que precisar que el "misterio" no era algo lejano, sino una noción bíblica fundamental. Este acercamiento, bíblico y teológico, marca de alguna manera el fin del período apologético de la Contra-Reforma

⁴⁴ Expresión varias veces citada por Juan Pablo II en *Redemptor hominis*.

en la comunión trinitaria misma (LG 4; UR 2). La Iglesia es al mismo tiempo el icono de la comunión trinitaria del Padre, Hijo y Espíritu Santo"⁴⁵.

Pero surge una pregunta. Esta mañana mencionábamos que la comunión se plantea como una exigencia, como un desafío, que presenta el mundo actual, marcado por contradicciones profundas; la tendencia a la globalización se acompaña de la fragmentación y de la exclusión. ¿Es la Iglesia, en sí misma, una respuesta inmediata a ese desafío? W. Kasper señala que las afirmaciones del Concilio tienen poco que ver con los interrogantes humanos acerca de la comunión. Pero eso es sólo en apariencia, ya que el Concilio afirma que la Iglesia no es la respuesta al ansia de comunión que sienten los hombres. El deseo humano de comunión tiende hacia algo que supera todo lo humano y que sólo puede encontrar su satisfacción plena en la autocomunicación de Dios, en la comunión y amistad con Dios. Sólo Dios es la respuesta última a la pregunta que es el mismo hombre (GS 21). La cuestión sobre la Iglesia está subordinada a la pregunta acerca de Dios. Por eso la pregunta sobre la Iglesia se ve confrontada con el problema más serio del mundo occidental actual: ¿es posible fundamentar la felicidad y la comunión humanas sin contar con Dios para nada? (GS 19). Este es el desafío de toda eclesiología que pretenda estar a la altura de los tiempos. Por esta razón, los interrogantes sobre las estructuras de la Iglesia no encierran una finalidad en sí mismos; son únicamente medios para el fin. Tendrán que servir para que la Iglesia pueda ser más claramente sacramento, es decir, signo e instrumento de la comunión con Dios y de los hombres entre sí. Sobre todo en unos momentos que se pueden caracterizar por su secularismo, su indiferencia, por la fractura de los vínculos más profundos (LG 1).⁴⁶

b. Es una participación en los bienes de la salvación

Hay otro significado de comunión que predomina en la Sagrada Escritura y en la Tradición; éste también encontró eco en los documentos conciliares. La comunión no significa originariamente comunidad, sino *participación*; más concretamente, *participación en los bienes de la salvación regalados por Dios*: participación en el Espíritu Santo, en una vida nueva, en el amor, en el Evangelio, pero sobre todo en la Eucaristía. En ese marco se comprende el artículo de fe de la comunión de los santos. Por esto comunión es la expresión más corriente para referirse a la "recepción de la Eucaristía" (SC 55; UR 22).

Este significado tiene sus raíces en el apóstol Pablo: "*Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan*" (1ª Co 10, 16s.). Siguiendo esa tradición Agustín definió la Eucaristía como "signo de la unidad y vínculo del amor". El Concilio sigue a Agustín y fundamenta la comunión eclesial en la comunión eucarística (SC 47). LG 7 afirma que: "Participando realmente del cuerpo del Señor en la fracción del pan eucarístico, somos elevados a una comunión con él y entre nosotros". Por eso, la Eucaristía es el punto *culminante* de la comunión eclesial (LG 11).

⁴⁵ W. Kasper., op. cit., 382. La eclesiología de comunión de Vaticano II está muy centrada sobre la economía de salvación, pero al mismo tiempo subraya el fundamento trinitario de la comunión eclesial: la Trinidad es a la vez fuente, obra y término de la Iglesia. ¿De dónde viene la Iglesia? ¿Qué es la Iglesia? ¿Hacia dónde va la Iglesia? Son las tres preguntas fundamentales a las que el Concilio quiere responder a partir del origen, de la forma histórica y del destino trinitario de la Iglesia.

⁴⁶ Ibid., 383.

Ahora bien la Eucaristía es el punto culminante de la comunión eclesial porque ella no es la única forma de comunión. Todos los sacramentos edifican el cuerpo de Cristo (SC 59). El bautismo es el fundamento de esa comunión eclesial.

Haber redescubierto la comunión que brota de un único bautismo dio a la teología del Concilio dos aperturas. *En el mismo ámbito de la Iglesia Católica* permitió reafirmar la igual dignidad de todos los bautizados, redescubrir la vocación común de todos los cristianos a la santidad, y la corresponsabilidad que debe existir en la Iglesia. *Ad-extra*, ofreció la mejor base para que la Iglesia se comprometiera de modo "irreversible" en el movimiento ecuménico. Dos redescubrimientos que, sin embargo, permanecen como dos desafíos, porque hay un camino por recorrer, apenas transitado. En nuestra realidad esto se hace más acuciante cuando contemplamos la fragmentación de nuestro pueblo en el ámbito religioso; pero es una fragmentación que no destruye el vínculo más profundo del ser cristiano.

El Concilio hablará incluso de palabra y sacramento (AG 9; AA 6; UR 2). Aquí se inicia una veta del Magisterio que nos acerca a los hermanos evangélicos y que Pablo VI desarrollará más tarde en *Evangelii nuntiandi*: La Iglesia como criatura del Verbo. Al redescubrir la tradición bíblica y patrística primitiva, el Concilio recupera una conciencia clara sobre la fuente de la que vive la Iglesia: la comunión de la palabra y del sacramento, especialmente de la Eucaristía. Se supera así el olvido de la eclesiología eucarística, o la parcialización de la teología de la palabra, debida a las disputas del siglo XVI, y no hay espacio para considerar la Iglesia, principalmente, como un "entramado jerárquico social"⁴⁷.

Si las fuentes de las que vive la Iglesia son la palabra de Dios y los sacramentos, la comunión no nace, en primer lugar, como fruto de la voluntad de los hombres; es gracia y don, participación común de la verdad única y del amor singular que Dios nos comunica mediante Jesucristo, en el Espíritu Santo, a través de la palabra y del sacramento.

c. La Iglesia como comunión es unidad

La comunión con Dios comunicada a través de la palabra y del sacramento lleva a la comunión de los cristianos entre sí. Ésta se realiza concretamente en la comunión de las Iglesias locales fundadas mediante la Eucaristía. Nos encontramos aquí con el *término técnico de comunión*.

Al asumir el Concilio esta concepción de la comunión hizo suyo un concepto básico de la Iglesia antigua. Para el Concilio la Iglesia católica reside en las Iglesias particulares y está compuesta por ellas (LG 23). El entender la unidad de la Iglesia como comunión-unidad deja de nuevo un espacio para la legítima diversidad de las Iglesias particulares dentro de la unidad mayor en una fe, en los mismos sacramentos y ministerios. Esta renovada eclesiología de la comunión constituye el trasfondo de una de las doctrinas más discutidas en el Concilio y posteriormente: la colegialidad del episcopado⁴⁸.

Según el testimonio de la Escritura y de la Tradición de la Iglesia, la unidad es una nota fundamental de la naturaleza de la Iglesia. Esta es esencialmente la *Ecclesia una, sancta, catholica et apostolica* en la que terminan por "suprimirse" todas las diferencias de pueblos, culturas, razas, clases y sexos. Ante esta unidad basada en el Espíritu Santo a través del Dios único, del único mediador Jesucristo, comunicada mediante una sola fe y un solo bautismo,

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 386.

⁴⁸ Según Kasper, se podría decir que la colegialidad es el aspecto ministerial externo de la comunión-unidad sacramental. A este tema se relaciona el de la comunión jerárquica; cf. *Id.*, op. cit., 388.

simbolizada y actualizada en una sola Eucaristía, carecen de importancia decisiva todos los factores separadores, sean de orden topográfico, sociológico, cultural o de otra naturaleza. Esta unidad es la base de la universalidad y de la catolicidad, que debemos subrayar hoy. Por la paz del mundo es preciso subrayar hoy no sólo las *peculiaridades culturales*, sin duda importantes, sino también y sobre todo *la igualdad y unidad transcultural de todos los hombres*. Hoy vivimos en una doble tensión: la sensibilidad por las identidades culturales; y el intento de una globalización y la interdependencia de los pueblos y culturas. Por eso, en algunos casos, sorprende más el entusiasmo con que se afirman las diferencias socio-culturales humanas que los trabajos por la unidad.

Pero con lo que llevamos dicho es necesario afirmar que la unidad y universalidad de la Iglesia no significan, en modo alguno, un sistema abstracto, uniformante y totalitario. Dios no redime abstracciones antropológicas que serían las mismas en todas partes, sino hombres y mujeres de carne y hueso. La Iglesia una se hace concreta, se inculturiza, incluso se encarna de alguna manera en el tiempo y en el espacio. Sólo así es ella la unidad en la plenitud. La Iglesia universal existe, pues, sólo en las Iglesias particulares y se compone de ellas (LG 23); es representada por ellas y se realiza en ellas; actúa en ellas y está presente en ellas (CD 11)⁴⁹.

Esto supone un doble juego, así como la Iglesia universal no nace mediante la ulterior fusión, suma o confederación de las Iglesias particulares, tampoco las Iglesias particulares son simplemente una ulterior división administrativa de la Iglesia universal en provincias. Iglesia universal e Iglesia particular se incluyen recíprocamente; entre ellas reina una inhabitación mutua. Por eso, a semejanza de los dos focos de la elipse, la estructura esencial de la Iglesia es, *iure divino*, papal y episcopal al mismo tiempo; ninguno de los dos polos puede ser reconducido al otro, sufrir menoscabo en favor del otro. Esta unidad tensa es la base de la comunión-unidad. La comunión simultánea papal y episcopal es la expresión esencial orgánica de la estructura esencial de la Iglesia, de su unidad en la catolicidad y de su catolicidad en la unidad.

A esto ayuda la afirmación de que la Iglesia es copia de la Trinidad. Así como en la Trinidad, la tríada de personas no elimina la unidad de la naturaleza, ni la produce, sino que es el modo de existencia concreto de ellas, de forma que la única naturaleza divina existe sólo en la relación entre Padre, Hijo y Espíritu, analógicamente se puede decir de la Iglesia única que existe sólo en y de las Iglesias particulares.

d. Es comunión de los fieles como participación y corresponsabilidad de todos

Esta es la cuarta dimensión de la comunión (LG 13; UR 2; AA 18) y se funda en la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados (LG 10), y en la activa participación de todo el pueblo de Dios (SC 14), que debe tener por campo toda la vida de la Iglesia. Este aspecto señala que la común pertenencia al pueblo de Dios precede a toda distinción de ministerios, carismas y servicios.

⁴⁹ La unificación de la Iglesia no se hace en torno a una suma. No va de la cima a la base, ni de la base a la cima. Ese era el esquema ultramontano a menudo denunciado y particularmente floreciente en el siglo XIX, un esquema que no es lejano del sistema jacobino intransigente o a las estructuras napoleónicas. Tampoco se construye según el modelo de una federación de iglesias locales. En realidad, la Iglesia universal es una comunión de Iglesias o "el cuerpo de las Iglesias" según una expresión que utiliza Vaticano II (LG 23, § 2). Recordemos la declaración del Concilio: "Las Iglesias particulares están formadas a imagen de la Iglesia universal. Es en ellas y a partir de ellas [in quibus et ex quibus] que existe la Iglesia católica una y única" (LG 23, § 1).

Puesto en práctica, esto ha llevado al nacimiento de grupos de corresponsabilidad en todos los niveles de la vida eclesial: consejos parroquiales, presbiterales, pastorales, sínodos, etc. El papel jugado por los laicos es quizá el aporte más importante. La eclesiología de comunión afirma que no pueden darse en la Iglesia miembros activos y pasivos; la eclesiología de la comunión pone punto final, al modelo de una pastoral de tutoría y asistencial.

Esto no ha obstado a ciertas mal interpretaciones sobre este aspecto. Siempre está la tentación de leer el misterio desde nuestras categorías más cercanas: el pueblo de Dios en el sentido reductivo de una sociedad política democrática, o el término pueblo como sinónimo de laicos en contraposición con *establishment*. Sin embargo, pueblo de Dios en el sentido del Concilio no significa, por ejemplo, seglares o la base como diferente o incluso contrapuesto a "Iglesia jerárquica", sino que significa el todo orgánico y estructurado de la Iglesia, el pueblo congregado en torno a su pastor y dependiente de él, en lenguaje de san Cipriano⁵⁰.

Esto pudo haber contribuido en numerosas tensiones, incluso conflictos. El ideal de la comunión no es la desaparición de las tensiones. Hay que distinguir, sin embargo, entre tensiones auténticas, donde los polos tienen una referencias recíprocas de complementariedad, y las contraposiciones insuperables, porque se aíslan unas de otras y se excluyen tanto lógica como psicológicamente.

e. La comunión de la Iglesia como comunión ecuménica

El Concilio es consciente, que al utilizar el término "comunión", toma en cuenta una noción fundamental de la Iglesia, "tenida en gran valor en la Iglesia antigua, como aún hoy, de modo notable en Oriente", como afirma la Nota explicativa. Por eso, este concepto representa un papel particular en los decretos sobre el ecumenismo y sobre las Iglesias Orientales.

Vaticano II da un paso decisivo en el seno de la comunidad católica en favor del ecumenismo. En el Concilio se expresa el rechazo de la Iglesia católica de identificar la Iglesia de Cristo con sus propias fronteras visibles (LG 8, UR 3). La Iglesia de Dios no se limita a la Iglesia católica romana, aún si la prudencia conduce todavía a los padres conciliares a no precisar demasiado la verdadera cualidad eclesial de las comunidades de los hermanos separados. Las diferentes Iglesias son consideradas como "medios de salvación" (UR 3) y reconocidas con sus riquezas. Se afirma a propósito del Oriente y del Occidente, que "algunos aspectos del misterio revelado han sido mejor comprendidos y expuestos por unos que por los otros, si bien esas diversas fórmulas teológicas deben ser consideradas como más complementarias que opuestas" (UR 3). Es claro que la unidad no requiere de ningún modo el sacrificio de estas riquezas. Más aún, el decreto sobre las Iglesias católicas orientales no duda en afirmar al respecto que, "la diversidad en la Iglesia católica, lejos de menoscabar su unidad, le da su valor" (OE 2).

Habiendo reconocido que las separaciones provienen a veces "de la falta de las personas, de una u otra parte" (UR 3), el Concilio declara que "la unidad [...] subsiste de manera inamisible en la Iglesia católica" (UR 4), lo que la mayor parte de los comentaristas católicos interpreta del siguiente modo: "es allí que nosotros encontramos la Iglesia de Cristo, en toda su plenitud y

⁵⁰ En el seno y al servicio de la comunión de la Iglesia, Vaticano II sitúa "la comunión jerárquica", no como una dimensión agregada sino como una estructura fundamental, un elemento constitutivo de la plena comunión eclesial. La nota explicativa de la constitución *Lumen gentium* precisa el sentido de esta expresión: "la comunión jerárquica" no es "un sentimiento vago sino una realidad orgánica que exige una forma jurídica y que es al mismo tiempo animada por la caridad". Se trata pues de un vínculo orgánico estructural al servicio de la comunión de toda la Iglesia en la caridad.

toda su fuerza"⁵¹. Es evidente que esta afirmación sobre los medios de gracia no prejuzga en nada sobre la fidelidad de la institución eclesial ni de la santidad de las personas. Encontramos una confirmación de esto en varios documentos conciliares.

En cuanto al vocabulario, es notable que Vaticano II no se haya contentado con la palabra "unidad", sino que haya querido promover el término "comunión". Comprender la unidad de la Iglesia como comunión -la expresión "unidad de comunión" es utilizada por el concilio⁵²- justifica el despliegue de una pluralidad legítima en el interior de una misma Iglesia de Cristo. Por otra parte, esta noción permite distinguir diferentes formas de comunión entre las iglesias: el Concilio habla de "*plena comunión*" (UR 3, 4, 17), de "*total comunión*" (GS 92, § 3), de "*perfecta comunión*" (UR 4), y desde allí "*comunión imperfecta*" (UR 3). Esta terminología marca un progreso sobre el lenguaje anterior, porque reconoce las riquezas de las diferentes iglesias y los vínculos que ya las unen. Pero podría convertirse fácilmente en ambigua y mal comprendida si nos hiciera pensar que la comunión es una realidad constituida, plenamente conocida, perfectamente circunscrita, incluso encarnada en una sola Iglesia, a la cual sería suficiente adherirse. Sería olvidar que no existe ninguna Iglesia ideal, y que estuviera dispensada no solo de reforma permanente (*perennem reformationem*, UR 6), sino incluso, más radicalmente, de conversión (UR 7). Siempre habrá inadecuación entre la Iglesia histórica y concreta y lo que ella debe devenir en el misterio de Dios.

f. La comunión de la Iglesia como sacramento para el mundo: comunión-misión

La Iglesia no existe para sí misma. La Iglesia como comunión basada en el sacramento es respuesta desbordante a la pregunta y anhelo del hombre respecto a la comunión. De ahí que la comunión que es la Iglesia sea tipo, modelo y ejemplo de la comunión de los hombres y de los pueblos (AG 11, 23; GS 29), pero también de la comunión entre hombres y mujeres, entre pobres y ricos. Según San Ireneo, Dios quiere renovar todas las cosas en Cristo mediante la comunión de la Iglesia (LG 2), y preparar así el reino de Dios definitivo en el que Dios es "todo en todo" (1ª Co 15,28). Así la Iglesia puede y debe ser sacramento, es decir, signo e instrumento para la unidad y la paz en el mundo, pues no podemos partir el pan eucarístico si no partimos también el pan de cada día. La lucha por la justicia, la paz y la libertad de los hombres y de los pueblos, así como por una nueva civilización -del amor, en palabras de Pablo VI, es por consiguiente, una perspectiva básica para la Iglesia de nuestros días. Precisamente como comunión-unidad, como unidad en la diversidad, la Iglesia es pueblo mesiánico, signo universal de la salvación (LG 9). Generalmente, los textos conciliares no hablan de comunión en este contexto, sino de *sociedad*, *comunidad* y de conceptos similares.

Conclusión

Para subrayar el valor de una eclesiología de comunión, según el desarrollo conciliar y posconciliar, sobre todo desde la relectura del Sínodo extraordinario de 1985, me parece bueno recordar la conclusión de K. McDonnell:

"Visto en conjunción con Vaticano II y Puebla, el Sínodo ofrece esta categoría "bóveda" que hace posible la construcción de una eclesiología integral en la que se hacen explícitas simultáneamente

⁵¹ Mgr. PHILIPS, L'Église et son mystère au II concile du Vatican, T. I, Desclée, París, 1966, 119; J.-M.R. TILLARD, Église d'Églises, Cerf, París, 1987, 394.

⁵² LG 4, 15, 18, 50.

la *communio* local y la universal, en ella, participación en la vida trinitaria y en la celebración eucarística, y participación en las oportunidades económicas y en los procesos socio-políticos están unidas en una perspectiva pneumatológica que les da cohesión. Si el Espíritu es Dios en acto, y si el Espíritu tiene una historia grabada en el movimiento de la Iglesia hacia el fin querido por Dios, entonces la eclesiología de comunión como una comunión en el Espíritu trae con éste su *élan* escatológico. Además de sostener una variedad de imágenes eclesiales, es un regreso al misterio, a lo sagrado. La eclesiología de comunión lleva un imperativo ecuménico, permitiendo a las iglesias acceder a la *communio* en varios niveles, en varios grados de plenitud. Pide una presencia y participación en lo temporal y secular, mientras se respeta su autonomía. Ninguna otra categoría ofrece la posibilidad de una eclesiología integral con esa anchura y profundidad"⁵³.

Por eso, el tema de la comunión puede dar una nueva calidad de vida, un alcance existencial a la unidad de la Iglesia. Vaticano II abrió un camino en la eclesiología dominante del período anterior; la idea de comunión contribuyó a dar un paso esencial. Y la eclesiología posconciliar sigue en esa misma línea. Pero es importante señalar algo: la comunión no es una *imagen o modelo* de la Iglesia; es mucho más. Es poner a la Iglesia en la raíz de su *misterio*, y abrirla en todas sus dimensiones. Es situar a la Iglesia en un orden más elevado de integración, una categoría "sombrija", bajo la cual pueden actuar un número de imágenes, como "cuerpo místico" y "pueblo de Dios". Por eso no se trata de una nueva imagen⁵⁴.

La referencia de la Iglesia a su identidad en la comunión y la misión llevan a subrayar la parte común a todos los cristianos, sean obispos, presbíteros, diáconos, religiosos, religiosas, laicos... Esta parte común se arraiga en el bautismo. Así el pueblo de Dios es en primer lugar "uno", marcado por una unidad que desde dentro estructura todas las diferencias.

Pero quedan temas para trabajar, sobre todo en el ámbito de la diversidad de relaciones: Iglesia universal - iglesias particulares⁵⁵; ministerio pastoral - resto de los fieles; obispo de Roma - colegio episcopal; Iglesia católica romana - otras iglesias. No es extraño porque un concilio se ubica en una camino histórico: es una conclusión y un nuevo punto de partida. Por eso no debemos buscar en Vaticano II un tratado riguroso de eclesiología de comunión, no es su función. Un concilio señala datos "cardinales", y confía a las generaciones que le siguen la misión de la elaboración teológica y de invención pastoral, en medio de debates, de proposiciones, de hipótesis, y de nuevos intentos.

Si miramos detenidamente la última reflexión eclesial, ante todo en los Sínodos de Obispos de 1987, 1990, 1994 y 2001, vemos que hay una gran fidelidad a la unidad del pueblo de Dios y a la comunión que une a sus miembros, confiriéndoles una misión universal y común. Pero también que, así como se efectúa el esfuerzo de volver a entroncar con una visión "comunional", se impulsa otro esfuerzo convergente para intentar establecer, con la mayor claridad posible, las diferencias específicas que existen en el seno del único pueblo de Dios, entre los varios miembros que lo constituyen⁵⁶. La Iglesia perdería mucha riqueza interior y fuerza misionera si no se estableciera con claridad cuál es la vocación propia de los laicos, de los ministros ordenados, de la vida consagrada.

⁵³ Cf. K. McDONNELL, art. cit., 426s.

⁵⁴ Cf. Ibid.

⁵⁵ Vaticano II ha abierto una brecha en el modelo demasiado largamente establecido de una Iglesia piramidal. Sin embargo, su enseñanza respecto a la diversidad de Iglesias parece modesta, aún no se encuentra plenamente desarrollada una teología de las iglesias locales sobre una eclesiología de comunión. La tarea del post-concilio parece doble: por una parte, recibir y profundizar las aperturas de la enseñanza conciliar en esta dirección; por otra, discernir y poner en práctica las implicaciones de esa teología, para que ella no permanezca en la pura teoría.

⁵⁶ Cf. Juan Pablo II, Exhortación apostólica post-sinodal *Vita Consecrata*, 4.

Encuentro Anual de Formadores
3^a exposición

"La Iglesia comunión desde el Misterio de la Trinidad"⁵⁷

Fray Jorge Scampini op.

Hemos visto cómo el Concilio Vaticano II allanó el camino de la Iglesia Católica hacia una teología de la comunión. El Concilio no mira a la Iglesia "eclesiásticamente", ni de modo jurídico; su visión es amplia, se centra en el misterio de la Iglesia. Sus dimensiones alcanzan al misterio de Dios, de la creación, de la escatología. En ese sentido, la comunión ofrece una perspectiva superadora. Comprender la Iglesia desde la comunión lleva a descubrir hasta qué punto una visión de la Iglesia debe derivarse no sólo de la cristología sino también de la Trinidad. La comprensión trinitaria da espacio para considerar la Iglesia en su dimensión mística. Esa dimensión se manifiesta -y participamos de ella, a través de ciertos bienes, de modo privilegiado en la Eucaristía. ¿Cómo puede abordarse y plantearse entonces el problema de la unidad de la Iglesia y del mundo a la luz de la comunión?

Esa es la pregunta que muchos teólogos católicos tratan de responder hoy; por eso hay muchos nuevos ensayos que enriquecen la reflexión eclesiológica. Para nuestro cometido de estos días, esa pregunta nos debe llevar a recopilar algo de lo dicho, y no olvidar qué queremos decir cuando utilizamos el concepto de comunión en teología.

I. Asumir la profundidad de la comunión

En primer lugar, nunca debemos olvidar que la *comunión* no es una experiencia o una categoría que proviene de la experiencia sociológica, ni del acuerdo ético; tampoco es un imperativo jurídico o institucional. La comunión proviene de la *fe*. La llamada a vivir la comunión no se funda en su "bondad", o conveniencia, para nosotros y para la Iglesia, sino porque creemos en un Dios que en su ser mismo es comunión⁵⁸. Si el Dios en el que creemos es un Dios que es ante todo personal, que primero *es* y después se *relaciona*, no estamos lejos de una concepción sociológica de la comunión. En este caso, la Iglesia no es comunión en su ser sino sólo secundariamente, es decir, en provecho de su *bene esse*. La doctrina de la Trinidad adquiere en este caso un significado decisivo: Dios es trinitario; es un ser relacional por definición; un Dios no trinitario no es comunión en su ser mismo. De ahí la estrecha relación entre una teología trinitaria y una eclesiológica de comunión.

Pero, ¿cómo es esa comunión de la Trinidad? La primera percepción es que esa comunión no es una comunión cerrada; no es la unidad de un ser replegado sobre sí mismo. La comunión de la Trinidad se revela y se comunica a sí misma en el signo paradójico de un hombre que muere en una cruz, gritando "*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*" -el único signo que debemos buscar según las palabras del mismo Jesús (Mt 26,38-40); y que, previamente, la noche en que iba a ser entregado, cuando su vida ya estaba condenada al fracaso, tomó pan, lo dio a sus discípulos y dijo: "*Tomad y*

⁵⁷ Cf. J. ZIZIOLAS, "The Church as Communion. A Presentation on the World Conference Theme", en *On the Way to Fuller Koinonia*, Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order, WCC Publications, Geneva, 1994, 103ss.

⁵⁸ Cf. Documento de Puebla, n. 212: "Cristo nos revela que la vida divina es comunión trinitaria. Padre Hijo y Espíritu viven, en perfecta intercomunión de amor, el misterio supremo de la unidad. De allí procede todo amor y toda comunión, para grandeza y dignidad de la existencia humana".

comed, esto es mi cuerpo". Jesús, enfrentado a su destino, hizo un acto supremo de libertad entregando su vida.

La comunión de la Trinidad se hace manifiesta y operante a los Apóstoles en el Espíritu de Pentecostés, cuando les permite hablar lenguas diversas y desconocidas, y les hace superar el miedo que los encerraba en los estrechos límites, geográficos y culturales, de su Palestina -¡su corralito!-.

La Iglesia tiene su origen en las dos misiones, la del Verbo y la del Espíritu. Ireneo de Lyon, para explicar cómo actúa Dios en la economía de la salvación, a través del Hijo y del Espíritu, utiliza una decena de veces la expresión "las Manos de Dios"⁵⁹. El hombre es modelado nuevamente por las manos del Padre, para hacerlo conforme y semejante a su Hijo⁶⁰. Una manera de expresar, sensiblemente, la proximidad inefable y terrible de Dios; pero que muestra también como su santidad se nos hace casi familiar. No hay intermediario entre el Creador y su criatura. Él no cesa de trabajar y re-trabajar su obra, de hacerla y re-hacerla, desde la creación a la resurrección de los muertos. No se contenta con hablar, con aparecer, sino que Él toca, aprehende, modela, amorosamente. Es el signo de una comunicación de vida, de una profunda intimidad de amor. Leído en clave de comunión, podemos decir que, en su economía, la comunión de la Trinidad abraza lo que está más lejos, más abandonado, de manera que nada quede excluido. Es una comunión que se extiende sin temor a la ruptura. Esa comunión conduce a la conversión, sobre todo, cada vez que pensamos que para conservar la unidad debemos permanecer entre nosotros y evitar la diversidad.

La comunión permite también comprender a la misma persona de Cristo. Cuando afirmamos que Cristo ha sido "engendrado por el Espíritu", ungido por el Espíritu, afirmamos que Cristo en su propio ser, es un ser relacional. El Espíritu es un Espíritu de comunión. Gracias a la acción del Espíritu, Cristo es un ser inclusivo: en Él, "muchos" somos incorporados al "uno". Esto también nos posibilita pensar la Iglesia como Cuerpo de Cristo, porque Cristo es un ser pneumatológico, engendrado y existente en la comunión del Espíritu.⁶¹

Sobre esa base se puede plantear la cuestión eclesiológica.

II. La Iglesia-comunión imagen de la Trinidad

Si reducimos la eclesiología de comunión a cuestiones de organización eclesial, a lo "eclesiástico", secamos el corazón de la comunión⁶². Si el ser mismo de Dios es comunión, y si la persona de Cristo, en cuyo nombre somos salvados, es también en su mismo ser comunión, eso debe tener consecuencias en nuestra comprensión de la Iglesia. La noción de comunión afecta a la Iglesia en su identidad, en su estructura y en su servicio en el mundo. Desde una visión trinitaria se percibe la Iglesia en su dimensión *relacional*.

⁵⁹ Cf. MAMBRINO, J., S.J., ""Les Deux Mains de Dieu" dans l'oeuvre de saint Irénée", NRT 89 (1957) 355-370.

⁶⁰ Cf. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, V, 6, 1 (SChr 153, 73), citado por Y.M.-J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona, 1983, 212.

⁶¹ Cf. Documento de Puebla: "Por Cristo, único Mediador, la humanidad participa de la vida trinitaria (...) Por su solidaridad con nosotros, nos hace capaces de vivificar nuestra actividad con el amor y de transformar nuestro trabajo y nuestra historia en gesto litúrgico, o sea, de ser protagonistas con El de la construcción de la convivencia y las dinámicas humanas que reflejan el misterio de Dios y constituye su gloria viviente". (n. 213). Y: "...al vivir en Cristo llegamos a ser su cuerpo místico, su pueblo, pueblo de hermanos unidos por el amor que derrama en nuestros corazones el Espíritu ..." (n. 214).

⁶² "Reducir la eclesiología de comunión a cuestiones organizativas, a forcejeo de poderes, es no comprender su contenido. Voces autorizadas advirtieron pronto del peligro de vaciar la comunión en el juridicismo de un signo o de otro"; R. BLAZQUEZ, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca, 1991, 60.

a. La identidad de la Iglesia es relacional

Si estudiamos detenidamente el empleo del término *ekklesia* en el Nuevo Testamento, llama la atención el hecho de que habitualmente va acompañado del genitivo *de*, y eso ocurre en sentido doble. San Pablo, que parece haber sido el primero en utilizar el término *ekklesia*, habla por un lado de la "Iglesia *de Dios*" (o "de Cristo"), y por otro de la Iglesia o Iglesias "de cierto lugar" (Tesalónica, Macedonia, Judea, etc.). La Iglesia no puede concebirse en sí misma; siempre debe concebirse en relación con otro, en este caso, con Dios o Cristo y con un lugar determinado, es decir, el mundo que la rodea.

El genitivo de Dios muestra claramente que la identidad de la Iglesia deriva de su relación con el Dios Uno y Trino. Esta relación tiene muchos aspectos. En primer lugar, esto significa que la Iglesia debe reflejar en su propio ser *el modo de existir de Dios*, es decir, *una comunión personal*. La exigencia de que seamos como Dios (Lc 6,36 y paralelos) o de que debemos llegar a "*tener parte en la naturaleza de Dios*" (2ª Pe 1,4) implica que la Iglesia no puede existir y funcionar sin referencia a la Santísima Trinidad, que es el modo de ser de Dios⁶³. El hecho de que Dios nos revele su existencia como una existencia de comunión personal es decisivo para nuestra comprensión de la naturaleza de la Iglesia. Eso implica que, al afirmar que la Iglesia es comunión, no entendemos otro tipo de comunión que la comunión personalísima entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Implica también que la Iglesia es por definición incompatible con el individualismo; su esencia misma reside en la comunión y en las relaciones personales.

Si la Iglesia está llamada a ser imagen de la Trinidad, entonces el principio básico de nuestra relación con Dios, y de nuestras propias relaciones, es la caridad. La buena noticia que anunciamos es que participamos del infinito misterio del amor del Padre y del Hijo, que es el Espíritu. La caridad es el misterio más profundo de la Iglesia.

Así, fundar la comunión en la Trinidad y en su economía permite crecer en la comunión sobre la base más sólida. Las doctrinas no son sólo formulaciones dogmáticas para teólogos, sino presupuestos indispensables de una eclesiología de comunión.

"El que la Iglesia arraigue en el misterio de Dios no significa indiferencia y distancia hacia los hombres y su caminar por la historia entre luces y sombras. Hablar del misterio de la Iglesia no quiere decir replegarse a una zona confortable ni evadirse del mundo por encima de las nubes, sino tomar conciencia de las dimensiones reales dentro de las que está enclavada"⁶⁴.

Por otra parte, el hecho de que el genitivo de aplicado a la Iglesia también se emplee en la Biblia con referencia a Cristo muestra que la Iglesia no puede ser un reflejo del modo de ser de Dios fuera de la "economía" del Hijo, es decir, de la filiación que nos ha sido dada en Cristo. La Iglesia no es una especie de "imagen" platónica de la Trinidad; es comunión en el sentido de ser el pueblo de Dios, y el "cuerpo de Cristo", o sea, en el sentido de servir y realizar en sí el designio de Dios en la historia, en beneficio de toda la creación. Este designio hace de la Iglesia un signo del reino, que es el objetivo final de la "economía" divina. La Iglesia como comunión refleja el ser de Dios como comunión, en el modo en que esa comunión será revelada plenamente en el Reino. La comunión es un don escatológico. Durante su existencia histórica, la Iglesia se esfuerza por modelarse conforme a la estructura del Reino; nunca debe dejar de hacerlo. Pero el logro de la comunión plena y perfecta en la historia supone una constante lucha. Cualquier claudicación respecto de esta lucha por la comunión puede ser destructiva para la identidad de la Iglesia.

⁶³ Cf. La definición de las personas de la Trinidad como "modo de ser" de los Padres Capadocios.

⁶⁴ N. BLAZQUEZ, op. cit., 61.

b. La estructura de la Iglesia es relacional

Si consideramos la estructura de la Iglesia a la luz de la comunión, debemos distinguir dos planos de estructura: el local y el universal. En ambos niveles la comunión es crucial. Al nivel local, una eclesiología de comunión significaría que el cristiano no puede existir como un individuo que mantiene una comunicación directa con Dios. *Unus christianus nullus christianus*, dice un viejo refrán latino. El camino hacia Dios pasa por el "prójimo", en este caso son los otros miembros de la comunidad. Por eso la Iglesia se concibe como una comunidad estructurada; esto es esencial para que haya unidad. Pero esa estructura debe garantizar siempre dos cosas: conservar la *unidad* y la *unicidad*, y salvaguardar la *diversidad*. Ningún miembro de la Iglesia, cualquiera sea su posición en ella, puede decir a otro miembro "*no te necesito*" (1ª Co 12,21). Hay una interdependencia absoluta entre todos los miembros de la comunidad; eso significa que, junto a la unidad y la unicidad, hay en la Iglesia *diversidad*. Cada miembro de la comunidad es indispensable y aporta sus dones al cuerpo único. Todos los miembros son necesarios pero no son todos lo mismo; son necesarios precisamente porque son diferentes. Para comprender esto, para vivirlo, también es iluminador el misterio de la Trinidad. En una de sus imágenes de la Trinidad⁶⁵, Agustín ve la unidad de la memoria, de la inteligencia y de la voluntad, de nuestra capacidad de recordar, pensar y amar, como la imagen de toda la comunidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Si este es un modelo para la Iglesia, con su variedad y diversidad, toda la Iglesia, como la comunidad trinitaria, debe estar unida en el respeto (memoria), el diálogo (inteligencia) y el amor (voluntad).⁶⁶

La *comunión* nunca ha desconocido la pluralidad de tradiciones, incluso doctrinales. La variedad y diversidad puede conllevar diferencias naturales y sociales así como espirituales, diversidad de dones y ministerios. No todos en la Iglesia son apóstoles, no todos maestros, no todos tienen el don de la curación, etc., y, sin embargo, todos tienen necesidad unos de otros.

El *elitismo* espiritual, de cualquier tonalidad, que Pablo condena en la carta a los Corintios, nunca ha dejado de tentar a la Iglesia. Sin embargo, debe excluirse de una eclesiología de comunión. Es necesario aprender a ver las diferencias con fineza de espíritu, porque no siempre estamos exentos de ciertos fundamentalismos.

Pero, ¿cuáles son los límites en la diversidad? ¿Puede ésta ser admitida de manera incondicional? No es un tema fácil. La condición principal respecto de la diversidad es que no debe destruir la unidad. La Iglesia debe estructurarse de manera que la unidad no destruya la diversidad y la diversidad no destruya la unidad. A primera vista, este principio parece totalmente irrealista. Y, sin embargo, el prudente equilibrio entre el "uno" y los "muchos" en la estructura de la comunidad está presente en todas las disposiciones canónicas tomadas por la Iglesia primitiva⁶⁷. El mismo principio de relacionalidad se aplica a la estructura de la Iglesia en los planos regional y universal; ahí se hace manifiesta la importancia de un ministerio de unidad, el ministerio episcopal en la Iglesia local, el ministerio del obispo de Roma, en la comunión de la Iglesia universal. De un modo u otro, toda la diversidad de la comunidad necesita un ministerio de unidad; de otro modo, se corre el riesgo de que la diversidad actúe contra la unidad. La existencia de un sólo obispo en cada iglesia local garantizó siempre la unidad y la unicidad.

⁶⁵ Cf. S. AGUSTIN, De Trinitate, X, 11, 17.

⁶⁶ Cf. T. RADCLIFFE, en Comentarios sobre las proposiciones del Sínodo, en Información y estudio sobre el Sínodo de 1994 "La vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo", USG, Roma, 1995, 27.

⁶⁷ Cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, Unité et diversité dans l'Eglise, op. cit., 27s.

Sin poner en tela de juicio la necesidad de la inculturación que constituye el gozne entre la creación y la catolicidad, es necesario conservar diversidades y diferencias bajo el imperio de la unidad. La unidad no es una suma de diferencias, sino aquello cuya riqueza se expresa y se revela en ellas. Hay límites dentro de los cuales la diversidad es una riqueza y fuera de los cuales puede ser destructora. La diferencia sólo puede convertirse en riqueza si pasa por la conversión en la fe, el amor y la esperanza.

III. Mirar la Iglesia desde lo profundo

El concepto de comunión puede ayudarnos a superar las tradicionales dicotomías entre lo institucional y lo carismático, lo local y lo universal, lo nuevo y lo viejo. J. Tillard en una nota casi autobiográfica lo afirmaba con claridad y firmeza:

"... centrar la realidad eclesial en la *comunión* conduce a situar la Iglesia de Dios en el punto en que, en Dios, se anudan *theologia* y *oikonomia*. Así, se permite comprender mejor cómo glorificación (doxológica) del Dios viviente y compromiso (misionero) por la Salvación del mundo son, de hecho, inseparables. Sin la referencia vivida al Dios trinitario y la comunión a la *doxa* eterna, el compromiso en los problemas del mundo se convierte rápidamente en filantropismo sin horizonte, conquistado por las ideologías y las políticas. Sin la *comunión* activa a lo que santo Domingo percibía como el sufrimiento del Hijo de Dios ante una humanidad despedazada por el sufrimiento y tratinada por las fuerzas del Mal, la relación a Dios se desvanece en una fuga "religiosa" donde la sal del Evangelio "pierde su sabor" (Mt 5, 13). Ese nudo de la *doxologia* y del compromiso en plena carne de los problemas, que la eclesiología de *comunión* pone en el centro de su síntesis, es capital hoy"⁶⁸.

De aquí debe nacer una praxis y una espiritualidad eclesial. Juan Pablo II, en la perspectiva del nuevo milenio, habla de la Iglesia como "casa y escuela de la comunión" (NMI 43).

IV. De la comprensión de la comunión debe nacer una praxis eclesial

En lo que hemos venido desarrollando podemos encontrar la inspiración para una praxis eclesial. Quisiera señalar sólo tres rasgos. Los dos primeros se fundan en la Trinidad. El tercero en su economía, tal como se realiza, de modo privilegiado, en la Eucaristía.

Hay dos aspectos del amor Trinitario que nunca deberíamos olvidar⁶⁹: a) el amor de la Trinidad es totalmente generoso y nada posesivo, b) se da entre iguales.

- a. El amor con el que el Padre ama al Hijo es un amor absolutamente generoso y no posesivo por el que el Padre le da todo al Hijo, incluyendo la divinidad. No es un sentimiento o una emoción, sino el amor que asegura la existencia del Hijo. Allí se funda la libertad total del Hijo: Cristo es libre porque está seguro de pertenecer plenamente a su Padre. El amor en la Iglesia, que debería ser lo principal, tendría que ser un amor totalmente generoso, no posesivo, capaz de asegurar la existencia de cada uno, generador de libertad. San Juan nos recuerda que el amor perfecto desecha el temor (cf. 1ª Jn 4, 18). ¿Cómo formar en la Iglesia a seres que se sientan libres porque no dudan de la profundidad donde se arraiga su pertenencia?

⁶⁸ J.-M.R. TILLARD, Préface à J. FONTBONA I MISSÉ, *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard*, Facultat de Teologia de Catalunya, Herder, Barcelona, 1994, 12.

⁶⁹ Cf. T. RADCLIFFE, *El Manantial de la Esperanza*, San Esteban, Salamanca, 19994, 96ss.

- b. El amor que está en el "corazón" de Dios es un amor totalmente fecundo; es generador y creador de todo lo que existe. Es un amor que crea la igualdad. En la Trinidad no hay manipulación ni dominación. No hay superioridad o condescendencia. Eso es lo que estamos invitados a vivir y predicar. Santo Tomás es el primero en señalar que la caridad es una amistad, y que la amistad descubre o crea la igualdad⁷⁰. Todas las estructuras eclesiales deberían estar al servicio de la vida, de la fecundidad; sólo pueden serlo si se fundan en relaciones que nacen del amor y ayudan a crecer en el amor. Los ministerios, los servicios, se comprenden en ese dinamismo, y son fecundos si se dejan transfigurar por ese dinamismo.
- c. El tercer rasgo de la comunión de Dios, que debería inspirar nuestra praxis eclesial de comunión, lo expresa el momento culmen de la economía de la salvación: la Eucaristía. Esa Eucaristía que hace la Iglesia, y que la misma Iglesia celebra.

Según el testimonio de la Escritura, la noche antes de morir, Jesús reunió a sus discípulos alrededor de la mesa para celebrar con ellos la nueva alianza⁷¹. Nació así un nuevo hogar al que todos podrían pertenecer, ya que Jesús hacía suyo todo lo que puede destruir la comunidad humana: la traición, la negación e incluso la muerte. Jesús toma su sufrimiento y su muerte, su vida, y hace de ella un don; allí el destino de Jesús se transforma en libertad. Es el momento del don absoluto; ese es el centro del Evangelio. El mismo que nosotros intentamos vivir y predicar. Allí el amor, la vida misma de Dios, se hace más tangible. La Eucaristía, la que nosotros celebramos, es el fundamento de un hogar universal humano, donde nadie debería sentirse excluido. Por eso, la Eucaristía que hace la Iglesia, debería llevarnos a extender los brazos de nuestras comunidades y debería ser como un examen de la calidad de la comunión que vivimos. Debería llevarnos a descubrir que el significado de la vida no está en la búsqueda del propio interés sino en la acogida del don de comunión. No somos seres solitarios que buscamos nuestro provecho. La Iglesia en sus estructuras no es una escalera para trepar -bueno, sí si se trata de trepar al cielo. Somos carne de la carne del otro, una comunión que encuentra su perfección en esa carne que Cristo da, su propio cuerpo. Esa es la libertad más profunda que puede darnos la Iglesia: la libertad de pertenecer; somos carne de la carne de nuestro hermano, y no podremos llegar a la plenitud solos.

V. No hay praxis eclesial profunda sin una espiritualidad

Juan Pablo II afirma que es necesario "*promover una espiritualidad de la comunión*"; esto antes de programar iniciativas concretas. Esa espiritualidad se debe proponer "como principio educativo en todos los lugares donde se forma el hombre y el cristiano, donde se educan los ministros del altar, las personas consagradas y los agentes pastorales, donde se construyen las familias y las comunidades". Sin esa espiritualidad de comunión serían de escaso valor los instrumentos externos de la comunión; serían medios sin alma, máscaras de comunión más que sus modos de expresión y crecimiento.

Si las dimensiones de la comunión son las que hemos señalado, y es necesario promover una espiritualidad de la comunión, entonces, vivir la comunión es vivir, al mismo tiempo, de la acogida y del deseo, de la alabanza y del sufrimiento; de la espera activa, de la conversión. No alcanzan las relaciones diplomáticas cortesanas. La conversión a la trascendencia de la comunión, ya dada, ya ofrecida, no se

⁷⁰ Cf. I Ethicorum 1. 8 s.7. Para una presentación reciente del tema cf. J.-P. TORRELL, O.P., "La charité comme amitié chez saint Thomas d'Aquin", *La vie spirituelle* 55 (2001) 265-283.

⁷¹ Cf. T. RADCLIFFE, *El Manantial de la Esperanza*, op. cit., 10ss.

cumple sólo gracias a una nueva visión teológica. Pide también un cambio de todas las actitudes del creyente. Aquí la oración contemplativa tiene un lugar clave; es la única que nos permite vivir en la intimidad del Amigo.

Si la comunión es don de Dios, y los dones de Dios son irrevocables, la comunión se da sólo en un espacio de pobreza. El Evangelio nos enseña que nada verdadero se cumple sin el paso de la *kénosis*. Es la experiencia misma del Señor, y la que nos conduce al centro del misterio de Cristo y de la Iglesia.

Por eso quisiera terminar con una imagen de la carta a los Filipenses. Es notable que el himno cristológico de esa carta vincula estrechamente *kénosis* de Cristo y gloria del Padre. Pero hay algo más: el autor inserta este pasaje en un contexto explícito de búsqueda de la unidad, algo que no siempre se señala. Es uno de los pasajes del NT que utiliza el término *koinônia* (cf. Flp 2, 1), y donde el autor exhorta a la concordia: *"les ruego que hagan perfecta mi alegría, permaneciendo bien unidos. Tengan un mismo amor, un mismo corazón, un mismo pensamiento. No hagan nada por espíritu de discordia o de vanidad, y que la humildad los lleve a estimar a los otros como superiores a ustedes mismos"* (Flp 2, 2-3). El modelo y lugar de esta actitud es el dinamismo que, según el himno, marca el eje del misterio de Jesucristo: el dinamismo de la *kénosis*. Sin caer en un concordismo fácil, sería necesario desarrollar sobre esta base el tema de la *kénosis* y la Iglesia (*"Él, que era de condición divina, no consideró esta igualdad con Dios como algo que debía guardar celosamente"* 2, 6). La oposición entre *guardar celosamente* y *kénosis* se nos presenta como el ámbito ejemplar al que es necesario ajustarse para permanecer en el Evangelio (1, 27)

La aplicación es clara. La comunión no es posible si, replegados en nuestros particulares intereses, en nuestras visiones, en nuestros espacios de poder, "custodiándolos celosamente", no aceptáramos renunciar, si es necesario y no compromete a algún elemento esencial de la fe, a algunas particularidades por la causa de la comunión. Ningún grupo eclesial, ningún ministerio en la Iglesia, ningún carisma, escapa a esta lógica evangélica imperiosa. Es la lógica de la encarnación para la gloria de Dios. Nuestra vida, personal y comunitaria, queda sometida así a la exigencia trascendente que domina la vocación de la Iglesia: la gloria de Dios y la unidad que le es inseparable.

Encuentro Anual de Formadores
4^{ta} exposición

La Iglesia local, un espacio de comunión de diferentes ministerios y carismas

Fray Jorge Scampini op.

La Iglesia es una entidad relacional: es la Iglesia "*de Dios*", pero existe como la Iglesia de *un lugar determinado*. En palabras del Concilio decíamos que la Iglesia católica se constituye en y desde las iglesias locales ("*in quibus et ex quibus*", LG 23)⁷². En la iglesia local se hace verificable, perceptible, la realidad de la comunión⁷³. Podemos vivir pacíficamente en la comunión de la Iglesia universal, pero sin tener el menor contacto con la Iglesia local. *Sabemos* de la Iglesia universal, pero *hacemos la experiencia* de la Iglesia local. Por eso quiero dar un espacio a la Iglesia local como lugar de la comunión⁷⁴. Es en la Iglesia local donde se encuentran los elementos constitutivos de la Iglesia de Dios, como *Ecclesia mater congregans*, gracias al Espíritu, la Palabra y los sacramentos, y como *Ecclesia fraternitas congregata*, por ser porción del pueblo de Dios.

I. La comunión de la católica se realiza en un lugar

Para subrayar de entrada cómo y hasta qué punto la Iglesia local es el espacio teológico y teologal para vivir la comunión me remito sólo, y textualmente, a J. Tillard:

"¡Extraña situación la de la Iglesia de Dios! De Israel ha heredado una relación esencial con la tierra, que ella contempla en "los cielos nuevos y la tierra nueva [*kainé*]" que canta el Apocalipsis (Ap 21, 1), en la escucha de la Promesa (2ª Pe 3, 13; cf. Is 65, 17; 66, 2). Porque la tierra pertenece al designio de Dios y no solamente porque constituye el "lugar" del destino humano. No es un hecho accidental que para la Biblia Adán deba su origen y su nombre a *laadamah* (Gn 2, 7; 3, 19; Job 34, 15; Ecl 12, 7), la tierra. Entre él y ella se anuda una extraña historia de solidaridad. Tierra-madre, pero también tierra que la humanidad pecadora arrastra en su locura, en su aventura cuya gravedad comienza a medir nuestro siglo. La tierra es también, en otro plano, la que, por la diversidad de los continentes y de las condiciones de vida -ya que el duro suelo trabajado del Génesis (3, 17-19) produce tanto la desolación del desierto como la exuberancia de la vegetación-, diferencia a los pueblos. ¿Qué sería del Adán de la Biblia sin su referencia a la tierra?

En esta tierra hay lugares privilegiados [...]. Cuando nazca la Iglesia, algunos lugares adquirirán un nuevo significado espiritual [...] La Iglesia tiene necesidad, por su naturaleza, de la "tierra carnal" que cantaba Péguy.

Sin embargo, a pesar de su vinculación a la tierra, la Iglesia es, en la gracia del Espíritu, ciudadana de un mundo venidero, de una ciudad futura que ya es suya (Flp 3, 20; cf. Ef 2, 6.19). Viene de ella. Le debe a ella su ser mismo. Es verdad que no la ve todavía y que suspira por ella (Heb 13, 14), como el peregrino.

⁷² Este sería el "lugar teológico" conciliar de la "communio ecclesiarum", cf. S. PIÉ-NINOT, "Ecclesia in et ex ecclesiis" (LG 23): la catolicidad de la "communio ecclesiarum", Revista Catalana de Teología 22 (1997) 75-89.

⁷³ "La principal manifestación de la Iglesia se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la eucaristía, en una misma oración, junto al único altar, donde preside el obispo rodeado de su presbiterio y ministros" (SC 41).

⁷⁴ Para subrayar la importancia del lugar opto por Iglesia local. El CIC (1983) optó por Iglesia particular al referirse a la diócesis, así se le podían asimilar las prelaturas, los vicariatos apostólicos, etc. Al de final de la presentación sobre el aporte conciliar, señalamos cómo la relación entre Iglesia universal e Iglesia local es un problema que ocupa a la eclesiología. La Iglesia es siempre universal y local, con eventuales tensiones en los dos aspectos.

No obstante, vive de sus bienes. Incluso tiene experiencia de ella -la de la *comunión* en el Cristo de la *totalidad* de los conciudadanos (Ef 2, 19) de la ciudad de Dios- en la sinaxis eucarística. En ella celebra ya la gran liturgia del Cordero, la eterna comunión que exalta el Apocalipsis. Ella es, en la eucaristía, el ya de aquello por lo que suspira, aunque solamente lo sea en la fe

La Iglesia se encuentra así en la conjunción de la tierra (con todo lo que esto implica de relación con la historia, con la cultura, con el sufrimiento y el gozo, con los problemas de las sociedades, con los proyectos) y el *porvenir* escatológico (que ha encontrado ya su plenitud en el Señor Jesucristo). Encuentro entre el lugar de la historia (que Dios toma en serio) y el más allá del tiempo (en donde se despliega la *totalidad* del don de Dios a la *totalidad* del pueblo que lo acoge). Encuentro, en el Señor glorificado, entre lo que sube del "Adán terreno" (en comunión con sus "lugares de humanidad") y lo que baja del Padre (dando *comunión* en la *plenitud* de sus bienes, a su *totalidad*).

Así pues, es imposible comprender la Iglesia de Dios sin ver que en ella el lugar "humano" se encuentra captado en una *totalidad* que pertenece a un registro muy distinto del registro del mundo, ya que ella tiene su fuente en la *plenitud* del Señor exaltado por el Padre, y por tanto en el más allá escatológico. Por eso la Iglesia es inseparablemente local y católica. No se la puede encontrar más que en donde el *katholou* (el todo, la plenitud) del don escatológico del Espíritu viene a plantar en los lugares de la historia la realidad de la humanidad nueva, la que no es de este mundo"⁷⁵.

Evidentemente, lo territorial no puede ser la única forma de articular la Iglesia; pero es un elemento objetivo que actúa como garantía ante todo intento de constituir una Iglesia separada, una Iglesia de elegidos⁷⁶. Es en el marco de la Iglesia local, en su territorio, donde se da el juego y la mutua interacción de los diferentes carismas y ministerios.

II. La iglesia local, espacio de comunión de *carismas* y ministerios

Tanto la realidad de los carismas, como gracias *gratis datae*, como los *ministerios*, en tanto que *servicios*, son dados para la Iglesia. Un carisma o un ministerio se da para la Iglesia *de Dios*, nunca para un individuo solo. Esto es lo que Pablo proclama frente a los corintios. Por esta razón, todo carisma o ministerio pertenece al tejido eclesial y no tiene sentido sin éste. Es eso lo que hace que nuestro sacerdocio sea un ministerio, un servicio: nos es dado para vivir en función de, en relación con. Eso es también lo que hace que una comunidad religiosa sea un signo en la Iglesia siendo una célula de la Iglesia. Recibimos gracias ministeriales y carismáticas, dones de Dios, al servicio de la construcción de la *Iglesia de Dios*. En eso se hace explícito el *de Dios* de la Iglesia de Dios, sin lo cual sería una comunidad de este mundo.

Pero esto es verdad en la medida en que estamos vinculados realmente con la Iglesia local y no nos comportamos como cuerpos extraños, poco preocupados de la vida de la diócesis o de la región. No somos signos o ministros sino en la Iglesia tal como Dios la quiere, es decir, la Iglesia de Dios pero *que está* en Roma, en Efeso, en Santiago del Estero, en Tucumán. Esto significa asumir las esperanzas y los dramas de esa realidad elegida por Dios. Y porque no hay Iglesia fuera de los lugares concretos de la humanidad; no hay testimonio fuera de la *comunión* de la cual el corazón es la Eucaristía que preside el obispo, "principio y fundamento visible de unidad en las iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal" (LG 23). Aunque, incluso en su propia Iglesia diocesana, el obispo no actúa, como ministro, en la soledad; es ministro en *comunión*, con el *presbyterium* y los diáconos⁷⁷.

⁷⁵ J.-M.R. TILLARD, *La Iglesia local*, Sígueme, Salamanca, 1999, 21.

⁷⁶ Cf. K. RAHNER, "Sobre el episcopado", en Id., *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid, 1969, 376ss.

⁷⁷ Cf. J.-M.R. TILLARD, op. cit., 216.

Y aquí se presentan desafíos: la relación entre unidad-diversidad; ante ese desafío, la tentación de caer en el individualismo y hacer una Iglesia a nuestra medida; cómo lograr la mutua interrelación entre lo local y lo universal.

a. Un primer espacio de comunión, la vida en el presbiterio

La historia de la eclesiología nos muestra la evolución del *presbyterium*, desde ser un consejo del obispo hasta el momento en que se autoriza a los presbíteros a celebrar la Eucaristía. Esa evolución se hace sin dudas siguiendo la prescripción de Ignacio de Antioquía, de no hacer nada, de cuanto atañe a la Iglesia, sin contar con el obispo⁷⁸. Con el tiempo esa evolución llevará a crear una distancia entre el clero y el laicado e, incluso, a establecer categorías entre los clérigos. Así, poco a poco, se cae en la tentación de hacer del clérigo el responsable de todas las iniciativas que exige la vida de la Iglesia local, y convertirse, a los ojos de los fieles, en los representantes por excelencia del ministerio eclesial. Incluso, en Occidente, se pierde de vista el valor sacramental del episcopado. Entonces, la función del *presbyterium* como consejo del obispo pasará a segundo plano y llegará, prácticamente, casi a olvidarse. El presbiterado se individualizó. El Concilio permitirá redescubrir lo propio de cada ministerio.

Cuando el Concilio devolvió al episcopado su auténtico significado y su lugar, se esforzó en hacer que reviviera en cada Iglesia local el *presbyterium*. El deseo del Concilio fue romper el aislamiento de los presbíteros y sobre todo hacer real y eficaz la *comunión* de todos los ministros⁷⁹. Esto no quiere decir los sacerdotes no tuvieran antes conciencia de cuerpo -"el clero", donde se daba incluso una real solidaridad. Lo que ha cambiado desde el Concilio, es el sentido de una responsabilidad común ante ámbitos pastorales que no se reducen a los límites de la propia parroquia. Por eso LG 28 considera a los presbíteros como "próvidos cooperadores del orden episcopal y ayuda e instrumento suyo, llamados a servir al pueblo de Dios, que forman, junto con su obispo, un solo presbiterio". Allí se funda teológicamente la realidad del consejo presbiteral.

Tillard señala dos rasgos importantes. El primero, que el *presbyterium* se encuentra reconocido en su aspecto corporativo, como un cuerpo social integrado en la estructura de la Iglesia local, y por eso en su cualidad de "senado" en donde importa su juicio común⁸⁰. Concebido de esta manera, el *presbyterium* no está simplemente ligado al obispo por un vínculo de obediencia; lo está por su propia competencia⁸¹. La relación obispo-*presbyterium* es de doble sentido: lo mismo que el presbiterio no puede prescindir del obispo, el obispo no puede prescindir de su *presbyterium*. Esta correlación se acentúa más en la actualidad por el hecho de que desde hace varios siglos la Iglesia local, de la que el obispo tiene la *épiskopè*, es a su vez *comunión* de comunidades. El carisma personal de obispo pertenece al haz que forman los carismas de *diakónía* concedidos a la Iglesia local y que proceden todos del Espíritu, que es Espíritu de consejo, de gobierno, de juicio prudencial⁸². Es el mismo Espíritu el que enlaza, en una *comunión* en la *diakónía*, el carisma episcopal y el carisma presbiteral. El *presbyterium* es la expresión y actualización de una comunión ministerial que tiene su fuente en el Espíritu.

Decíamos que el presbítero había acaparado, en cierto modo, la representación ministerial de la Iglesia; a este respecto hay un segundo rasgo del Concilio que se debe señalar. Toda la Iglesia

⁷⁸ Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, Ad. Smyrn. VIII, 1 (SC 10, 163; Papost 493); citado en ibid., 218.

⁷⁹ Presbyterorum ordinis nunca habla de presbítero en singular, siempre lo hace en plural; cf. B. PITAUD, "Etre prêtre aujourd'hui", Jeunes et vocations N° 96 (2000) 12.

⁸⁰ Este reconocimiento, en el ámbito eclesiológico, se produce más allá del modo concreto en que luego la legislación canónica regule su funcionamiento, y reconozca a estas instancias un voto deliberativo o sólo consultivo.

⁸¹ Cf. CIC 495 §1.

⁸² Esta interpretación se funda y enriquece más con el texto de la plegaria de ordenación de los presbíteros según el Pontifical romano; se subraya la comunión de todos los ministros en un mismo Espíritu de *diakónía*.

es sacramento de salvación. Es una verdad esencial. De los textos conciliares ha pasado a la práctica. Hay diversidad de actores pastorales: laicos, religiosos y religiosas, diáconos, presbíteros, que buscan trabajar en coherencia detrás de un mismo objetivo. Eso ha cambiado el rostro de la comunidad eclesial. La Iglesia no se identifica ya sólo con el presbítero, su rostro es más diversificado. Los que trabajan pastoralmente no lo hacen porque el "cura" se los ha pedido, o mandado, sino en respuesta a la vocación que reciben con la gracia del bautismo.

b. Los religiosos miembros plenos de la Iglesia local

La dificultad de asumir la tensión unidad-diversidad, puede conducir al temor, en la Iglesia local, de incorporar un carisma por la exigencia que esto puede significar para una comunión "estable y tranquila". Es fácil aceptar a alguien que entra en las estructuras establecidas, que no exige un nuevo espacio, pero ¿cuándo es necesario un nuevo espacio? Una Iglesia que es incapaz de acoger un carisma, por el riesgo que puede significar, se empobrece. Pero es también, para la otra parte, el desafío de encarnar un carisma como propio de la Iglesia, y no como una entidad autosuficiente y ⁸³. Bien vivido se debe producir un enriquecimiento mutuo. El clero diocesano debe señalar más la dimensión de lo "local", están incardinados a la diócesis; los religiosos deben ser testigos de "lo universal", deben abrir los horizontes de la Iglesia local ⁸⁴. De hecho esto no siempre es así.

Los santos fundadores han dado siempre respuesta a las exigencias presentadas por los signos de los tiempos; en respuesta vital a la llamada de Dios. Eso les ha exigido disponibilidad y creatividad. La novedad de su aporte carismático no dejó de ocasionar tensiones y de poner en peligro los vínculos de la comunión visible, hasta que su carisma pudo ser descubierto, valorado y finalmente aprobado como un don que enriquecía a toda la Iglesia. Su profundo sentido eclesial los llevó a vivir pruebas con paciencia. En *Evangelii nuntiandi*, Pablo VI reconoció la contribución de los religiosos en la evangelización:

"Ellos son emprendedores y su apostolado está frecuentemente marcado por una originalidad y una imaginación que suscitan admiración. Son generosos: se les encuentra no raras veces en la vanguardia de la misión y afrontando los más grandes riesgos para su salud y su propia vida" ⁸⁵.

Una visión más amplia de eclesiología de comunión nos ayudaría, en nuestro servicio a la comunión, a no considerar la "particularidad" de los religiosos como integrantes parciales de la Iglesia local. Al mismo tiempo, los carismas se verían, plenamente, como dones propios que enriquecen a la Iglesia diocesana, y no como mano de obra ordinaria ⁸⁶. Una visión comunal rompería la lectura dialéctica o la simple oposición jerarquía-religiosos, clero-religiosos, para pensar, en la línea de las últimas exhortaciones apostólicas, en un complejo mayor de relaciones.

Una visión de eclesiología de comunión, en una Iglesia que se realiza en un lugar concreto, ayudaría a los religiosos a percibir cómo su carisma propio debe hacerse eclesial en esta Iglesia concreta, aportando lo rico de su amplitud y visión universal ⁸⁷. Esto será siempre un desafío

⁸³ En las órdenes religiosas, la exención no significa una no pertenencia a una Iglesia local, sino pertenencia de un tipo específico, implicando la posibilidad de vivir en una Iglesia local según un carisma propio y con el margen de libertad que esto exige. El matiz es capital. Cf. J.-M.R. TILLARD, "Communion et Vie religieuse", *Irénikon* 48 (1995) 348; JUAN PABLO II, *Vita Consecrata*, 48 y 49.

⁸⁴ Menciono sólo a los religiosos por dos motivos. El primero es obvio, yo soy religioso y procura hablar desde mi lugar. El segundo responde a una realidad histórica: los religiosos se presentan con estructura de cuerpo, y su dinámica, de cohesión a nivel universal, muchas veces está en tensión con la estructura de la Iglesia local.

⁸⁵ PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 69.

⁸⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Vita Consecrata*, 48.

⁸⁷ Cf. *ibid.* 47.

porque, a partir del siglo XIII sobre todo, y debido en parte a la debilidad de las iglesias locales, la vida religiosa creció con una eclesiología de Iglesia universal. Se deben dar pasos de integración desde el propio carisma, no solamente porque se asuma una obra o una misión que se confía a una comunidad religiosa porque la Iglesia diocesana no la puede asumir por sí misma.

c. Los laicos miembros plenos y maduros de la Iglesia local

Asumir todas las consecuencias de la común vocación cristiana ha dado un lugar insustituible en la Iglesia a los laicos. Desde una eclesiología de comunión poseemos una visión más articulada y completa de la Iglesia, encontrando modos más eficaces de dar respuestas a los desafíos de nuestro tiempo, gracias al aporte propio de cada vocación. Hoy no podemos dejar de repensar nuestro lugar en la Iglesia contemplando lo propio de los laicos. Si ellos tienen su misión en lo secular, no es como algo sociológico, sino como lugar propiamente teológico⁸⁸; allí tienen que hacer presente el proyecto comunal de Dios.

Algunas veces, las necesidades que no pueden ser asumidas plenamente por los presbíteros y los religiosos han sido el camino que ha llevado a descubrir a los laicos como parte integrante de nuestra misión. Otras, la necesidad de responder a desafíos de nuestro tiempo, y de crear nuevos espacios de reflexión, ha permitido transitar nuevos caminos juntos. La relación con los laicos nos ofrece dos ámbitos y dos riquezas. La primera, especialmente para nosotros los religiosos, es percibir que ellos pueden ser llamados a vivir, laicalmente, lo propio de nuestra espiritualidad, haciendo fructificar de ese modo la potencialidad de nuestro carisma. La segunda, para todos, incluso para los presbíteros, el tenerlos como compañeros de misión, con la misma dignidad y la misma madurez. Eso exige de nosotros dar los pasos necesarios para aceptar su aporte desde lo propiamente "laical", con esa mirada que puede ofrecer lo que nosotros no percibimos por nosotros mismos⁸⁹. Y dejándoles el espacio de autonomía que, a veces, puede ser descuidado, intentando falsas seguridades o escondiendo complejos de superioridad o manipulaciones.

Pero aquí se presentan otros desafíos, como los que vienen, por ejemplo, de la presencia de movimientos y nuevas comunidades. Éstos son espacios alternativos de vivir la Iglesia, a veces, en concurrencia con las parroquias⁹⁰. Para el párroco que todo lo juzga desde su jurisdicción puede verse como una anomalía. Ya en un texto de 1961, K. Rahner afirmaba que el párroco no necesariamente debe ser el único que tenga el deber de cura de almas respecto a los fieles de su territorio; "al derecho pastoral general del párroco no responde (...) un deber del feligrés de hacer efectivamente uso de esta oferta del párroco"⁹¹.

III. Los presbíteros al servicio de la comunión

La vida cotidiana de la Iglesia nos dice que no siempre formamos parte de un sistema con "engranajes bien aceitados". No siempre la comunión es espontánea. Cuando hay conflictos se genera desconfianza, división, y esto, precisamente, entre los que por vocación y misión están llamados en la Iglesia a congregarse en la unidad. Difícilmente podremos transmitir a un mundo fragmentado y dividido, la voz de quien vino a reconciliar a los hijos de Dios dispersos, si por la contradicción de nuestro mensaje y nuestras divisiones mostramos que en nuestras bocas esa Palabra es sólo un deseo que se puede tomar a la ligera.

⁸⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Christifideles laici*, 15.

⁸⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Vita Consecrata*, 54 y 55.

⁹⁰ Debo cuestionamientos sugerentes, e intentos de respuestas, al trabajo, aún inédito, de O. GROPPA, *Movimientos e Iglesia local: un problema de eclesiología*, 2002.

⁹¹ Cf. K. RAHNER, "Reflexiones pacíficas sobre el principio parroquial", en *Id.*, *Escritos de Teología*, II, Taurus, Madrid, 1961, 316ss.

Por eso uno de los servicios del presbítero es velar por la comunión al interior de la comunidad. En muchas parroquias se organizan encuentros donde los diferentes servicios y movimientos se presentan y toman conciencia del hecho de que trabajan en una tarea común. Los presbíteros deben buscar también establecer vínculos entre sensibilidades diversas; esforzarse en abrir sus comunidades locales a la vida de la diócesis y a la vida de la Iglesia universal. No se trata sólo de organizar la Iglesia para que sea más eficaz gracias a una mayor cohesión. Se trata de participar en la obra de comunión que el Espíritu cumple en la Iglesia. Es una responsabilidad exigente: no hay comunión auténtica sin verdad y sin una búsqueda conjunta de la voluntad de Dios, con lo que eso supone de renuncia a hacer triunfar los propios proyectos.

Asumir una eclesiología de comunión es redescubrir las raíces más profundas de nuestra comunión, y la misión propia de cada ministerio y carisma en la Iglesia. No es sólo un problema intelectual. Debemos descubrir un modo de relación que refleje en la praxis los principios de la comunión. Por eso los presbíteros, como todos, debemos formarnos para ejercer nuestro ministerio y vivir nuestra vida en un "nosotros" eclesial diversificado, constituido por una diversidad de vocaciones.

Conclusión

Todos los estados de vida, todos los carismas y ministerios, en su conjunto y cada uno con relación a los otros, están al servicio del crecimiento de la Iglesia. Son modalidades distintas que se unifican profundamente en el misterio de comunión de la Iglesia y que se coordinan, con un profundo dinamismo, en su única misión.

"El Pueblo de Dios no nace solamente de la reunión de pueblos distintos, sino de funciones distintas que lo constituyen en lo que es. En efecto, entre sus miembros, reina una diversidad que es, sea la de los cargos, algunos ejerciendo el ministerio sagrado por el bien de sus hermanos, sea la de la condición y del modo de vida; siendo por el estado religioso que les hace perseguir la santidad por un camino más estrecho, un ejemplo estimulante para sus hermanos" (LG 13)

Todos participamos de los mismos bienes que nos ponen en comunión, pero no del mismo modo. Todos integramos una Iglesia comunión y misión, pero no todos del mismo modo.

"La comunión en la Iglesia no es pues uniformidad, sino don del Espíritu que pasa también a través de la variedad de los carismas y de los estados de vida. Estos serán tanto más útiles a la Iglesia y a su misión, cuanto mayor sea el respeto de su identidad. En efecto, todo don del Espíritu es concedido con objeto de que fructifique para el Señor en el crecimiento de la fraternidad y de la mi

Encuentro Anual de Formadores
5^{ta} exposición

La Iglesia comunión es primicia de la nueva creación

Fray Jorge Scampini op.

En los temas anteriores, desde el primero, fundado en la eclesiología conciliar, hemos ido presentando el misterio de la Iglesia como comunión; un rasgo preponderante ha sido ver cómo lo *relacional* marca la identidad y la estructura de la Iglesia. Esa relación es con Dios, y con un lugar concreto como lugar de esperanza y de drama. Pero también hemos adelantado ayer que la misma misión de la Iglesia se contempla de modo relacional. Esa perspectiva de la comunión nos permite salir de una mirada demasiado "eclesiástica"; la comunión no se reduce a un problema de convivencia eclesial. La riqueza de la comunión es mayor; es también una clave para entender la relación entre la Iglesia y la creación.

Durante mucho tiempo, la misión cristiana se consideró como una especie de sermón dirigido al mundo. Es cierto que la Iglesia no es de este mundo y que el mundo "*odia*" a Cristo y a su Iglesia. Pero la relación de la Iglesia con el mundo no es puramente negativa: es también positiva. Esto se hace patente en la Encarnación y en visiones tan ricas como la de la recapitulación de todas las cosas en Cristo, presente en la Escritura (Efesios, Colosenses, etc.) y en los Padres (Ireneo, Máximo). La comunión como idea clave de la eclesiología permite entender mejor la misión; así se la puede realizar mejor, y no enfrentar el Evangelio al mundo. La gracia supone la naturaleza. Por eso la teología debe buscar medios para relacionar el Evangelio con las necesidades existenciales del mundo, para acompañar sus procesos, con todo lo que implica la humanidad, y no solamente la humanidad. De allí que en vez de buscar medios impositivos, es mejor procurar primero entender a qué aspira cada ser humano en lo profundo de su ser, y considerar luego cómo el Evangelio y la doctrina pueden dar sentido a esa aspiración. Por eso, la Iglesia en su misión debe asumir la miseria de los hombres, sus búsquedas, y su preocupación por la integridad de la creación. La Iglesia, "maestra en la fe", ella misma se debe ver en actitud de aprendizaje en otros ámbitos. El hombre y la historia no se detienen; y sus caminos no siempre son inmediatamente claros.

I. La comunión es relación con la miseria humana

Existe una armonía misteriosa, una relación profunda y frágil, entre la germinación del Reino, comunión de felicidad y de paz en el Espíritu del Señor, y la humanización de este mundo en la justicia y el derecho⁹². El Reino crece en donde los pobres se ven arrancados de la esclavitud de su miseria. Esa miseria no se reduce al registro de los bienes materiales, aunque entre nosotros ésta sea terrible. En esos términos, es una de las grandes intuiciones de algunas respuestas pastorales del siglo XX, y de la reflexión eclesiológica que le siguió. A hacer explícita esa relación, a hacerla más manifiesta, como expresión del testimonio cristiano (*martyria*), y del servicio (*diakonia*) de la Iglesia han servido expresiones como *liberación*. En su momento esos desarrollos han sido ocasión de polarizaciones eclesiales y pastorales. En algunos casos se llegó a posturas ideológicas. Sin embargo, si se pueden señalar límites o errores en las respuestas no se puede anular la existencia del problema. Yo creo que la comprensión de la Iglesia como comunión, vista en los horizontes que hemos intentado señalar, da un nuevo espacio para no abandonar situaciones y ofrecer un *testimonio* y un *servicio*. ¿Cómo?

⁹² Seguimos en esta presentación a J.-M.R. TILLARD, Iglesia de Iglesias, Sígueme, Salamanca, 1991, 81ss.

Ante todo, porque el Reino es comunión, centrada en la comunión con Dios. Esa comunión, como el amor evangélico, no puede prescindir de entrar en la actitud fundamental de Dios, en su comunión con los pequeños: *"Juzgar la causa del pobre y del desventurado, ¿acaso no es eso conocerme?"* (Jer 22, 16). Dios está al lado de los débiles, de los heridos de la vida, de los que el mundo excluye. Es la experiencia de Israel: *"Yo he visto, he visto la miseria de mi pueblo (...) He prestado oídos al clamor que le arrancan sus vigilantes, conozco sus angustias, estoy decidido a liberarlo"* (Ex 3, 7-8). Dios revela su propio nombre, su identidad, en su compasión. En la trama de la revelación se encuentra la connivencia misteriosa entre las confidencias de Dios sobre sí mismo y su comunión con la miseria. Son los rasgos que presentará el Mesías.

En Israel, durante el tiempo de la espera, se percibe además que la fe en Dios, amigo de los humildes, está intrínsecamente unida a la llamada a la comunión fraternal. Así se comprenden las prescripciones del año sabático: restaurar la fraternidad del pueblo de Israel (cf. Dt 15,4).

No es extraño de que los gestos, con los que Jesús realiza y significa la llegada del Reino (cf. Mt. 12, 28; Lc 11, 20), sean justamente gestos de ternura y de compasión de Dios para con los pobres. Para Jesús, comulgar con el Padre es comulgar en la comunión de Dios con la miseria de los hombres, sin importarle quien sea (cf. Lc 7, 22). Pero esta comunión de Jesús con la multitud de los pobres -en comunión con la actitud del Padre para con ellos- es infinitamente más profunda que unos cuantos gestos realizados en favor de los menesterosos y de los afligidos. El momento en que salta a plena luz su señorío y su vocación mesiánica, es decir, su cruz que desemboca en la resurrección, es el instante en que hace suya la condición humana en su capa más profunda de pobreza. Este Jesús que en la resurrección manifiesta su pertenencia al misterio de Dios es el primero que lanza el grito de angustia en el huerto de los Olivos y en el Calvario, el mismo del que se burlan los soldados haciendo referencia a su realeza (Mt 27, 28-31), aquel que es abandonado, calumniado, traicionado, y que se ve al borde de la desesperación. En Lucas, las últimas palabras de Jesús, son palabras de comunión a quien está crucificado junto a Él (Lc 23, 42-43). En otras palabras, Jesús es hecho Señor del Reino en el momento supremo de su comunión con los rechazados, con los desesperados, con los excluidos, con los mártires.

El Reino es de los "pobres", no sólo porque ellos lo heredan, sino también porque identificándose con su destino es como lo conquistó Jesús. Por medio de los pobres, en Jesús, Dios realiza el misterio en beneficio de todos los corazones rectos; los pobres están en el corazón de la comunión.

La Iglesia tiene que asumir esta relación. Los Hechos de los apóstoles subrayan que en la comunidad de Jerusalén *"nadie pasaba necesidad"* (Hch 4, 34), ya que vivían compartiéndolo todo. Así daban forma concreta al ideal ya anunciado en el Deuteronomio. Esa comunión de solidaridad con los desvalidos y los desgraciados es la actitud fundamental que da derecho de acceso al Reino del Hijo del hombre (Mt 25, 31-46). Los Padres de la Iglesia afirmaban con fuerza que la fidelidad en la Iglesia no consiste en un simple cara a cara con el Señor. Supone siempre una relación con la miseria del mundo, con la vida común de la humanidad. Esto es un elemento esencial del ser de comunión.

"La Iglesia de Dios tiene la misión de ser en la humanidad, gracias a su preocupación por comulgar de la inmensa fraternidad de los pobres, de darles su verdadero lugar en su comunión, un "sacramento" del Reino que viene, de la novedad que se engendra en el desgaste del mundo incluso fuera de sus fronteras, de los cantos de gozo y de felicidad que los oídos de la fe perciben ya bajo el concierto de los gritos de dolor y de llanto"⁹³.

Esa es la comunión que desborda del misterio de Dios. Es lo que señala Juan Pablo II en NMI (49): la caridad que se abre por naturaleza, a partir de la comunión intraeclesial, al servicio universal, se proyecta hacia la práctica de un amor activo y concreto con cada ser humano. "Una página en que la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia".

⁹³ Ibid, 84

II. En el Espíritu la Iglesia es relación con la creación entera

Ese carácter relacional de la misión alcanza a toda la creación, incluso en su forma no humana. La sensibilidad para con la integridad de la creación no ha sido un elemento tradicional de la misión cristiana⁹⁴. Ahora nos damos cuenta de que debe formar parte de ella. Quizá la misión más urgente de la Iglesia sea tomar conciencia y proclamar de que existe una comunión intrínseca entre el ser humano y su medio natural, una comunión que se debe incorporar al ser mismo de la Iglesia para que reciba su plenitud. La preocupación y el trabajo de los cristianos para impedir la degradación del universo es una forma de su comunión con la obra de Dios y no solamente una actitud ética.

San Pablo afirma: "*Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto*" (Rm 8, 22). No se trata del primer momento de la creación, aquel del llamado de los seres a la existencia, sino de la continuación y del término de la historia de la salvación; una historia que es inseparablemente cristológica y pneumatológica. El Espíritu actualiza y cumple, en la historia, la plenitud absoluta que está en Cristo. Pablo habla de la creación en el sentido de la universalidad de los seres que no son Dios. Hoy nuestra visión de este universo es inmensamente más amplia, tenemos además una cierta visión de su devenir. El universo es uno, hecho de la misma tela, de las mismas sustancias químicas; una historia que engloba toda la totalidad. En esa historia se produce la elección y se realiza la redención.

El mundo, su historia, está comprometido en un proceso de liberación, a causa de Cristo y por nosotros. A causa de Cristo porque su encarnación atrae el mundo a sí y su redención es cósmica. Los Padres de la Iglesia lo han visto significado por la cruz de Cristo que han alabado como el centro de todo, como un árbol cósmico uniendo cielo y tierra. Pero también por nosotros, porque el universo es uno, y en el hombre asciende a la dignidad de persona⁹⁵.

Nosotros y el mundo estamos en un estado de espera y de esperanza: la expectación de la creación. Es esto lo que anima la historia humana. Por eso esta historia tiende, por una parte, a superar las oposiciones que sufrimos y encontrar una armonía, una paz, una comunión, y por otra, a hacer retroceder el mal, la injusticia, el error, la ignorancia, la muerte. Aunque no todo venga del Espíritu, el Espíritu trabaja con y en las lágrimas y el dolor de la creación.

Hay un vínculo entre el plan de la creación y el plan de la redención, entre el cosmos latente y la historia positiva de la salvación, de la cual Jesús es el centro y la figura englobante. El Cuerpo comunal de Cristo tiene su forma visible y designable, la Iglesia, pero si se puede decir dónde está la Iglesia, no se puede decir dónde no está. No conocemos sus límites ni los modos de acción del Espíritu en el mundo. Porque el Espíritu es el que, secretamente, recoge y anuda todo lo que en el mundo intenta balbucear "Padre Nuestro"⁹⁶.

Pero si estamos al servicio de la comunión debemos aprender a recoger los "signos" del actuar de Dios en la historia, estar atentos a sus búsquedas. Debemos saber leer este momento, con lo que lleva de crisis de sentido, entre otras causas por el fracaso de las dos grandes ideologías que dominaron el último siglo, las víctimas inútiles que han dejado, la creciente falta de esperanza, el intento instintivo de salvarse a sí mismo. No será suficiente la palabra crítica que denuncia a tiempo, será necesaria la palabra que construye, sabiendo señalar aquello que vale, aunque sea pequeño, y para la mayoría

⁹⁴ Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica Paz con Dios creador. Paz con toda la creación. Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1990, 2.

⁹⁵ En el Apocalipsis existe un vínculo entre un nombre nuevo dado a los fieles (2, 17), el cántico nuevo que ellos cantan (5, 9s), los cielos nuevos, la tierra nueva, todas las cosas nuevas (21, 1.5).

⁹⁶ Cf. Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris, 1984, 193 s.

imperceptible. En medio de esta crisis se abre un espacio insospechado de creatividad; diverso según la realidad y los protagonistas.

III. Es también comunión en el tiempo

La Iglesia no es una entidad que vive fuera del tiempo; pensarla como comunión tiene consecuencias también en el modo de concebir el tiempo y la historia. La comunión es no sólo una cuestión de relación de cada iglesia local con el resto de las iglesias en el espacio o con el resto del mundo en un tiempo determinado, sino también de comunión con las comunidades del pasado y con las del futuro. Por lo que respecta al pasado, la Iglesia necesita de la Tradición para existir como comunión. Cuando la misma Tradición se ve afectada, condicionada, por la comunión, deja de ser una transmisión formal de enseñanzas y de vida y se convierte en una realidad reinterpretada y recibida de nuevo a la luz del particular contexto al que es transmitida. De ese modo, la Tradición adquiere la forma de tradiciones, y la diversidad aparece en escena.

En una eclesiología de comunión, el tiempo trasciende la división entre pasado, presente y futuro. El final del tiempo es tiempo redimido de este tipo de división gracias a la presencia del Reino entre el pasado y el presente. En consecuencia, el último criterio de Tradición se ha de encontrar en la revelación de lo que el mundo será en el Reino. En lo que hoy llamaríamos una perspectiva escatológica, Máximo Confesor afirmaba que "*las cosas del Antiguo Testamento son sombras, las del Nuevo imágenes; las del estado futuro son verdad*"⁹⁷. La Tradición también tiene como criterio la visión del Reino.

En un nivel más cercano, para vivir la comunión en el tiempo, la historia y nuestra lectura de la historia deben ser sanadas, reconciliadas. A veces debemos andar el camino para salir de una lectura dialéctica de nuestras historias (eclesial y nacional) para poder llegar a escribir juntos la historia. Pero, para esto, muchas veces habría que pensar en el proceso teológico de la *purificación de la memoria*; por algo, no solamente en la reflexión teológica, la memoria y el perdón se han convertido en temas de actualidad. En la posibilidad de reconciliar las historias fragmentadas se juega la posibilidad de vivir o no la comunión. La tensión hacia el Reino nos ayuda a desprendernos de momentos de nuestra historia en los que nos hemos fijado, sea cómo el paraíso perdido, sea como las heridas no sanadas. Esas actitudes nos esclavizan, o quizá nos quitan la libertad evangélica. Quizá eso se da por fidelidad o lealtad hacia quienes no logran separarse de una cierta lectura parcial o ideologizada de la realidad, a lo mejor en nuestras mismas familias, en nuestros ambientes de origen. Nuestra vocación es ser hombres del Evangelio y de la comunión. Nada nos debería limitar, aunque tengamos nuestro corazón; nada nos debería convertir en seres "exclusivos".

IV. Una comunión que alarga sus brazos

Los grupos humanos, y de esto es signo el resurgimiento nacionalista y los odios étnicos que presenciamos, se definen a sí mismos marcando claramente las diferencias, los que pertenecen a ellos y los extraños. La Iglesia de Pentecostés es sacudida por el Espíritu; que saca a los apóstoles de la seguridad y del miedo y los lanza hacia los cuatro puntos cardinales. Por eso la misión de la Iglesia, si es participación de la comunión del Dios Trino, debe atreverse a alargar sus brazos hasta aquellos que están más lejos, los más alienados y despreciados. Hay que buscar las líneas de fractura de la humanidad, donde la humanidad se quiebra; las fronteras de la vida. La frontera es un punto límite; el

⁹⁷ MAXIMO, Scholia in beati Dionysii libros, 3, 3:2 (PG 4:137D). Comentario de J. ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1993, 99.

límite que nos expone a lo desconocido, donde podemos correr el riesgo de quedar fuera. Ese es el testimonio de muchos de los mártires del siglo XX. Muchas veces, las fronteras están sólo en el corazón y en la inteligencia de los hombres, por eso tantas luchas son sin sentido. Hay un fatalismo de la violencia. ¿Cuáles pueden ser algunas de esas fronteras simbólicas de la misión en el mundo que vivimos?

a) La frontera entre la vida y la muerte, y el gran reto de la justicia y la paz en el mundo; b) la frontera entre la humanidad y la inhumanidad, y el reto de los marginados; c) la frontera cristiana, y el reto de las religiones universales; d) la frontera de la experiencia religiosa, y el reto de las ideologías seculares; e) la frontera de la Iglesia, y el reto del ecumenismo y las sectas.

En algún momento, asumir algunas de estas fronteras, e intentar dar una respuesta a sus retos, pudo haber sido causa de enfrentamiento o de división en el seno de la Iglesia. Las dificultades y los límites de la respuesta no invalidan la necesidad de nuestra presencia en ellas. ¿Cómo incorporarlas definitivamente desde una visión comunal? Porque es precisamente en esas fronteras donde se da la negación del proyecto de comunión de Dios en todos sus niveles.

- a. La frontera entre la vida y la muerte, es el punto límite en el cual la humanidad no comulga en la aceptación del común don de la vida otorgado gratuitamente por Dios a todo hombre, sea porque se lo rechaza a través de la violencia o porque se le niega lo necesario para su subsistencia y goce pleno. El valor de la vida, de toda vida.
- b. La frontera entre la humanidad e la inhumanidad impide a los hombres comulgar en la fraternidad querida por Dios, vivida por toda la humanidad, excluyendo a masas enteras del banquete de la vida. Cuantos hombres y mujeres están condenados a ser seres frustrados, enfermos, ocultos.
- c. La frontera cristiana es el límite que impide que todos los hombres reconozcamos la comunión del Dios Uno y Trino. Sin embargo, deberemos buscar, en esos signos, el camino que allana el conocimiento del verdadero Dios. Este año Juan Pablo II ha reiterado la experiencia de Asís, detrás hay todo un espíritu.
- d. La frontera de la experiencia religiosa, con el reto de las ideologías seculares y del mundo científico, es el límite que impide, en medio de todas sus búsquedas, la comunión de los hombres en la construcción de una sociedad, de una economía, de una política y de una ciencia que valore al hombre desde su verdad más profunda: lo que vale y significa para Dios en su integridad.
- e. La frontera de la Iglesia, con el reto del ecumenismo y de las sectas, es el límite en el cual los cristianos experimentamos que, a pesar del don de un único bautismo, nuestro testimonio de reconciliación y unidad es traicionado por nuestras divisiones, porque somos incapaces de comulgar en un mismo Cáliz, signo de la comunión visible de la Iglesia.

Conclusión

Si estas son las dimensiones de la comunión todos tenemos que crecer, debemos convertirnos, y ayudarnos mutuamente. ¿Cómo hacer sensibles a todos en la Iglesia, a cada uno según su vocación propia, de que en esas fronteras se juega hoy el proyecto del Dios vivo? ¿Cómo ser hombres que construyen la comunión en las fronteras, pero sin separarnos de la comunión de la Iglesia que haría estériles nuestros esfuerzos? ¿Cómo reconocernos parte de la Iglesia en nuestra misión y no quienes agotamos en nosotros el ser Iglesia? A veces debemos desarmar demasiados proyectos a "nuestra" medida, para poner nuestras vidas en el proyecto que tiene la medida de Dios, el que supone llamada, exigencia, puesta en camino. Por eso para asumir las fracturas de la humanidad, antes necesitamos "verlas", y "escucharlas". La realidad nos entra por los sentidos. Si ya la hemos visto y escuchado no

temer exponernos al sufrimiento que nos ocasiona, a la sensibilidad que instintivamente nos retrae. Muchas veces debemos superar los horizontes de nuestros paisajes conocidos.

No me resigno a una Iglesia formada por pequeños espacios que procuran vivir el Evangelio, aislados entre sí, especies de campanas de cristal en un mundo adverso. Eso sería resignarnos a la supervivencia. Todavía creo en el gran proyecto de salvación de Dios para toda la humanidad y toda la creación. Creo en las "Manos del Creador" que nos modelan y acompañan, aunque no sepa que figura adquirirá esa obra, para gloria de Dios, en cada momento de la historia. Seguramente será con un rostro diverso al que me gustaría imaginar, porque la Iglesia, en lo que tiene de Dios, responde siempre en su dinamismo a la pedagogía del Dios misterioso y trascendente: no es posible aprisionarlo en nuestros conceptos e imágenes. Sólo si dejamos que se nos escape lo podemos recibir tal como es. Eso forma parte de mi confesión de fe.

Por eso hay que volver a la necesidad de una *praxis* y una *espiritualidad* de comunión. No solamente una enseñanza teológica sino una conversión de vida. Es el aprendizaje de la fe, que debemos hacer cada uno de nosotros. El mismo aprendizaje que, como servicio en la Iglesia, y pedido por la Iglesia, tratamos de hacer en el *camino* cotidiano, *acompañando* a otros en su respuesta a la llamada del Señor.

Encuentro Anual de Formadores

Evaluación del encuentro

Participantes: 88

Respuestas: 65

	MUY BUENO %	BUENO %	REGULAR %	NO CONTESTA %
1. Lugar	92,30	7,70	---	---
2. Hospedaje	93,85	6,15	---	---
3. Comida	100	---	---	---
4. Horarios	61,54	38,46	---	---
5. Recreación	46,15	43,08	1,54	9,23
6. Liturgia	56,92	36,92	6,16	---
7. Jornada del lunes	.			
a. Retiro	67,34	28,58	4,08	---
b. Tarde dedicada al formador	70,76	24,62	---	4,62
c. Panel de formadores	52,64	42,10	5,26	---
8. Tema de la semana	78,46	20	---	1,54
9. Expositor	80	20	---	---
10. Trabajo en grupos	47,69	41,53	6,16	4,62
11. Metodología	30,76	64,62	4,62	---
12. Plenarios	18,46	63,08	18,46	---

SUGERENCIAS Y OBSERVACIONES

- Anfitriones:
Numerosas expresiones de gratitud a la Iglesia de San Juan por la acogida cordial de los sacerdotes, seminaristas y laicos que acompañaron distintas instancias del encuentro.
- Horarios:
Respetarlos. Aprovechar mejor la tarde.
Poco tiempo disponible para los trabajos en grupos.
Poco tiempo para la reflexión personal (2 veces).
Procurar tiempo para la oración personal (2 veces).
Invertir tiempo en dinámicas de integración al principio del Encuentro para crear un ambiente distendido y fraterno.
Poder tener un espacio para el diálogo con el conferenciante después de algunas charlas.
Dar espacios para la recreación dentro del horario, para que no se tenga que sacar de otros momentos.

- Exposición:
 - Aplicar más a los seminarios.
 - Apuntar más a las aplicaciones pedagógicas (2 veces)
 - Que no sea tan leída (2 veces).
 - Pensar en una metodología de taller.
- Liturgia:
 - Procurar que los cantos inviten a participar (2 veces)
 - Mejorar las celebraciones.
 - Ofrecer alguna Adoración o Rosario comunitario.
 - Que la misa sea por la tarde (2 veces).
 - Pobre en gestos. Incorporar signos de cada región (2 veces).
- Trabajos en grupos:
 - Se dio ausencias de formadores en los trabajos en grupos.
 - Sería mejor intercambiar entre formadores de distintas regiones (3 veces).
- Plenarios:
 - Serían más provechosos si se hicieran en los grupos de trabajo, para dar más tiempo.
- Retiro:
 - Charla más breve, para poder tener más tiempo de oración.
- Metodología:
 - Desparejo en la claridad de las consignas, aunque fue importante poder reflexionar sobre la realidad.
- Panel de formadores:
 - No reducirlo a lo testimonial, sino también señalar algunas pautas, consejos y reflexiones sobre la tarea.
 - Se dieron algunas intervenciones largas y tediosas.
- Seminarios menores:
 - Falto espacio.
 - Fue numerosa la sugerencia de abaratar los costos, conforme a la situación que estamos viviendo, y el de alcanzar un estilo más austero.

Asamblea anual ordinaria 2001

El viernes 8 de febrero por la mañana se realizó la Asamblea de la OSAR, con los participantes del Encuentro. En la misma se expusieron los siguientes temas.

- A. Informe de lo actuado en 2001
- B. Informe económico
- C. Avisos varios
- D. Elección del tema y lugar para el próximo Encuentro Anual

A. INFORME AÑO 2001

○ **Comisión Directiva**

- A comienzos de año los padres Alejandro Giorgi (Bs. As.) y Marcelo Colombo (Quilmes) comunicaron que no podrían continuar como delegado y subdelegado respectivamente, de la región Buenos Aires. Sus reemplazantes fueron los padres Marcelo Mazzitelli (San Isidro) y Fabián Giménez (Operarios). Como el P. Giorgi era además el secretario de la OSAR, Marcelo Mazzitelli lo reemplazó también en este servicio. A fines de 2001 también cambia el delegado del NOA, pues el P. Oscar Ossola deja el Seminario para ser nombrado párroco. Lo reemplaza el subdelegado, el P. Pedro Santillán (Tucumán). También deja de ser formador el P. Roberto Rodríguez, delegado de la región sur y Tesorero. Asume la Tesorería el P. Daniel Ferreira (Córdoba).
- Se realizaron tres reuniones en el año: En Bs.As. (23 abril), en San Juan (13 agosto), y en Bs.As. (26 noviembre), habiéndose mantenido una fluida comunicación durante el año a través del correo electrónico.

○ **Encuentros Nacionales de Formadores**

- Encuentro Nacional de formadores 2001 en Salta (5-9 febrero): "La experiencia de Dios y el estilo de vida teologal en la formación sacerdotal" (P. Antonio Jiménez Ortiz, sdb).
- VIII Encuentro de Directores Espirituales (La Falda, 18-20 agosto): La Dirección Espiritual en los Seminarios, aspectos teóricos y sugerencias prácticas" (P. Roberto Mercier).
- VII Encuentro de Teología Pastoral -en colaboración con la Sociedad Argentina de Teología y la Cátedra de Teología Pastoral de la Facultad de Teología de la UCA- (Bs.As., 20-21 agosto): "Hacia un nuevo dinamismo pastoral para el nuevo milenio".
- II Encuentro para formadores de Seminarios Menores. Tuvo lugar en Jesús María, en el Seminario Menor de la arquidiócesis de Córdoba (30 de agosto al 2 de septiembre).
- Invitados por la CEMIN, los formadores de los Seminarios mayores participaron del IV Encuentro de responsables de la formación permanente del clero en Huerta Grande, Córdoba, del 25 al 29 de junio, que tuvo como

expositor al P. Amedeo Cencini. El tema fue: "Formación permanente y madurez afectiva del presbítero".

○ **Encuentros regionales de formadores**

- Región Buenos Aires: 25/04 (en San Isidro: Criterios para la etapa previa al ingreso); 05/07 (en San Miguel: Reflexión sobre lo expuesto por el P. Cencini en el Encuentro para responsables del Clero); 21/09 (en Buenos Aires: Reflexiones a partir del atentado del 11 de septiembre); 12/11 (en Mercedes: Itinerario de formación en el celibato y la madurez afectiva en cada Seminario).
- Región Centro-Cuyo: Hubo dos reuniones. La primera fue el 30 de abril en Mendoza, en la que se trató la propuesta para el encuentro de formadores de febrero en San Juan, los expositores, la temática, los acentos que parecía conveniente tener en cuenta. También se vio la conveniencia (por las distancias) de hacer una reunión anual de todo un día, para lo cual hay que tener en cuenta una buena preparación de la temática a desarrollar. Esto se definiría mejor en el encuentro del 2002, en San Juan. La segunda reunión fue el 10 de septiembre en San Juan. Se trató sobre la formación intelectual, su relación con los otros ámbitos de la formación, los planes de estudio, las dificultades y logros de cada Seminario, la problemática de la reforma educativa (si tenían profesorado), etc. En ambos encuentros estuvieron presentes los seminarios de Córdoba, Mendoza, San Juan, San Rafael, y Río Cuarto. Faltó sólo el seminario de San Luis, y los menores de Córdoba y Cruz del Eje.
- Región del Litoral: 02/06. Estuvieron presentes Rosario, Concordia y Paraná. Estuvo ausente Gualeguaychú.
- Región del NEA: 05/03 (Resistencia). 04-06/07 (Itatí): Por la mañana del día 5 hubo un retiro a cargo del arzobispo de Corrientes, Mons. Castagna. El tema tratado fue el criterio que tiene cada diócesis para el discernimiento de la vocación del candidato al Seminario Mayor. Se completó la jornada con un borrador del posible esquema de informe para entregar en el futuro, como parte del legajo del candidato. 9-10-11 noviembre: encuentro con los candidatos al Sem. Mayor en Resistencia. 19/11: Encuentro de los sacerdotes de cada casa de formación del NEA para evaluar la situación de los futuros candidatos, y ajustar algunos criterios en común para seguir acompañándolos.
- Región del NOA: 15/05 y 22/10 (Ambas en Tucumán). En la primera se evaluó el encuentro de 80 seminaristas teólogos del NOA (hecho en Tacana, Tucumán) y se conversó sobre la aplicación de lo trabajado en Salta 2001. También se habló sobre los profesados de filosofía y teología y los problemas originados por la ley federal de educación. En la segunda estuvieron como invitados los curas encargados de la pastoral vocacional en las diócesis del NOA. En ambas estuvieron representados los 5 seminarios de la región (Tucumán, Salta, Santiago, Jujuy y Catamarca); en la primera participaron 16 formadores, en la segunda, 14. Sólo estuvo ausente el diácono que es formador del preseminario de Añatuya.

- **Seminarios Menores**
 - De acuerdo con uno de los objetivos fijados para el presente trienio, se realizó en Salta, en el marco del Encuentro nacional de formadores, una reunión de la Directiva con los formadores de los Seminarios Menores para recibir sus expectativas y escuchar sus necesidades, en orden a considerar los servicios que la OSAR podía brindarles. En respuesta a lo allí propuesto se realizó el II Encuentro para formadores de Seminarios Menores en Jesús María, del 30 de agosto al 2 de septiembre. También se estableció en Salta la conveniencia de que los Seminarios menores eligieran un representante para el actual trienio, para las comunicaciones mutuas con la Comisión Directiva de la OSAR, siendo elegido el padre Gastón Gattino para ese servicio.

- **Directores espirituales**

Fueron elegidos para este trienio como representantes para las comunicaciones mutuas con la Comisión Directiva de la OSAR y como responsables de convocar los encuentros que anualmente se vienen realizando en La Falda, los padres Carlos Ponza (Córdoba) y Carlos Sánchez (Tucumán).

- **Nuevos formadores**

De acuerdo con el primer objetivo fijado para este trienio, y en atención a los nuevos formadores y a quienes participan por primera vez de nuestros encuentros nacionales de febrero, se realizó en Salta un panel conformado por un rector, un director espiritual, un formador de comunidad y un formador del curso introductorio, para que ofrecieran su testimonio sobre sus inicios en la tarea formativa y la experiencia recogida a lo largo de los años en este servicio. La evaluación fue muy positiva, por lo que se continuará con esta práctica en el futuro.

- **Estadística de los Seminarios Argentinos**

Recopilación de los datos estadísticos de los Seminarios Mayores y Menores que permiten seguir la evolución vocacional en el país. Los datos son publicados en el Boletín de la OSAR

- **Boletín OSAR**

Edición y distribución de los números 14 (correspondiente al año anterior), 15 y 16, incluyendo en éste último, además del VII Encuentro de Teología Pastoral, material del IV Encuentro de Responsables del Clero, que tuvo como expositor al P. Amedeo Cencini.

- **Red electrónica y "Hoja Informativa OSAR"**

Gracias a la red electrónica que une a los Seminarios del país, se continuó con el envío de la "Hoja Informativa" periódica (cuatro números, al igual que el año pasado). Sigue

siendo un objetivo pendiente de alcanzar el obtener la misma conexión con todos los Seminarios menores.

- **Página web de la OSAR**
Están avanzadas las instancias que permitirían una pronta puesta en marcha de este nuevo instrumento de comunicación.

- **Directorio de los Seminarios argentinos 2001.**
Fue enviado por correo electrónico a todos los Seminarios el nuevo Directorio con la actualización correspondiente al año 2001, habiéndose además comunicado a la OSLAM los cambios introducidos en los equipos de formadores, para su inclusión - junto a los Directorios de los otros países que pertenecen a esta organización-, en la página web del CELAM.

- **Relación con la CEMIN**
Informe y presentación de las actividades de la OSAR en las reuniones del 06/03 y del 11/12.

- **Relación con DEVYM-OSLAM**
 - Participación de siete rectores, por invitación del DEVYM, en un Seminario de Liderazgo y Gestión Pastoral para obispos y rectores de Seminarios del Cono sur, desarrollado en Pilar del 14 al 18 de mayo. Los expositores fueron el P. Anthony D'Souza, S.J. (Bombay, India) y el P. Mario Danieli, S.J. (Italia).
 - Participación de dos formadores argentinos en el XXIII Curso para formadores de Seminarios mayores de América Latina y el Caribe, en Guatemala (01-28 de julio): Miguel Stolaruk (Iguazú-NEA), David Morales (Mendoza).
 - Encuentro de formadores del Cono sur (Montevideo, 18 y 19 septiembre) sobre "El equipo formador": Participaron tres formadores argentinos (los padres Marcelo Mazzitelli, Carlos Degiusti, y Fabián Oliva).
 - Otorgamiento de dos becas para el segundo año de la Licenciatura en Teología con énfasis en formación sacerdotal (ITEPAL).
 - Comunicación de las actividades de la OSLAM a través de la "Hoja Informativa" y del Boletín OSAR.
 - Distribución del Boletín OSLAM.
 - Invitación a los países del Cono sur que carecen de instancias de formación permanente para sus formadores (Uruguay y Paraguay) para participar del Encuentro nacional de formadores 2001 en San Juan.

- **Curso residencial para rectores y formadores de Seminarios Mayores (Roma)**
Se inscribieron para participar del Curso residencial para rectores y formadores de Seminarios Mayores en Roma, del 4 al 21 de julio, cuatro formadores (los padres Jorge

Manzaráz, Sergio Buenanueva, Fernando Laguna y Marcelo Pettinaroli), pero finalmente se suspendió.

B. INFORME ECONÓMICO AÑO 2001

En la última reunión de la Directiva se acordaron algunos criterios en relación al cobro de la cuota OSAR. Se dispuso que:

1. los Seminarios Mayores (en los que se incluye a los Cursos Introdutorios) aporten una cuota completa.
2. los Seminarios Menores y Centros Afines aporten media cuota.
3. algunos Centros Afines sean eximidos por el momento del pago de la cuota.

B. AVISOS VARIOS

OSAR

IX ENCUENTRO NACIONAL DE DIRECTORES ESPIRITUALES

LECTIO DIVINA, aspectos teóricos y prácticos, a fin de introducir y acompañar a nuestros seminaristas en el camino espiritual desde la Palabra de Dios

FECHA: Del mediodía del viernes 2 al mediodía del Domingo 4 de agosto

LUGAR: Retiro Betania (La Falda, Pcia de Córdoba)

EXPOSITOR: a cargo del P. ROBERTO MERCIER (Sulpiciano)

INFORMES: P. Carlos Ponza Director espiritual del Seminario de Córdoba

Tel: 0351 427- 0808

E-mail: carlosp@arnet.com.ar

P. Carlos Sánchez Director espiritual del Seminario de Tucumán

Tel: 0381 431-0187 / 421-7422

E-mail: smayor@arnet.com.ar

VIII ENCUENTRO DE TEOLOGÍA PASTORAL

19-20 de agosto en Buenos Aires.

CEMIN**ENCUENTRO NACIONAL DE SACERDOTES****FECHA:** Del 2 al 6 de septiembre**LUGAR:** Villa Cura Brochero**EXPOSITOR:** Mons. Juan María Uriarte (Obispo de San Sebastián, España).**NOTICIAS OSLAM**

- XXIV CURSO PARA FORMADORES DE SEMINARIOS MAYORES: Del 30 de junio al 26 de julio en Quito (Ecuador).
- VI CURSO PARA DIRECTORES ESPIRITUALES: Del 6 al 12 de junio en Guatemala.
- LICENCIATURA EN TEOLOGÍA CON ÉNFASIS EN FORMACIÓN SACERDOTAL.

BOLETÍN - OSLAM

Publicación semestral de reflexión sobre la Formación Sacerdotal

Este Boletín se distribuye gratuitamente a todos los Seminarios de América Latina y Caribe.

Quien desee recibir el Boletín a título personal puede suscribirse anualmente de acuerdo a los siguientes datos:

Costo: 15 u\$s.

Cheques en dólares americanos sobre Banco de Estados Unidos a

Formas de pago: favor de CELAM - OSLAM, ó efectivo o giro postal en dólares americanos dirigidos a CELAM - OSLAM

En cualquier caso enviar constancia de la transacción a : Departamento de Vocaciones y Ministerios - DEVYM. Organización de Seminarios Latinoamericanos - OSLAM

Carrera 5 N° 118-31 / A.A. 51086

Bogotá, D.C., Colombia

devym@celam.org

C. ELECCIÓN DEL TEMA Y LUGAR PARA EL PRÓXIMO ENVUENTRO ANUAL

Luego de ser presentadas las propuestas por parte de la Regiones, se resolvió por medio de la votación lo siguiente

- Lugar: Seminario Arquidiocesano de Córdoba
- Fecha: 3 al 7 de febrero
- Tema: Las mediaciones pedagógicas al servicio de la formación inicial.
- Expositor: P. Angel Pérez Pueyo (Director general de los Operarios diocesanos).
- Metodología: Como la Asamblea pidió que se tenga un mayor énfasis en lo pedagógico, enfatizó en que se equilibrara lo expositivo con la metodología de taller.

Informe económico

Año 2001

CONCEPTO	ENTRADAS	SALIDAS	SALDO
Saldo febrero 2001	3.302,40	---	---
Boletín OSAR n° 14 (Franqueo)	---	242,50	---
Pago cuotas OSAR (3)	---	510,00	---
Aporte CEMIN	1.000,00	---	---
Boletín n° 15 (Impresión y franqueo)	---	1.383,60	---
Cuotas OSAR (1)	200,00	---	---
Boletín n° 16 (Impresión y franqueo)	---	730,35	---
Correo Hoja informativa Julio	---	66,75	---
Secretaría	---	30,00	---
Aporte encuentro Seminarios Menores	---	300,00	---
Traslados Delegados Reunión CD (Bs As - 26/11)	---	219,00	---
Diferencia Caja	36,00	---	---
Saldo año 2001	5.048,40	2.972,20	2.076,20

Año 2002 al 31 de marzo

CONCEPTO	u\$s.			\$		
	Entradas	Salidas	Saldo	Entradas	Salidas	Saldo
.						
Saldo año 2001	---	---	932,00	---	---	7,00
Enc. San Juan - Cuota OSAR	---	---	---	3.970,00	---	---
Enc. San Juan - Secretaría OSAR	---	---	---	1.760,00	---	---
Enc. San Juan - Secretaría OSAR	---	---	---	---	163,00	---
Enc. San Juan - Viáticos Expositores	---	---	---	---	500,00	---
Impuesto al cheque (sobre \$ 3.030)	---	---	---	---	18,18	---
Subsidio de la CEMIN	350,00	---	---	---	---	---
.	---	---	1.282,00	5.730,00	681,18	5.055,82

Listado de formadores 2002

Región	Cargo	Casilla e--mail
BUENOS AIRES	Introdutorio	Julio César Gimenez ivsjose@escape.com.ar
	D.Espiritual	Marcelo Pettinarolli pmarcelop@yahoo.com.ar
	Formador	Cesar Augusto Torres Cesarau_torres@yahoo.com.ar
	Formador	Julián Francisco Antón jufanton@arnet.com.ar
LA PLATA	Seminario	-
	Rector	Fernando María Cavaller fmc.aminew@elsitio.net
LOMAS DE ZAMORA	Curso Introdutorio	santacruz@ciudad.com.ar
	Seminario Mayor	seminariodelomas@tutopia.com
	Rector	Roberto Gonzalez Raeta seminariodelomas@tutopia.com
	Vice.Rec/Introdutorio	Laffeuillade Héctor Eduardo santa_cruz@ciudad.com.ar
	Director Espiritual	Miguel Mangini seminariodelomas@tutopia.com
MERCEDES - LUJAN	Seminario	hsantiago@ener.com.ar
	Rector	Santiago Efrain Herrera hsantiago@ener.com.ar
	Director Espiritual	Sergio Briglia sbriglia@hotmail.com
MORON	Rector	José María Recondo jmrecondo@sinectis.com.ar
	Vice-Rector	Fernando Laguna ferlaguna@sinectis.com.ar
QUILMES	Rector	Marcelo D. Colombo semiquil@obisquil.org.ar
	Director Espiritual	Daniel Moreno danielmoreno@obisquil.org.ar
SAN ISIDRO	Rector	Marcelo Fabián Mazzitelli fmazzitelli@ciudad.com.ar
	Teología	Santiago Argerich argerich@obispado-si.org.ar
	Director Espiritual	Gerardo Söding soding@obispado-si.org.ar
	Director Espiritual	Diego Burbridge diegobur@infovia.com.ar
SAN MARTIN	Rector	José Fernando Rey ferrey@infovia.com.ar
	Formador	Marcelo Curiantun marcelocuri@infovia.com.ar
LA PLATA	Formador Introdutorio	Ariel Ayala introlujan@sinectis.com.ar
BUENOS AIRES	Aspirantado	asparg@fibertel.com.ar
OPERARIOS	Rector	Fabián Giménez fabiang@fibertel.com.ar
	Padre Espiritual	Constancio Sanchez consta@fibertel.com.ar
CORDOBA	Seminario Mayor	dferreira@arnet.com.ar
	Director Espiritual	Carlos Ponza carlosp@arnet.com.ar

	Introdutorio	Fabián Esteban Oliva
	Teología	Daniel Ferreira dferreira@arnet.com.ar
CORDOBA	Rector Menor	Gastón Gattino seminariomenor@datacop5.com.ar
	Director Espiritual	Diego Aliaga seminariomenor@datacop5.com.ar
RIO CUARTO	Director Espiritual	Gerardo Meichtri sembuenpastor@arnet.com.ar
	Introdutorio	Roberto Ferrari sembuenpastor@arnet.com.ar
CRUZ DEL EJE	Semirario Mayor	danielz@vdolores.com.ar
	Rector	Daniel Zerva danielz@vdolores.com.ar
MENDOZA	Rector - Teología	Sergio Buenanueva sbuenanueva@millic.com.ar
	Vice-Rector	Carlos William Rubia crubia@millic.com.ar
	Director Espiritual	Omar Horacio Lorente lorente@millic.com.ar
	Filosofía	David Sergio Morales dmorales@millic.com.ar
	Director Estudios	Ricardo A. Poblete rpoblete@millic.com.ar
SAN RAFAEL	Seminario	materdei@satlink.com
	Rector	Miguel Angel López materdei@satlink.com
SAN JUAN	Seminario	seminariosj@infovia.com.ar
	Rector	José Roberto Casasola jrcasasola@infovia.com.ar
	Filosofía	Sergio Ramos saramos@infovia.com.ar
	Introdutorio	Pedro Fernandez pdfernandez@infovia.com.ar
IGUAZU	Rector	Rubén Camilo Bustamante pruben@hotmail.com
POSADAS	Rector	Carlos Montórfano carlosam@isparm.edu
INTERDIOCESANO DE RESISTENCIA	Seminario	toribio@satlink.com
	Rector	Carlos Alberto Degiusti toribio@satlink.com
	Teología	José Billlardo toribio@satlink.com
	Teo. Y Dir. Espiritual	Angel José Macin scubul@hotmail.com
	Fil. Y Dir. Espiritual	Raúl Méndez omarmen@hotmail.com
	Filosofía	Hugo Alfredo Urdapilleta urdail@hotmail.com
	Filosofía	Ricardo Manuel Pellegrini peleres@yahoo.com
	Introdutorio	Miguel Angel Stolaruk mstolaruk@yahoo.com
ROSARIO	Seminario	semscb@netcoop.com.ar
	Introdutorio	José María Lamas jmlamas@netcoop.com.ar
	Formador	Osvaldo Raigal osvaldoraigal@hotmail.com
	Director Espiritual	Luis Ortega plaortega@hotmail.com
GUALEGUAYCHU	Seminario	poamz@hotmail.com
	Rector	Oscar Menescardi poamz@hotmail.com

	Director Estudios	Joaquín González joagon@infovia.com.ar
CONCORDIA	Formador	Néstor Toller seminarioconcordia@arnet.com.ar
	Formador	Ramón Galarza seminarioconcorcia@arnet.com.ar
PARANA Seminario Mayor	Filosofía	Alfonso Dittler agdittler@yahoo.com.ar
SAN NICOLAS	Rector	Hugo Papaleo fax 011-4523-7951
SALTA	Seminario Mayor	seminariosalta@uolsinectis.com.ar
SANTIAGO DEL ESTERO	Seminario Mayor	trejomarcelo@ciudad.com.ar
	Teología	Orlando Marcelo Trejo trejomarcelo@ciudad.com.ar
CATAMARCA	Seminario Menor	seminariocatamarca@todocerca.com.ar

ESTADÍSTICAS DEFINITIVAS 2002

SEMINARIO MAYOR	TOTAL SEMINA RISTAS	CURSO INTRODUCTOR IO	FILOSOFÍ A	AÑO PASTORAL EN PARROQUI A	TEOLOGÍ A	DIACONOS EN PARROQUI A	NÚMERO DE FORMADOR ES
1. INMACULADA CONCEPCIÓN Buenos Aires	116	19	40	11	39	7	13
2. SAN JOSÉ La Plata	69	12	40	16	-	1	5
3. SANTA CRUZ Lomas de Zamora	20	2	13	-	5	-	4
4. SANTO CURA DE ARS Mercedes-Luján	91	16	23	2	42	8	6
5. SAN JOSE Morón	19	3	6	4	7	2	3
6. MARIA REINA DE LOS APOSTOLES Quilmes	19	3	7	4	5	-	5
7. SAN AGUSTIN San Isidro	49	11	10	4	21	3	5
8. NTRA.SRA.DE LA ESPERANZA San Justo	22	6	10	-	6	1	4
9. SAN JOSE San Martín	18	2	10	-	6	-	-
10. ARCANGEL SAN MIGUEL San Miguel	18	4	10	-	4	-	3
11. Aspirantado MANUEL DOMINGO Y SOL Operarios D.	6	-	-	-	6	-	2
12. NTRA.SRA.DE LORETO Córdoba	52	5	18	3	21	5	6
13. JESUS BUEN PASTOR	40	6	15	10	9	-	5

Río Cuarto							
14. NTRA.SRA.DEL ROSARIO Mendoza	42	6	10	5	21	-	5
15. NTRA.SRA.DE GUADALUPE Y SAN JOSE San Juan	58	11	29	4	14	-	5
16. SAN MIGUEL ARCANGEL San Luis	42	5	19	1	17	-	6
17. SANTA MARIA MADRE DE DIOS San Rafael	30	4	16	-	7	3	7
18. MARIA MADRE DE LA IGLESIA Guauguaychú	24	7	6	2	9	-	4
19. NTRA.SRA.DEL CENÁCULO Paraná	112	22	36	3	51	-	6
20. SAN CARLOS BORROMEO Rosario	102	7	54	1	34	6	4
21. NTRA.SRA.DE NAZARETH San Nicolás	18	3	7	-	8	-	1
22. NUESTRA SEÑORA Santa Fé	43	7	17	-	14	5	4
23. LA ENCARNACIÓN Resistencia	158	27	57	2	60	12	8
24. PEDRO ORTIZ DE ZÁRATE Jujuy	46	14	12	3	13	4	5
25. SAN BUENAVENTURA Salta	60	11	25	2	19	3	4
26. SANTIAGO EL	35	10	10	1	11	3	4

MAYOR Santiago del Estero							
27. NTRA.SRA. DE LA MERCED Y SAN JOSÉ Tucumán	132	21	35	5	63	8	6
28. SAN PEDRO Y SAN PABLO Comodoro Rivadavia	36	-	12	3	20	1	2
29. Curso Introductorio SAN JOSÉ Río Gallegos	9	9	-	-	-	-	-
TOTALES	1486	250	547	86	532	71	-

SEMINARIO MENOR	TOTAL SEMINARISTA S	SECUNDARI O EN EL SEMINARIO	EN OTROS COLEGIO S	PARA ADULTO S	OTRAS CIRCUNSTANCIA S	NÚMERO DE FORMADORE S
1. ARCANGEL SAN MIGUEL San Miguel	9	-	9	-	-	-
2. SAGRADA FAMILIA San Justo	8	8	-	-	-	-
3. NTRA.SRA.DEL ROSARIO DEL MILAGRO Córdoba	14	14	-	-	-	2
4. SAN JOSÉ Cruz del Eje	5	5	-	-	-	1
5. SANTA MARIA MADRE DE DIOS San Rafael	-	-	-	-	-	-
SAN JOSÉ Concordia	9	9	-	-	-	-
7. NTRA.SRA.DEL	39	39	-	-	-	2

CENÁCULO Paraná						
8. SAN CARLOS BORROMEIO Rosario	31	31	-	-	-	3
30. NUESTRA SEÑORA Santa Fe	2	2	-	-	-	4
9. NTRA.SRA.DE ITATÍ Corrientes	30	30	-	-	-	-
10. SAN CARLOS BORROMEIO Goya	4	-	4	-	-	1
11. SANTOS MÁRTIRES DE LAS MISIONES Iguazú	8	-	8	-	-	-
12. Casa de Formación SAN JOSÉ Formosa	4	4	-	-	-	1
13. Casa de Formación SANTO CURA DE ARS Posadas	13	-	6	-	7	2
14. Pre- seminario SAN PEDRO Y SAN PABLO Reconquista	4	4	-	-	-	2
15. Casa de Formación CURA BROCHERO San Roque	6	2	-	-	4	2
16. SAN JOSÉ Santo Tomé	14	14	-	-	-	-
17. CASA DE NAZARETH Añatuya	10	-	10	-	-	2
18.	23	21	-	2	-	2

NTRA.SRA.DEL VALLE Catamarca						
19. SAN BUENAVENTUR A Salta	82	66	16	-	-	2
20. SAN JOSÉ Tucumán	23	23	-	-	-	2
TOTALES	338	272	53	2	11	-

**Licenciatura en Teología
con énfasis en formación Sacerdotal**

El Instituto Teológico Pastoral para América Latina (ITEPAL), el DEVYM y la OSLAM, se permiten invitar a los Seminarios de América Latina a inscribir a alguno de sus formadores o candidatos a formadores, en la Licenciatura en Teología con énfasis en formación sacerdotal

- **OBJETIVO GENERAL DEL PROGRAMA**

Con este programa de Licenciatura en Teología con énfasis en Formación Sacerdotal se ofrece a las Conferencias Episcopales de América Latina y El Caribe un Proyecto Integral de Formación de Formadores, con los instrumentos técnicos, psicopedagógicos, doctrinales, espirituales y pastorales más importantes, a fin de que los formadores de seminarios adquieran la capacitación básica para formar a los pastores que la Iglesia necesita en el nuevo milenio.

- **OPCIONES ACADÉMICAS**

El programa presenta las siguientes opciones:

- *Diplomado en Formación Sacerdotal*, a quienes terminen satisfactoriamente el módulo específico de Formación Sacerdotal
- *Diplomado en Teología con énfasis en Formación Sacerdotal*, a quienes terminen satisfactoriamente los dos primeros semestres de formación.
- *Licenciatura en Teología con énfasis en Formación Sacerdotal*, a quienes terminen satisfactoriamente los tres primeros semestres de formación, incluida la elaboración de la tesis de grado.
- *Doctorado en Teología*, a quienes, habiendo obtenido el grado académico de la Licenciatura en Teología con énfasis en Formación Sacerdotal, desean continuar su proceso de preparación académica.

Informes:

Instituto Teológico Pastoral para América Latina (ITEPAL)
Transversal 67 (Av. Boyacá) N° 173-71 (San José de Bavaria) / A.A. 253353
Tels. (57-1) 6670050/6670110/6670120
Fax (57-1) 6776521 ó 6121929
E-mail: itepal@celam.org
<http://www.celam.org/itepal.htm>
Bogotá, Colombia

Departamento de Vocaciones y Ministerios - DEVYM - CELAM
Carrera 5 N° 118-31 / Usaquén / A.A. 51086
Tel: (57-1) 657 83 30 Fax: (57-1) 6121929
E-mail: devym@celam.org
Bogotá, Colombia