



RECiFiT PUCE

Revista Ecuatoriana de Ciencias
Filosófico Teológicas - PUCE

Vol. 1 N°1
año 2024

Issn:
0000-0000



Fraternidad
para sanar
el Mundo



Revista RECiFIT

ISSN (En trámite)

Fundada en septiembre 2023

Periodicidad semestral

No. 1, 91 págs.

julio-diciembre 2024 Quito- Ecuador

Editor

Dr. Carlos Ignacio Man Ging, SJ

Sacerdote jesuita y profesor investigador. Decano de la Facultad de Ciencias Filosófico-Teológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. PhD en Biología Humana por la Universidad Ludwig-Maximilians de Munich. Es Vice-delegado de la Asociación de Facultades de Teología de la Región de América Latina (COCTI). Sus actividades académicas y de investigación se ubican en el Paradigma de la Interdisciplinariedad. Colabora en el acompañamiento y discernimiento espiritual.

Comité Editorial

Dra. Elsa Carolina Larco Chacón

Profesora titular de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico Teológicas. Doctora en Historia, Magister en Estudios latinoamericanos y Licenciada en Sociología y Ciencias Políticas. Ha participado en proyectos de investigación histórica, cultural y social con enfoques interdisciplinarios y en líneas de investigación sobre historia de la religiosidad colonial en Quito, comunicación y prisiones. Autora en publicaciones en historia del siglo XVII de Quito; de artículos y capítulos para libros colectivos en colaboración con redes universitarias de América latina con enfoques regionales.

Comité Científico

Prof. Dra. Sandra Arenas

Doctora (Ph.D.) en Teología Sistemática por la Facultad de Teología y Ciencias Religiosas de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.

Decana de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica de Temuco, Chile.

Prof. Dr. Waldecir Gonzaga

Doctor en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, Italia) y Post-Doctorado por la FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Director y Profesor de Teología Bíblica en el Departamento de Teología de la PUC-Rio; coordinador del Grupo de Investigación "Análisis Retórico Bíblico Semítico".

Prof. Dr. Fernando Soler

Doctor (Ph.D.) por la Pontificia Universidad Católica de Chile: Santiago. Magister en teología patristica. Director de Investigación, Publicaciones y Biblioteca En la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Dr. Peter Casarella (Duke University School USA)

Prof. Dr. Manuel Hurtado (Universidad Católica San Pablo, Cochabamba, Bolivia)

Prof. Dra. Marcela Mazzini (Universidad Católica Argentina)

Prof. Dr. José Luis Meza (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia)

Prof. Dra. Loreto Moya (Universidad Católica de Valparaíso)

Prof. Dra. Francilaide de Queiroz Ronsi (Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Brasil)

Dr. Peter Casarella (Duke University School USA)

Coordinadora Edición. **Doctora Elsa Carolina Larco Chacón**

Asistente editorial: **Anahí Valentina Hinojosa**

Comité Técnico

Roberto Vladimir Sánchez- Coordinador comité técnico

Sylvia Lehmann Prus - Traductora

Anahí Valentina Hinojosa- Corrector de estilo

Sylvia Lehmann Prus- Corrección de estilo en inglés

Soporte técnico y Diagramación:



INMATÍA

Edición

Acceso en línea: <https://recifit.puce.edu.ec/index.php/revista/index>

La responsabilidad de los artículos aquí publicados compete a los autores mismos.

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador



Análise Retórica em Isaías 2,1-5: A ida das nações a Jerusalém para a paz

Rhetorical Analysis in Isaiah 2,1-5: The going of the nations to Jerusalem for peace

Waldecir Gonzaga

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

E-mail: waldecir@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

Dr. Doaldo Ferreira Belem

Faculdade do Instituto Bíblico Ebeneze

E-mail: doaldofb@uol.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1431-0125>

Ms. Marcelo Ferreira Miguel

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

E-mail: marcelofmiguell@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-0030-5100>

Resumo

Em Isaías (Is) 2,1-5 os leitores são levados para um lugar muito diferente, uma visão sobrenatural de retidão, justiça e paz interminável, onde uma cidade em uma colina está no centro de um sonho. Essa cidade está mais alta do que tudo, elevando-se acima do mundo, para a qual as pessoas afluem a fim de alcançar suas bênçãos e sua maior recompensa: a paz. Uma vez que esta passagem recebeu ao longo dos séculos variadas interpretações, e o tema do pacifismo seja um fenômeno recente, este artigo propõe-se a analisá-la mediante passos do Método Histórico Crítico e da Análise Retórica Bíblica Semítica. A mensagem pacifista é totalmente relevante para o tempo hodierno, onde a ordem primordial, especialmente na esfera das relações inter-humanas, está aqui restaurada para sempre. Especial atenção é dada ao valor da “ida” dos povos para Jerusalém, “cidade da paz”, chamada a ser centro irradiador de um comportamento pacífico e pacificador, capaz de impactar o mundo com um projeto de paz que seja real e duradouro, segundo o coração de YHWH. Para tanto, oferece-se segmentação e tradução comentada da perícopa de Isaías 2,1-5; realiza-se a crítica textual, a fim de se ver possíveis problemas de variantes textuais; faz-se a crítica literária ou da constituição do texto; a crítica redacional; a crítica do gênero literário e a Análise Retórica. Tudo isso proporciona colher a teologia bíblica que este texto bíblico oferece para uma prática e cultivo de uma cultura da paz, que possa ajudar os tempos hodiernos, com tantos desafios.

Palavras-chave: Isaías, Exegese, Análise Retórica Bíblica Semítica, Pacifismo, Jerusalém, Nações.

Abstract

In Isaiah (Is) 2,1-5 readers are taken to a very different place, a supernatural vision of righteousness, justice and endless peace, where a city on a hill is at the center of a dream. This city is higher than all, towering above the world, to which people flow in order to attain their blessings and their greatest reward: peace. Since this passage has received various interpretations over the centuries, and the theme of pacifism is a recent phenomenon, this article proposes to analyze it through steps of the Critical Historical Method and the Semitic Biblical Rhetorical Analysis. The pacifist message is totally relevant to the present day, where the primordial order, especially in the sphere of inter-human relations, is here restored forever. Special attention is given to the value of people “going” to Jerusalem, “city of peace”, called to be a radiating center for peaceful and pacifying behavior, capable of impacting the world with a peace project that is real and lasting, according to the heart of YHWH. To this end, a segmentation and commented translation of the pericope of Is 2,1-5 is offered; textual criticism is carried out in order to see possible problems with textual variants; literary criticism or the constitution of the text is carried out; redactional criticism; literary genre criticism and Rhetorical Analysis. All of this provides insight into the biblical theology that this biblical text offers for the practice and cultivation of a culture of peace, which can help in today’s times, with so many challenges. **Palavras-chave:** Isaías, Exegese, Análise Retórica Bíblica Semítica, Pacifismo, Jerusalém, Nações.

Keywords: Isaiah, Exegesis, Semitic Biblical Rhetorical Analysis, Pacifism, Jerusalem, Nations.

Introdução

Se nos textos proféticos, os leitores e ouvintes são levados a meditar sobre o projeto de Deus, estejam onde estiverem, em Is 2,1-5, eles são levados para um lugar, e, mais ainda, para um lugar muito diferente, e lhes é proporcionada uma visão sobrenatural de retidão, justiça e paz interminável. São como que transportados para uma cidade edificada sobre uma colina, visão esta que parece real, embora seja em sonho. Edificada sobre a colina, esta cidade está mais alta do que tudo, ao ponto de parecer mais elevada que o mundo visível, e para elas as pessoas acorrem a fim de alcançar suas bênçãos e seu maior prêmio: “a paz” (Bynum, 2017, p. 310). No Lecionário Comum Revisto, este texto é atribuído ao primeiro domingo do Advento, Ano A, bem apropriado ao otimismo antecipatório e esperançoso do Advento. E, no entanto, este texto é importante demais para ser reservado simplesmente para o tempo do Advento. Com as notícias de guerras, violência, opressão, crise ambiental, corrupção, racismo e injustiça econômica, este texto ainda tem muito a dizer ao povo de Deus hoje (Beach, 2019).

Consequentemente, do século XIX em diante, com o advento da revolução industrial e com os novos desafios impostos à humanidade, com várias situações de falta de paz no mundo, a profecia de Is 2,4 é citada como um apelo à ação pela construção da paz, a fim de se concretizar uma paz global por meio do desarmamento. Aliás, as palavras de Is 2,4 estão inscritas na sede das Nações Unidas, e os mais diversos memoriais e monumentos pela paz estão espalhados em várias partes do mundo representando a visão profética de Is 2,1-5.

Dessa forma, nas últimas décadas do século XX esta passagem serviu como fonte de inspiração para variados grupos pacifistas. Entretanto, segundo Eidevall (2021), esta profecia foi entendida de maneira divergente ao longo dos séculos: enquanto Justino Mártir e Irineu de Leão usavam a passagem para designar os cristãos como “promotores da paz” (p. 319), empenhados numa atitude antibelicista, Eusébio de Cesareia a usou para justificar o reinado de Constantino I e sua Pax Romana¹, como cumprimento pleno da profecia; e já na era da Reforma, Lutero “espiritualizou” a passagem, entendendo que Is 2,2-4 fala figurativamente sobre a elevação da Igreja e do Evangelho, e sobre o estado de harmonia interior dentro do crente individual.

Para a análise e interpretação da perícopes em estudo (Is 2,1-5), é utilizado o método sincrônico da Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS)², desenvolvido por R. Meynet. (1992, 1993, 1996, 2008, 2020), tendo presente a identificação dos vários níveis retóricos, tais como membros, segmentos, trechos, partes (e subpartes), bem como a “descoberta fundamental” do paralelismo entre os membros, formando quiasmos e disposições concêntricas. Mas como um método sozinho, por melhor ou mais eficiente que seja, não está à altura de corresponder à totalidade da riqueza dos dados e mensagem dos textos bíblicos, e devido à necessidade de se dar atenção ao “raciocínio temático do pensamento do autor/redator do escrito” a ser analisado, na tentativa de “entender e acompanhar o desenvolvimento do raciocínio do mesmo, a partir do tema por ele abordado” (Gonzaga, 2022, pp. 8-9; confira também: Gonzaga; Belem, 2023, p. 4), preliminarmente à ARBS serão considerados quatro tópicos relacionados a passos do Método Histórico-Crítico – o método diacrônico por excelência –, a

¹ Sobre o tema Pax Romana, a fim de se ter uma visão mais ampla, sugerimos conferir a obra Wengst (1991). Pax Romana: pretensão e realidade.

² Este artigo é fruto do Grupo de Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq, que se reúne mensalmente na PUC-Rio, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.

saber: tradução segmentada e comentada, seguida da crítica textual; crítica da constituição do texto e crítica redacional; e gênero literário, seguindo os passos propostos para a ARBS (Gonzaga, 2018).

A segmentação, a tradução, a crítica textual, a crítica literária (bem como a redacional) e o debate acerca do gênero literário referentes ao texto da perícopes Is 2,1-5 revelam a beleza e a unidade temática deste texto do Proto- Isaías. Todo o vocabulário empregado para a construção de sua poesia revela o profeta nas mãos de Deus, convidando o povo para subir a Jerusalém a fim de louvar ao Senhor e aprender dele e de sua Torá o caminho da paz entre os seus e entre os povos e nações. Todo este exercício ajuda na análise dos verbos e dos seus movimentos, nos campos semânticos e nos elementos retóricos, na estrutura da perícopes, bem como em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica.

1. Segmentação e Tradução Comentada

Tabela 1

Segmentação e tradução de Is 2,1-5

הַדָּבָר אֲשֶׁר קִוָּה יִשְׁעֵהוּ בְּ-אַמּוֹץ עַל- הַהוֹדָה וִירוּשָׁלַם:	v.1	A palavra que viu Isaías, filho de Amoz, sobre Judá e Jerusalém:
וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים	v.2a	E será no fim dos dias,
נִכּוֹן יִהְיֶה הַר בֵּית-יְהוָה בְּרֹאשׁ הַהָרִים	v.2b	estabelecido será o monte da casa de YHWH no cume dos montes,
וְנִשָּׂא מִגְבְּעוֹת	v.2c	(será) elevado sobre colinas,
וְנָהָרוּ אֵלָיו כָּל-הַגּוֹיִם:	v.2d	afluirão a ele todos os povos,
וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים	v.3a	virão muitas nações
וְאָמְרוּ	v.3b	e dirão:
לָכוּ	v.3c	“Vinde,
וְנַעֲלֶה אֶל-הַר-יְהוָה	v.3d	subamos ao monte de YHWH,
אֶל-בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב	v.3e	(subamos) à Casa do Deus de Jacó;
וַיְלַמֵּנוּ מִדַּרְכָּיו	v.3f	que Ele nos ensine seus caminhos
וְנִלְכֶה בְּאַרְחֵתָיו	v.3g	e andemos nas suas veredas!”
כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה	v.3h	Porque desde Sião sairá a Lei,
וְדַבְרֵי-יְהוָה מִירוּשָׁלַם:	v.3i	e a Palavra de YHWH (sairá) desde Jerusalém;
וְשִׁפְטָ בֵּין הַגּוֹיִם	v.4a	julgará entre os povos,
וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים	v.4b	e mediará para muitas nações;
וְכָתְלוּ חֶרְבוֹתָם לְאַתִּים	v.4c	forjarão suas espadas em arados
וְחַנְיֹתוֹתֵיהֶם לְמִזְמוֹרוֹת	v.4d	e (forjarão) suas lanças em foices.
לֹא-יִשָּׂא גּוֹי אֶל-גּוֹי חֶרֶב	v.4e	Não levantará um povo contra o outro povo a espada,
וְלֹא-יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה: פ	v.4f	e nem aprenderão mais a guerra.
בֵּית יַעֲקֹב לָכוּ	v.5a	[Ó] Casa de Jacó, vinde:
וְנִלְכֶה בְּאוֹר יְהוָה:	v.5b	andemos na luz de YHWH!

No v.1, רָבַד, “palavra”, basicamente significa aquilo que Deus disse ou diz³. Já a raiz הוה, constitui um aramaísmo, especialmente associado com as visões dos profetas (Brown; Driver; Briggs, 2000; Naudé, 2011). Ainda que “palavra que viu” seja uma estranha e única expressão constituindo hápax legomenon na Bíblia Hebraica, manteve-se uma tradução refletindo exatamente como encontrada no texto massorético, o qual também é atestado em 1QIsa⁴ e 4QIsf⁵. Ainda no v.1, optou-se por traduzir o nome do pai de Isaías por Amoz, para distinguir do nome do profeta Amós – distinção feita no hebraico entre אֲמוֹזָא, para o primeiro, e אֲמוֹסָא, para o segundo.

No v.2a, o termo הִיָּדָה, conforme análise proposta por Niccacci (2002), é um sinal macro sintático por ser acompanhado de um complemento, não sendo, portanto, aqui traduzido. É uma fórmula introdutória muito comum, indicando um começo absoluto, como anúncio de eventos futuros (Niccacci, 2002; Joüon & Muraoka, 2006; Gesenius, Kautzsch & Cowley, 1910). No v.2b, a palavra רָאָה pode ser traduzida como cabeça, cume, topo, alto (Alonso Schökel, 1997).

Há uma sequência de weqatal, estendendo-se desde o v.2c até o v.3c, o qual remete à ideia de futuro – incorporando nessa conjugação o ו, não é necessário traduzir este, colocando-o apenas ao final da cadeia no v.3c, para fins de conclusão da cadeia sintática (Niccacci, 2002; Joüon & Muraoka, 2006). Embora seja utilizada a mesma raiz tanto no v.2c quanto no v.4e, no primeiro encontra-se no particípio nifal, pelo que é mais adequadamente traduzido por “elevado”, enquanto que no segundo encontra-se no yiqtol, o qual tendo como objeto a espada é mais adequadamente traduzido como “levantar” (Brown, Driver & Briggs, 2000).

No v.2d, encontra-se a raiz verbal I רָהַב, aqui significando “fluir”, como se fosse um rio, de onde provém o substantivo רִהַב, “rio” (Brown, Driver & Briggs, 2000; Oswalt, 2011, p. 148). Corroborando a tradução, embora não atestada na literatura extrabíblica, o uso de לָאָה (ao contrário de לָעָה acompanhando esse verbo em Miquéias (Mq) 4,1 e 1QIsa) condiz com um verbo de movimento, além de, no Sl 46, fazer alusão ao “Hino de Sião” (Ringgren, Snijders & Fabry, 1998, p. 262).

No v.3b, conforme análise de Niccacci (2002) acerca do uso do weqatal, embora não inicie uma unidade discursiva autônoma, ocupa o primeiro lugar de uma oração, o que faz com que o v.3a não comece – e sim termine – a oração precedente, ao contrário do que fazem muitas traduções; isto mantém o paralelismo entre os v.2d e 3a, como será visto adiante.

Na sequência dos v.3d-g há uma sequência em weyiqtol, pelo que se traduz como volitivo e insere-se a conjunção apenas no v.3g, por ser a conclusão da sequência; por anteceder todo o conjunto, o yiqtol de בָּלָה, no v.3c, também é traduzido por volitivo, dando início a uma cadeia sintática concluída apenas no v.3g (Niccacci, 2002; Joüon & Muraoka, 2006). Isto se repete numa cadeia mais curta no v.5.

No v.3h, יַכ־ fornece a ideia de “pois”, “a partir de”, “porque”; e הִרְוֹתָ instrução, ditame, decisão;

³ A fim de auxiliar na compreensão dos termos e se chegar a uma melhor tradução dos mesmos, que respeite tanto a língua de saída (hebraico), como a língua de chegada (português), foram consultadas várias obras (dicionários, léxicos, gramáticas e comentários). No corpo do texto indicamos autores e ano da obra, para cada tópico, e aqui indicamos os dados de forma mais completa, a fim de ajudar o/a leitor/a em uma leitura mais acurada: Brown, Driver & Briggs (2000). *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems; Van Gemeren (Org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã; Niccacci (2002). *Sintaxis del Hebreo Bíblico*. 2. ed. Navarra: Editorial Verbo Divino; Joüon & Muraoka (2006). *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Pontificio Istituto Biblico; Gesenius, Kautzsch & Cowley (1910). *Gesenius' Hebrew Grammar*. 2nd English ed. Oxford: Clarendon Press; Alonso Schökel, Luís (1997). *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus; Oswalt (2011). *Comentários do Antigo Testamento: Isaías vol. 1*. São Paulo: Editora Cultura Cristã; Koehler et al. (1999). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden; New York: E.J. Brill. (eletronic edition).

⁴ Sigla para LEXHAM PRESS (2010a). *1Q Isaiah a*. Bellingham, WA: Lexham Press.

⁵ Sigla para LEXHAM PRESS (2010c). *4Q60 Isaiah f*. Bellingham, WA: Lexham Press.

prescrição, norma, preceito, lei. Por significar a “Lei” por “autonomasia”, optou-se por esta tradução, a qual engloba todas as anteriores (Alonso Schökel, 1997; Brown, Driver & Briggs, 2000). E no v.3i, mediante o paralelismo perceptível entre esse segmento e o anterior, o verbo אָצִי está implícito, ainda que ausente no texto hebraico, pelo que este é inserido aqui na tradução.

No v.4b, a raiz חָכִי, apesar de em algumas ocasiões ter um sentido negativo de “reprovar”, aqui há o sentido positivo de “mediar”, e o לִי fornece a ideia de mediar “a favor” de muitas nações – ou “para” muitas nações, opção em consonância com a questão retórica (Clines, 1998; Alonso Schökel, 1997, Koehler et al., 1999). No v.4c, o significado da raiz תַּתַּכּ, no piel, é “moer em pedaços”, “despedaçar”; a ideia implícita é de “reciclar” estas armas, transformando-as em objetos pacíficos e mais úteis. Por isso, há uma ideia de “forjar”, conforme Alonso Schökel (1997) e Koehler et al. (1999) apontam – que, portanto, opta-se por usar. Finalizando, no v.4d há um claro paralelismo com o v.4c; por isso, ainda que ausente, o mesmo verbo está implícito, a exemplo do analisado supra para o v.3h-i.

2. Crítica Textual

No v.1, ao invés de וְהִיָּעֲשֵׂי הַזָּה רְשָׁא (“que viu Isaías”), a LXX traz ὁ γενόμενος παρὰ κυρίου πρὸς Ησαϊαν (“que veio da parte do Senhor a Isaías”). Ao mudar consideravelmente tanto a sintaxe quanto o sentido da expressão, é possível, como observa R. F. de Souza, que a Vorlage lesse הִיָּה רְשָׁא ao invés de הִזָּה רְשָׁא. (confira se você realmente quis dizer isso ou se foi um erro de tipografia, como acontece comumente quando usamos o teclado hebraico no Microsoft Word. Teoricamente, a sequência deveria ser (הִיָּה רְשָׁא) e (הִזָּה רְשָׁא). Ou seja, o (רְשָׁא) deve vir antes, até mesmo para dar sentido sintático ao versículo.) Conjectura-se ainda que a presença de πρὸς poderia ainda indicar a presença de לִי, uma preposição que normalmente segue הִיָּה רְשָׁא (aqui acontece o mesmo do anterior) no texto hebraico (Sousa, 2020); segundo Sousa, essa variante poderia refletir “certas expectativas do tradutor com respeito ao que poderia apropriadamente figurar num título profético” (2020, p. 114).

Entretanto, o texto massorético é corroborado pelos manuscritos de Qumran 1QIsa e 4QIsf, bem como pela Vulgata⁶ e pela Peshitta, pelo que a variante poderia refletir a dificuldade de compreensão da estranha expressão “ver a palavra”.

Para o v.2b, a BHK⁷ sugere, observando o acréscimo da LXX⁸ da expressão ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ, que após הַזָּה רְשָׁא insira-se תִּיב מִיְהִלָּא; entretanto, não há apoio de outros manuscritos hebraicos. Ainda no v.2b, a BHS⁹ propõe וְכִנְיָן para depois de הַזָּה רְשָׁא, seguindo tanto a Peshitta, quanto Mq 4,1; entretanto, novamente não há apoio de outros manuscritos para nenhuma dessas variantes, havendo tão somente possibilidade de tentativa de harmonização por parte dos escribas. E no v.2d, tanto a BHK quanto a BHS observam que em Mq 4,1 a expressão מִיְהִלָּא וְכִנְיָן é substituída por וְכִנְיָן מִיְהִלָּא – algo possivelmente feito por razões estilísticas.

Para o v.3, tanto a BHK quanto a BHS (observando ainda Mq 4,1) sugerem substituir מִיְהִלָּא מִיְהִלָּא por מִיְהִלָּא מִיְהִלָּא; nesse caso, certamente o aparato crítico deixou-se influenciar pela passagem paralela de Miqueias, que pertence mais ao debate sobre a unidade redacional (vide abaixo). Novamente é possível haver aqui a tentativa de harmonização dos escribas. Para o v.4, a Peshitta acrescenta

⁶ A versão da Vulgata usada para se conferir o texto, foi a de: Weber, Robert & Gryson, Roger (2007). *Biblia Sacra: Iuxta Vulgatam versionem*. Editio quinta emendata.

⁷ Sigla para Kittel, Rudolf (1966). *Biblia Hebraica*. 3. Aufl.

⁸ Sigla para Rahlf's, Alfred & Hanhart, Robert (2006). *Septuaginta: SESB Edition*.

⁹ Sigla para Elliger, Karl & Rudolph, Wilhelm (eds.) (1997). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

depois de “muitas nações” a expressão “que estão longe, no Leste”; e no v.5, a LXX insere no início Καὶ νῦν (e agora...). Nenhuma delas sequer aparece no aparato crítico, seja da BHS ou da BHK, e refletem leituras particulares de cada uma dessas traduções, denotando possíveis opções homiléticas, mas sem ter nenhum manuscrito hebraico em apoio.

Em defesa do texto massorético, e, conseqüentemente, em detrimento de todas essas propostas, está o manuscrito 1QIsa, o mais antigo testemunho de Isaías, que “data entre 250 e 100 a.C.” (Tov, 2017, p. 100). Ele diverge do texto massorético apenas em alguns detalhes mínimos, sem alterar a teologia do texto: no v.2, מִירָה aparece sem o artigo; no v.4, há אֵלֹהִים no lugar de אֱלֹהִים e o acréscimo de תָּא antes de מְתוֹרָה (nenhum contando com o apoio dos manuscritos 4QIs^e¹⁰ e 4QIsf); e algumas nuances ortográficas, como לֹכֵחַ, אֵיכָּה, מִיֵּאוּגָה, אֵיכָּה וְהַכֵּלָנוּ, אֵיכָּה לֹכֵחַ.

Uma divergência notória encontra-se no v.2: no lugar de הַיְהוּדִים הָאֵלֵּיךְ. Mas como há a leitura יְהוּדִים no manuscrito 4QIs^e, pode-se concluir que houve mais uma vez influência do texto de Miqueias nessa passagem, e, portanto, o texto massorético é preferível. Outra diferença notória para este famoso manuscrito encontra-se no v.3, onde há omissão da expressão הַיְהוּדִים הָאֵלֵּיךְ; entretanto esta conserva-se nos manuscritos 4QIs^e e 4QIsf, pelo que poderia ter ocorrido omissão acidental do escriba no texto massorético.

3. Crítica literária ou da constituição do texto, e crítica redacional

Encontra-se aqui uma perícopes dominada pelo tema do “monte de YHWH” a partir do v.2; por isso, Watts (1985) concede a Is 2,1-4 o nome de “a montanha da casa de YHWH” (pp. 26-29). Difere do contexto anterior de Is 1,29-31, uma vez que o tema aqui dominante engloba os “cultos de fertilidade simbolizados nos terebintos e jardins” (Croatto, 1998, p. 37). Alguns autores desvinculam o v.1, começando o contexto no v.2: assim procedem Kaiser (1983), intitulado “a peregrinação das nações a Sião” (pp. 48-56); Croatto (1998), com “Jerusalém, foco luminoso da palavra para os povos” (pp. 38-39); e Smith (2007, pp. 128-132), embora não nomeie essa passagem. Entretanto, pode-se incluir o v.2, pois está claramente anunciando o que se segue, uma vez que o substantivo רֶבֶךָ está no singular, e não no plural.

Segundo Croatto (1998), se 1,1 era uma inscrição que se referia a todo o livro de “Isaías”, o novo título de 2,1 separa o capítulo introdutório, por um lado, e engloba os oráculos dos capítulos 2–4, por outro, pelo que 2,1 serve de introdução tanto à perícopes de 2,1-5 quanto ao conjunto dos capítulos 2–4. A perícopes se encaixa no quadro dos caps. 2-4 do livro de Isaías, anunciando a purificação de Jerusalém, tendo em vista seu futuro papel como ponto focal da humanidade transfigurada. O interesse do profeta está concentrado no templo, o coração pulsante da cidade santa, ao qual é dada especial atenção no início (2,1-5) e no final (4,2-6) da unidade literária (Scandroglia, 2016). A mensagem de Is 2 fornece ainda um contraste com o capítulo 1, no qual o profeta conclama o povo ingrato a viver como YHWH ordena. Is 1 inclui palavras duras e condenatórias do profeta, um chamado para que o povo de Deus enfrente o erro de seus caminhos. E isso é imediatamente seguido pela mensagem cheia de esperança de Is 2 e uma visão dos “dias vindouros” (Beach, 2019, p. 185). Para Van Wieringen (2017) a indicação temporal מִיְמֵי הַיְהוּדִים תִּרְחָצוּ, no v2, após o novo título no v.1, marca o começo de uma nova unidade literária que se estende até o capítulo 5, e não o 4 (pp. 225-226).

¹⁰ Sigla para LEXHAM PRESS (2010b). 4Q59 *Isaiah* e. Bellingham, WA: Lexham Press.

A partir do v.6 (até o v.22), há outro contexto, pois aborda-se a rejeição do povo, a “Casa de Jacó”, em razão da “altivez humana em relação a Deus” (Croatto, 1998, p. 41). É necessário, conseqüentemente, analisar o término, seja no v.4, ou no v.5. Alguns optam por terminar no v.4 (Watts, 1985; Young, 1965; Lange, 2008): para tal, colabora o fato da “Casa de Jacó” aparecer tanto no v.6, quanto no v.5 – como se fosse a antecipação do assunto.

A versão grega da LXX acrescenta no início do v.5 “καὶ νῦν”, como que para indicar um novo começo; a edição de Rahlfs, inclusive, começa um novo parágrafo aqui; e o códice Leningradense da Bíblia Hebraica (Elliger & Rudolph, 1997) deixa um espaço entre os v.4-5 com a presença de uma petucha. Mas é um acréscimo não corroborado nem pelo texto massorético nem pelo manuscrito 1QIsa, conforme já visto na crítica textual. Deve-se ainda salientar que o verbo הלך aparece três vezes no v.3, e duas aqui no v.5, assegurando a íntima conexão. Portanto, o v.5 está concluindo o tema da peregrinação dos povos, constituindo uma perícopé bem delimitada, para a qual Oswalt (2011) intitula “o destino da Casa de Jacó” (pp. 147-156)¹¹.

Do ponto de vista literário, a perícopé de Is 2,1-5 está bem delineada em sua forma textual atual; no entanto, é preciso averiguar se este texto forma uma unidade redacional, isto é, se ele foi composto em um só momento, ou se é fruto de sucessivas intervenções redacionais. Este oráculo encontra paralelo em Mq 4,1-4, excetuando-se a fórmula de início encontrada em Is 2,1, e o fim do oráculo, onde Mq 4,4 difere fortemente de Is 2,5; sendo assim, do ponto de vista redacional, poderia se questionar se Is 2,1 e Is 2,5 não seriam fruto de um processo redacional posterior à redação original.

Na proposta de Jensen e Irwin (2007), Is 2,1 trata-se de uma inclusão posterior que serve de abertura para todo o material abrangendo Is 2,2-5,30, o qual intitulam de “oráculos a respeito de Judá e Jerusalém” (p. 478). Propõe-se ainda que os “materiais autênticos” de Is 2,2-5,30 deveriam formar uma unidade com Is 9,7 – 11,9. Blenkinsopp (2008) e Gray (1912) observam que a inclusão aqui usa um vocabulário diferente do usado em Is 1,1.

Enquanto que em Is 2,1 utiliza-se o verbo הָיָה (viu), em conjunto com o substantivo רֵבָה (palavra), em Is 1,1 encontra-se o uso do substantivo הָיָה (visão); estes autores observam ainda que a próxima inclusão se dará apenas em Is 13,1 – o qual introduzirá os “oráculos sobre os povos estrangeiros”. Sendo assim, em sua perspectiva, o versículo de Is 2,1 é uma inclusão bem mais recente que a de Is 1,1 e não introduz apenas os capítulos 2-4, nem a perícopé 2,2-4, e sim todo o bloco que vai do capítulo 2 ao 12 de Isaías.

Em se tratando do final da perícopé, isto é, Is 2,5, pode-se afirmar também que se trata de uma inclusão, fruto de um processo redacional posterior: Jensen e Irwin (2007) comentam ser uma exortação incluída por um editor tardio, baseando-se no fato de que a conclusão trazida por Mq 4,4-5 é muito diferente.

Blenkinsopp (2008) e Gray (1912) ainda observam que o texto de Is 2,5 está certamente em prosa, destoando métrica e ritmicamente tanto do texto que o precede quanto do que o sucede. Nesta visão, o v.5 é um breve comentário homilético, um “versículo ponte” para unir tanto o poema anterior quanto o posterior, sendo sua fraseologia similar a ambos. Assim, o v.5 continua o tema do “caminho” que, em sua exortação, a “Casa de Jacó” deve seguir a exemplo do que farão as “nações” e,

¹¹ Veja também Croatto (1998; pp. 38-41) e Kaiser (1983, pp. 48-56).

por outro lado, conclama a “Casa de Jacó”, que no v.6 aparece como rejeitada por YHWH.

A relação entre Is 2,2-5 e Mq 4,1-5 levanta questões de dependência literária e datação. Quanto à dependência, há três hipóteses: 1) o texto de Miqueias replicou o de Isaías, ampliando-o; 2) o de Isaías replicou o de Miqueias, suprimindo os v.4-5 e modificando assim a conclusão da perícopé; 3) ambos se basearam numa unidade literária independente, e cada um adaptou-a à sua maneira. Quanto à datação, os temas e a terminologia de Is 2,2-4 e Mq 4,1-3 encontram seus paralelos mais próximos em textos proféticos do período persa ou helenístico no Deutero e no Trito Isaías, bem como em Zacarias (Macchi, 2016). Para Scandroglio (2016), o texto teria uma origem exílica, ou no máximo persa, uma vez que o período de Ciro, o Grande (século VI a.C.), especialmente por causa das expectativas “salvíficas” despertadas também entre os israelitas, poderia ser o período mais adequado para contextualizar a passagem. Desta forma, a intenção do oráculo seria ajudar o povo de Deus a enfrentar as desilusões da difícil reconstrução pós-exílica, convidando-o a olhar para o futuro com confiança, consciente do valor da sua própria história para a salvação de todos.

Segundo Croatto (1998) “sua importância está não apenas em seu conteúdo teológico, mas também em expressar aspectos da propaganda judia exílica e pós-exílica. Antecipa, além disso, o capítulo 60 do livro de Isaías que é pós- exílico” (p. 40).

É necessário ainda salientar que no centro da proclamação está a futura “exaltação” do Monte do Templo, concomitante com a atribuição a ele de uma função precisa no plano da redenção universal. A apresentação inspira-se no tema mitológico, difundido em todo o Antigo Oriente Próximo da “montanha cósmica”: aquela colina que fica no centro do universo, a partir da qual a criação começou e de cuja vida no templo irradia para o mundo. O patrimônio imaginativo tradicional é retomado para ilustrar não apenas a verdade teológica do Santuário de Jerusalém, mas também o papel futuro da cidade santa em trazer bênçãos às nações (Scandroglio, 2016).

Conclui-se assim, afirmando que, apesar de Is 2,1-5 poder ser considerada uma unidade literária, mas não redacional, os v.1-5 seriam inclusões posteriores, inseridas por um redator com o efeito de situar o oráculo dentro da estrutura do livro de Isaías, bem como de dar fluidez ao texto dialogando com o que vem a seguir. Deve-se, finalmente, salientar que o oráculo de Is 2,2-5, anunciando a vinda pacífica das nações ao Templo, faz todo o sentido dentro da organização geral do livro de Isaías – presumindo-se, portanto, que ele foi “projetado” para estar lá, independentemente do tipo de relação entre Is 2,2-4 e Mq 4,1-5, bem como de sua datação (Macchi, 2016). Macchi (2016) também faz uma análise comparativa com Is 1,1: como este é pensado como um prefácio editorial inserido no início do livro, a presença de um “segundo título” em 2,1 sugere que em um estágio de sua evolução o livro de Isaías iniciava com o oráculo de 2,1-5. Assim, Is 1 poderia pertencer ao período mais tardio do século V a.C., definindo Is 2 – 4 como uma introdução redacional à edição que o livro teria recebido neste mesmo século; esta ideia também é compartilhada por Dekker (2017).

4. Crítica do Gênero Literário

O texto de Is 2,1-5 está nitidamente estruturado em paralelismos sucessivos. O uso de paralelismo é típico na poesia hebraica, bem como em toda poesia do Antigo Oriente, conforme observam Fohrer e Sellin (2007). Ainda segundo estes autores, o uso da poesia não era apenas uma

forma de arte, apenas de um estilo literário, mas é considerada originariamente como distintivo da inspiração, do trato com o mundo sobrenatural. A forma poética confere, por sua vez, à palavra falada, uma autoridade (Sellin & Fohrer, 2007). Por isso, é especialmente usada tanto na literatura sapiencial, com suas instruções, quanto na literatura profética; portanto, o que distingue a poesia hebraica da prosa, do ponto de vista do estilo, é o paralelismo, chamado também de *parallelismus membrorum*

Conforme observa Willis (1997), os estudiosos frequentemente têm chamado atenção às similaridades de temas entre Is 2,2-4 e os Salmos em que Sião exerce uma função proeminente, os chamados “Salmos de Sião” (Sl 9-10; 46; 48; 66; 67; 68; 76; 78; 84; 86; 87; 122; 132; 137).

Willis (1997) ainda destaca que o poema profético de Is 2,2-4 possui alguns temas que estão presentes nos “Salmos de Sião”. O primeiro tema são as descrições de Sião. Em Is 2,2a, Jerusalém é descrita como “a casa de YHWH”; e em 2,3c, como “a casa do Deus de Jacó”. Imagens semelhantes podem ser vistas nos Salmos (Sl) 122,1; 122,9; 84,10. O segundo tema comum é a ideia do monte de YHWH sendo estabelecido e exaltado (Is 2,2b-c). Esta temática também é encontrada nos Sl 48,1-2; 68,15-18; 78,68-69, e está ligada igualmente à imagem de YHWH que estabelece o Monte Sião, como está no Sl 46,5. Is 2,2d-3a declara ainda que todas as nações fluirão para o Monte Sião: este é o terceiro motivo que faz contato com os “Salmos de Sião”, que se vincula à ideia muito presente no Antigo Testamento, do rio que flui de Sião (Sl 46,2-4; Ezequiel (Ez) 47,1-12; Jl 3,18).

Seybold (1990), seguindo a classificação básica proposta por H. Gunkel, apresenta os oito principais tipos de salmos reconhecidos: (1) Hinos, (2) Cantos de Entronização de YHWH, (3) Lamentos da Nação, (4) Salmos Reais, (5) Lamentos Individuais, (6) Ações de Graça Individuais, (7) Profecia nos Salmos e (6) Sabedoria nos Salmos. Assim, são geralmente considerados Hinos os textos que combinam canção, profissão de fé e oração, e que tem seu lugar fixado na adoração pública tanto no primeiro quanto no segundo templo. Este autor ainda destaca que, como subgrupo desta categoria de Salmos, podem ser considerados os “Salmos Reais de YHWH” (47; 93; 95-99) e os “Salmos de Sião” (46; 48; 76; 84; 87; 122), hinos com uma estrutura tríplice: 1) Introdução (tema); 2) Seção Principal (Exposição); 3) Conclusão. Seybold (1990) destaca ainda a visão de Crüsemann, que sugere dentro da categoria Hinos uma subdivisão entre “imperativo” e “hinos participiais”. No primeiro, estariam as exortações (“cante”, “louve”, “toque”), seguidas de recitação de louvor (בְּ: “por causa”, “pois seu amor dura”, etc.); no segundo, o característico seriam as cadeias de participios.

Pode-se perceber claramente, a partir do exposto acima, que o poema profético de Is 2,1-5, pelo menos por sua temática, está muito próximo dos Salmos. Entretanto, embora esses motivos lembrem os Salmos que registram a ascensão das nações contra Jerusalém, Macchi (2016) pondera que ao contrário do que aparece nesses Salmos, em Is 2,2-4 (e Mq 4,1-3) a ascensão das nações não é o resultado de uma agressão militar, mas de uma busca pacífica do ensinamento de YHWH.

Por um lado, do ponto de vista temático, fica evidente pela relação de Is 2,1-5 com os “Hinos de Sião”, como indicado acima, e mais detalhadamente por J. Willis em seu artigo, que a estrutura do poema profético se encaixa na estrutura dos hinos apresentada acima:

- A) Introdução 2,1-2,3a;
- B) Seção principal (2,3b-2,4b)

C) Conclusão (2,4c-2,5b).

Também deve-se destacar que, seguindo a classificação de Crüsemann¹², Is 2,1-5 deve estar na categoria “imperativo” de Hinos, pois observa-se a presença de imperativos (2,3c; 2,5a) como um convite “Vinde!”: a presença da partícula יִּכּ introduz o motivo para as nações e a “Casa de Jacó irem a Sião – e, assim, andarem na luz de YHWH. Conclui-se, portanto, que o gênero literário de Is 2,1-5 pode ser enquadrado como um “Hino de Sião”.

5. Análise Retórica

Ao proceder à análise lexicográfica, percebe-se certas expressões únicas em toda a Bíblia Hebraica: a expressão הָזָה רִשָּׁא רִבְדָּה (no v.1) e הָזָה רִשָּׁא רִבְדָּה (no v.5). Há também alguns hápax legomena: a raiz verbal I רהג (fluir) que aparece aqui, na passagem paralela de Mq 4,1 e em Jeremias (Jr) 51,44; o substantivo comum (raiz III) תא (arado), no v.4 e em mais quatro ocorrências (1º Livro de Samuel (1Sm) 13,20.21¹³; Joel (Jl) 4,10; Mq 4,3); o vocábulo הַרְמִיזָה (foice), no v.4 e em mais três ocasiões (Is 18,5; Jl 4,10; Mq 4,3). Outras expressões aparecem em outros livros, mas possuem uma ocorrência única neste livro: a palavra תִּינָה (no v.4) e as expressões מִיִּמֵּה תִּיִּרְחָצֶב (no v.2): as demais ocorrências são¹⁴: Gênesis (Gn) 49,1; Números (Nm) 24,14; Deuteronômio (Dt) 4,30; 31,29; Jeremias (Jr) 23,20; 30,24; 48,47; 49,39; Ez 38,16; Daniel (Dn) 10,14; Oséias (Os) 3,5; Mq 4,1; e מִיִּהְלָא תִּיב (no v.3) – esta expressão aparece 43 vezes em 41 versículos, 9 apenas no livro de Neemias –, além de מִיִּרְחָצֶב שָׂאָר, que só aparece na passagem paralela de Mq 4,1. Já a expressão הָזָה רִשָּׁא רִבְדָּה aparece em 30,17 e mais outros 12 textos: Êxodo (Ex) 19,20; 24,17; 34,2; Nm 14,40.44; 20,28; Josué (Js) 15,8.9; Juízes (Jz) 16,3; 1Sm 26,13; 2º Livro de Reis (2Rs) 1,9; Ez 43,12.

Esta perícope é notória por conter palavras e expressões que lideram estatísticas na Bíblia Hebraica: Isaías é o livro que mais contém a palavra וָיִצַּע (49 vezes): além de Is 2,3; 1,8.27; 3,16.17; 4,3.4.5; 8,18; 10,12.24.32; 12,6; 14,32; 16,1; 18,7; 24,23; 25,5; 28,16; 29,8; 30,19; 31,4.9; 32,2; 33,5.14.20; 34,8; 35,10; 37,22.32; 40,9; 41,27; 46,13; 49,14; 51,3.11.16; 52,1.2.7.8; 59,20; 60,14; 61,3; 62,1.11; 64,9; 66,8; a forma participial nifal do verbo אָשַׁב (14 versículos no livro de Isaías, enquanto no restante da Bíblia Hebraica, mais 16 vezes): em Is 2,2.12.13.14; 6,1; 30,25; 33,10; 39,6; 40,4; 49,22; 52,13; 57,7.15; 66,12; e no restante da Bíblia Hebraica em Ex 25,28; 2Sm 19,43; 2Rs 20,17; 1º Livro de Crônicas (1Cr) 14,2; Sl. 7,7; 24,7; 94,2; Provérbios (Pv) 30,13; Jeremias (Jr) 10,5; 51,9; Ez 1,19.20.21; Dn 11,12; Mq 4,1; Zacarias (Zc) 5,7; verbo הָזָה (10 vezes): em Is 1,1; 2,1; 13,1; 26,11; 30,10; 33,17.20; 47,13; 48,6; 57,8; e a expressão בִּקְעֵי תִיב (9 vezes): Is 2,5.6; 8,17; 10,20; 14,1; 29,22; 46,3; 48,1; 58,1; porém, aparece ao todo 21 vezes, sendo as demais passagens: Gn 46,27; Ex 19,3; Sl 114,1; Jr 2,4; 5,20; Ez 20,5; Amós (Am) 3,13; 9,8; Abadias (Ab) 17,18; Mq 2,7; 3,9; é o terceiro a mais utilizar יוֹג (65 vezes): Is 1,4; 2,2.4; 5,26; 9,2; 10,6.7; 11,10.12; 13,4; 14,6.9.12.18.26.32; 16,8; 18,2.7; 23,3; 25,3.7; 26,2.15; 29,7.8; 30,28; 33,3; 34,1.2; 36,18; 37,12; 40,15.17; 41,2; 42,1.6; 43,9; 45,1.20; 49,6.7.22; 52,10.15; 54,3; 55,5; 58,2; 60,3.5.11.12.16.22; 61,6.9.11; 62,2; 64,1; 65,1; 66,8.12.18-20; הָעֵבֶגְי (14 vezes): Is 2,2.14; 10,29.32;

¹² Esta informação é citada por Seybold, 1990, pp. 113-114. Sobre a divisão tríplex, à p. 114, lê-se: “Como alguns textos têm seções hínicas de durações variadas, é difícil determinar o tamanho geral do grupo. As linhas de fronteira entre a poesia pura, por um lado, e as composições litúrgicas, por outro, são flexíveis. Há pouco a ser dito sobre estrutura. Frequentemente os comentadores se contentam com uma divisão bastante fraca: A: Uma Introdução (Tema); B: Seção Principal (Exposição); C: Conclusão (Epílogo)”. (tradução nossa)

¹³ Para esta passagem o texto massorético traz uma vocalização diferente: מִיִּתָּא ao invés de מִיִּתָּא das demais passagens. J. P. Lange (2008, p. 55) observa como a LXX e a Vulgata reservam uma tradução distinta, o que pode apontar para uma raiz distinta, embora isto não interfira substancialmente na tradução.

¹⁴ Neste e nos próximos dois parágrafos, as estatísticas e citações são retiradas de Even-Shoshan (1997), pp. 170-171; 220; 253-254; 353-354; 396-398; 456; 466; 477; 568; 601; 661-663; 781-785; 985, 1049; 1199-1200.

30,17.25; 31,4; 40,4.12; 41,15; 42,15; 54,10; 55,12; 65,7; e בָּרַח (33 vezes): Is 1,20; 2,4; 3,25; 4,6; 13,15; 14,19; 19,5.6; 21,15; 22,2; 25,4.5; 27,1; 31,8; 34,5.6.10; 37,7.18.25.38; 41,2; 42,15; 44,27; 49,2.17; 50,2; 51,10.19; 60,12; 61,4; 65,12; 66,16; é o quarto com relação ao verbo טָפַשׁ (15 vezes): Is 1,17.23.26; 2,4; 3,2; 5,3; 11,3.4; 16,5; 33,22; 40,23; 43,26; 51,5; 59,4; 66,16.

Por outro lado, algumas palavras e expressões merecem atenção pela sua recorrência no livro: הָוִי־רֶבֶד aparece no v.3 e em mais sete passagens do livro: Is 1,10; 28,13.14; 38,4; 39,5.8; 66,5; além de outras palavras que aparecem no v.4: o verbo חָכַי, em mais 5 passagens: Is 1,18; 11,3.4; 29,21; 37,4; o verbo תָּחַס, em mais duas: 24,12; 30,14; ao todo 17 vezes, sendo as demais passagens: Levítico (Lv) 22,24; Nm 14,45; Dt 1,44; 9,21; 2Rs 18,4; 2º Livro de Crônicas (2Cr) 15,6; 34,7; Jó (Jó) 4,20; Sl 89,24; Jr 46,5; Jl 4,10; Mq 1,7; 4,3; Zc 11,6; o verbo דָּמַל, em mais sete: Is 1,17; 26,9.10; 29,13.24; 40,14; 48,17; e o vocábulo הַמְּחַלֵּם, mais 13 vezes: Is 3,2.25; 7,1; 13,4; 21,15; 22,2; 27,4; 28,6; 30,32; 36,5; 41,12; 42,13.25. Além disso, identificam-se ainda os seguintes campos semânticos na perícopre Is 2,1-5 (Lima, 2014, p. 114-115):

Lugares da natureza: רָה (3 vezes, 2 no v.2 e uma no v.3), הָעֵבֶג, (v.2);

Sapiencial/ético: רָדָד, תָּרָא, e הָרִי / הָרִוּת (todos no v.3);

Bélico: בָּרַח (2 vezes no v.4), הַמְּחַלֵּם, תִּינַח, e a raiz תָּחַס (também no v.4);

Agrícola: תָּא e הָרְמִנֵּם (todos no v.4);

Cultural: לָהּ (5 vezes: 3 no v.3 e 2 no v.5), הוּדִי (4 vezes, uma no v.2, duas no v.3 e uma no v.5), תִּיב (3 vezes, v.2.3.5), רָבָד (2 vezes, v.1.3), אֶשֶׁן (2 vezes, v.2.4), הִלַּע (v.3), רוּא (v.5);

Étnico: יוֹג (4 vezes, uma no v.3 e 3 no v.4), מְלָשׁוּרֵי (2 vezes, v.1.3), מַעַ (2 vezes, v.3.4), בְּקָעִי (2 vezes, v.3.5), הָדוּקִי (v.1), וּיָצַ (v.3);

Jurídico: דָּמַל e חָכַי, טָפַשׁ (todos no v.4).

O campo semântico cultural claramente predomina, estendendo-se por praticamente toda a perícopre. A raiz que predomina é לָהּ a qual dá o tema primordial da ida dos povos ao monte de YHWH. O de lugares da natureza, gravitando em torno de רָה, domina o v.2a-c, o qual continua nos v.2d-3g, com a resposta dos povos com palavras do âmbito sapiencial. Já o v.4a-d é dominado com o vocabulário jurídico, e que depois faz uma contraposição entre os campos agrícola e bélico, no v.4c-d – este último continuando no v.4e-f.

Portanto, o v.4e-f está intimamente ligado com v.4a-d, formando como que uma espécie de consequência lógica do tema abordado no mesmo.

Pelo predomínio da raiz לָהּ, pode-se dar a esta perícopre o título de “Ida dos Povos ao Monte de YHWH”. Após o anúncio profético introdutório no v.1, há a introdução de um elemento escatológico no v.2a. Em seguida, encontra-se o estabelecimento do Monte de YHWH, no v.2b-c. A confluência dos povos, como um rio ao monte, domina ao longo dos v.2d-3f, com a firme decisão (convite) dos povos em forma de discurso, dominando o v.3b-d, o qual é emoldurado por um anúncio introdutório, nos v.2d-3a, e uma conclusão, no v.3e-f. O bloco do v.4a-d, com seu vocabulário jurídico, mostra o governo de YHWH: instruindo, julgando e servindo de mediador (v.3g-4b), faz com que as nações se convertam e transformem em produtos agrícolas suas armas de guerra (v.4c-d). O efeito da paz é que não haverá mais guerras entre as nações (v.4e-f). Finalmente encontra-se uma conclusão a toda perícopre no v.5, mediante um convite, agora dirigido à “Casa de Jacó”.

Chega-se, então, à seguinte estrutura, que pode ser intitulada: “Ida Escatológica dos Povos ao Monte de YHWH” (Is 2,1-5) (Willis, 1997, pp. 295-296).

Introdução: anúncio profético (v.1)

Elemento escatológico – últimos dias (v.2a)

Estabelecimento do Monte de YHWH (v.2b-c)
Confluência dos povos a Sião (v.2d-3g)
Introdução: as nações vêm a Sião (v.2d-3a)
Resultado do seu incentivo mútuo de subirem ao Monte (v.3b-d)
Conclusão: Ensino da “Torá Sionítica” de YHWH (v.3e-g)
O governo universal de YHWH (v.3h-4b)
A instrução de YHWH sai de Sião (v.3h-i)
Julgamento e mediação dos povos por YHWH (v.4a-b)
Conversão das nações (v.4c-f)
Nações transformarão armas em ferramentas (v.4c-d)
Nações não farão mais guerra (v.4e-f)
Conclusão: Convite à “Casa de Jacó” (v.5)
Organizando de acordo com os níveis retóricos, encontra-se:
Um segmento unimembre no v.1, que forma a introdução ao conjunto;
Um segmento trimembre no v.2a-c, seguido de outro nos v.2c-3b;
Um segmento trimembre no v.3c-e, seguido de um bimembre no v.3f-g;
Uma sequência de segmentos bimembres: v.3h-i; 4a-b; 4c-d; 4e-f; 5a-b.

Assim, do ponto de vista da Análise Retórica Bíblica Semítica, após a introdução, no v.1, e a conclusão no v.5, a perícopé estrutura-se em duas partes bem delineadas: os campos semânticos sapiencial/ético e dos lugares da natureza concentram-se exclusivamente nos v.2-3, enquanto os campos semânticos da guerra, agrícola e jurídico concentram-se exclusivamente no v.4. Embora o vocábulo *הָרוּת* pertença ao campo sapiencial/ético, pela presença da partícula *כִּי*, o v.3h-i compõe a segunda parte – algo reforçado pela ocorrência única em toda a perícopé do vocábulo *וַיִּצַד*, do campo semântico étnico. Percebe-se ainda como há uma incidência dos segmentos trimembres unicamente na primeira parte.

Dentro da estrutura anteriormente delineada pela análise lexicográfica, o elemento escatológico no v.2a é um “versículo ponte” entre o anúncio profético, no v.1, e o estabelecimento do Monte de YHWH, no v.2b-c, para o qual aquele serve de introdução – com isso, percebe-se facilmente como o v.2a-c forma um segmento trimembre. Assim, cada parte (a saber, v.2a-3g e v.3h-4f) possui de maneira balanceada exatamente quatro segmentos (v.2a-c.2d-3b.3c-e.3f-g, para a primeira, e v.3h-i.4a-b.4c-d.4e-f, para a segunda).

Como cada parte só pode conter três segmentos (Gonzaga, 2018), pode-se perceber outro balanceamento: cada uma das partes encontra-se dividida em dois trechos, com dois segmentos cada. Os trechos de cada parte se correspondem num paralelismo $a - b - a' - b'$: nos primeiros trechos (v.2a-3b da primeira parte, e v.3h-4b da segunda parte), a casa de YHWH (v.2b) corresponde à Palavra de YHWH (v.3i), enquanto povos e nações aparecem em ambos (v.2d-3a.4a-b). Nos segundos trechos (v.3c-g da primeira parte e v.4c-f da segunda), há uma contraposição entre o ato de ensinar (v.3f) e o de não aprender (v.4f): na casa do Deus de Jacó, no monte de YHWH não pode haver guerra, quiçá aprendê-la.

A beleza encontra-se numa perícopé dominada quase exclusivamente por paralelismos sinônimos, e um quiástico, em 3h-i (onde Sião corresponde a Jerusalém, e Lei à Palavra de YHWH).

Tabela 2
Tabela da Análise Retórica de Is 2,1-5

1	A palavra que viu Isaías, filho de Amoz, sobre Judá e Jerusalém:		
2	E será no fim dos dias, estabelecido será [será] elevado	o monte da CASA de YHWH	no cume dos montes, sobre colinas.
3	Afluirão a ele virão e dirão:	todos os povos, muitas nações,	
-	-----		
	“Vinde, subamos [subamos]	ao monte de YHWH, à CASA do DEUS de JACÓ;	
	que ELE nos ensine e andemos Porque desde Sião e a PALAVRA de YHWH	seus CAMINHOS nas suas VEREDAS!” sairá a LEI, (sairá) desde Jerusalém;	
4	Julgará e mediará	entre os povos, para muitas nações;	

	FORJARÃO e (FORJARÃO)	suas ESPADAS suas LANÇAS	em ARADOS em FOICES.
	Não levantará e nem aprenderão	um povo contra o outro povo mais	a ESPADA a GUERRA.

Na primeira parte (v.2a-3g), no primeiro trecho (v.2a-3b), como consequência do estabelecimento/elevação do monte da Casa de YHWH (v.2a-c), a este afluirão/virão povos e nações (v.2d-3b). Como consequência, no segundo trecho (v.3c-g), estes povos e nações mutuamente se incentivam em subir a este monte (v.3c-e), para que YHWH ensine seus caminhos, e assim andem nas suas veredas (v.3f-g). Percebe-se como esta primeira parte é dominada por um movimento vertical.

A expressão מִיְמֵי הַיּוֹם הַהוּא, “fim dos dias”, no v.2, não trata de um fim absoluto, mas de um fim relativo. É verdade que o futuro indicado ainda não é visível, mas não deixa de ser imaginável. A expressão, portanto, indica o período que está além do final de certos dias. Isso também implica que a própria expressão מִיְמֵי הַיּוֹם הַהוּא não diz nada sobre a distância para o futuro: ela pode ser usada para um futuro próximo, bem como para um futuro distante (Van Wieringen, 2017).

Quando se diz que as pessoas de todas as nações “fluirão” pelas encostas do Monte Sião (v.2), a escolha das palavras do profeta está canalizando a imagem mental de um fluxo de água. O v.2 anuncia uma mudança orográfica (expressão do caráter simbólico do texto), que torna visível e fascinante o monte Sião para todos os povos. Fica a dúvida se se trata de povos pagãos como tais ou de judeus residentes entre eles. O motivo da fascinação aparentemente não é político, nem econômico – e sim religioso. Os povos querem caminhar à luz da palavra do “Deus de Jacó” (comparar com o título de Is 1,24)¹⁵

¹⁵ Maiores informações acerca desta temática podem ser conferidas em Bynum (2017, p. 310-311) e em Croatto (1989, p. 40).

A sua “entrada espontânea” (v.2b) em Jerusalém constituirá, aos olhos de Israel, um espetáculo completamente inesperado, em franco contraste com o drama da experiência histórica: a reunião dos povos não será movida por intenções de guerra, como tantas vezes no passado (Is 7,1,6; 8,7; 36,10), mas pelo desejo de conhecer a Deus e de ser instruído por Ele nos “seus caminhos” (Scandroglio, p. 365); (v.3b; ver também 1º Livro de Reis (1Rs) 8,36).

Na segunda parte (v.3h-4f), a “subida” das nações a Jerusalém corresponde à “descida” da Torá em direção ao mundo: aquela “instrução” proporcionada pela mediação da Palavra de YHWH, no primeiro trecho (v.3h-4b), permite às nações superarem seus motivos de conflito, confiada ao sábio juízo de Deus, conforme evidenciado no segundo trecho (v.4c-f) (Scandroglio, 2016).

Ainda que ausente na perícope, a raiz הרי I, “atirar” algo como uma lança, encontra-se implicitamente contraposta à raiz הרי III, “ensinar”, empregada no v.3f (conjugada verbalmente no hifil) e v.3h (pelo vocábulo הָרִית¹⁶). Os vocábulos do campo semântico jurídico (דָּמַל e חָכִי, טָפַשׁ, no v.4) complementam o do campo sapiencial (ao qual pertencem הָרִית/הָרִית, no v.3), mas fazem uma contraposição total ao campo semântico bélico, no v.4, marcando a tônica da segunda parte.

Embora הָרִית, em seu sentido mais puro, possa se referir às leis da aliança – para o “ouvido judeu”, esta palavra tem um significado muito mais profundo e rico – o peso da erudição parece concordar que aqui, em Isaías, como nos Salmos, o sentido primário de הָרִית é “instrução” ou “ensino”, em vez de regras ou regulamentos legais. Assim, não se trataria do Pentateuco ou de suas leis, que tem sua origem antiga no Sinai, mas de uma “nova lei” futura, emanada de Sião (que atuaria como “segundo Sinai”)¹⁷. O reiterado uso de אָצִי no livro de Isaías com respeito a תְּפָשָׁם e הָרִית – além de Is 2,3, pode-se observar isto em Is 42,1.3 e 51,4 – confirma que não se trata de anunciar תְּפָשָׁם e הָרִית como “normas de conduta própria”, mas acerca do estabelecimento de um novo estado de coisas, no qual a soberania de YHWH estará acima de qualquer dúvida (Dekker, 2017).

Entre os Profetas Menores, o motivo das “espadas em arados” aparece em Jl 4,9-13; Mq 4,1-5 e Zc 8,20-23. Quando lidos em seus respectivos contextos literários, os oráculos de “espadas em arados”, no Livro dos Doze, demonstram que, ao contrário de Isaías, as nações serão derrotadas depois de terem oprimido Jerusalém e Judá, e que as forças de YHWH serão lideradas por um monarca davídico. Enquanto que em Jl 4,9-13 o sentido do motivo é diametralmente oposto ao de Is 2,1-5, em Zc 8,20-23 – embora não inclua a linguagem de espadas transformadas em arados e afins – retrata membros das nações agarrando judeus por cantos de suas vestes para que pudessem segui-los até Sião e assim pedir para si o favor de YHWH (Sweeney, 2018).

O v.5 encerra a passagem com uma espécie de autoconvite litúrgico formulado na primeira pessoa do plural, indicando o que deve ser realizado após o anúncio do feliz futuro escatológico. A raiz דָּלָה, usada duas vezes, uma no imperativo e outra no jussivo, dá uma ordem àqueles a quem a profecia dos v.2-4 é dirigida, ou seja, aos israelitas. Segundo Macchi (2016), por um esplêndido jogo de palavras, depois que o Templo (em alguns lugares a palavra “templo” está minúscula, seria bom padronizar) foi referido como a “Casa do Deus de Jacó” (p. 173), no v.3, é o povo que agora é referido no v.5, como “Casa de Jacó” (p. 173), agora convidado a andar “à luz de YHWH” (p. 174) enquanto espera que as “nações” (p. 174) façam isso com ele (Is 60,3).

Assim, considerando a introdução (v.1) e a conclusão (v.5), juntamente com os trechos acima identificados, encontra-se a seguinte disposição em paralelismo:

¹⁶ Uma visão mais ampla da raiz הרי III, pode ser obtida na explanação de Clines (1998, p. 290-292).

¹⁷ A noção de הָרִית na dimensão de “uma nova lei”, não apenas como “instrução” ou “ensino”, é trabalhada por Bynum (2017, p. 311); Croatto (1989, p. 40); Dekker (2017, p. 118).

Tabela 3
Análise do Conjunto de Is 2,1-5

A	Introdução: anúncio profético (v. 1)
B	Estabelecimento do Monte de YHWH (v. 2a-c)
C	Confluência dos povos a Sião (v. 2d-3g)
B'	O governo universal de YHWH (v. 3h-4b)
C'	Conversão das Nações (v. 4c-f)
A'	Conclusão: Convite à Casa de Jacó (v. 5)

Confirmando dados da análise redacional, pode-se ainda encontrar uma estrutura de paralelismo dentro do conjunto de Is 2-4, pelo qual a perícope de 2,2-5 (Jerusalém, foco luminoso da palavra para os povos) corresponde dentro dessa estrutura a Is 4,2-5 (o resto de Jerusalém purificado para um novo êxodo), caracterizadas por olhar para um futuro brilhante para Sião, com base na presença de YHWH nela: tanto em Is 2,2-5 quanto em Is 4,2-5, a força e o poder divinos são colocados a serviço do cuidado da criação (a vegetação que brota) e daqueles que “querem se abrigar sob sua Torá” (Croatto, 1998, p. 38). Simian-Yofre (1996) mostra em detalhes esse paralelismo, onde a salvação futura é caracterizada pela expressão “acontecerá no fim dos dias” (Is 2,2), tirada de “naquele dia” (Is 4,2), e pelo conteúdo obviamente positivo (uma promessa de salvação) de ambos os textos.

Tabela 4
Análise do Conjunto de Is 2,1 – 4,6

A1	Salvação futura: a montanha do Templo (2,1-4)
B1	Exortação I (2,5-6a)
C1	Situação I (2,6b-9a)
B2	Exortação II (2,9b-10)
D1	Juízo futuro I (2,11-21)
B3	Exortação III (2,22)
C2	Situação II (3,1-8)
B4	Exortação IV (3,9-11)
C3	Situação III (3,12-15.16)
D2	Juízo futuro II (3,17-4,1)
A2	Salvação futura: o rebento (4,2-6)

Is 2-4 é um texto que mostra os problemas da sociedade que lhe deu origem. Mas Is 2-4 é, ao mesmo tempo, o testemunho da graça de Deus além das falhas humanas, olhando para um tempo em que, em vez de guerra, haverá tesouras de poda; e “em vez de opressão, haverá abundância” (Garcia-Bachmann, 2020, p. 426). Portanto, conclama-se Sião a se tornar o mediador do senhorio universal de YHWH. Com efeito, é evidente, aos olhos do profeta, que a cidade real não corresponde de modo algum ao ideal divino: a grandeza da futura Sião, segundo a apresentação de Is 2,1-5, contrasta fortemente com a sua estreiteza presente, que exige uma purificação radical (Is 4,2-6)¹⁸ (Scandroglio, 2016).

¹⁸ SCANDROGLIO, M., La salvezza dell'uomo e del creato nella profezia di Isaia, p. 364

Conclusão

Como visto durante (durante implica a noção de tempo, eu sugeriria: “ao longo do” ou expressão equivalente) o artigo, apesar das mais divergentes interpretações ao longo dos séculos de Is 2,1-5 – e ultimamente destacar-se como fenômeno moderno enquanto fonte de inspiração para o ativismo pacifista, visando o desarmamento global, a mensagem de Isaías continua soando verdadeira no mundo de hoje; Deus ainda convida todos para o Monte Santo, onde se pode aprender a paz e a justiça. Por isso, segundo Bynum, aqueles que estão procurando maneiras de compartilhar o feliz dom dessa visão escatológica podem encontrar pistas úteis nas imagens de água que o profeta espalha liberalmente sobre o texto de Is 2,1-5, pois “a imagem de um rio é usada para representar as bênçãos da fidelidade, obediência, virtude e saúde” (2017, p. 310).

Assim, no centro do mundo (político), curado de sua própria violência, Is 2,1-5 coloca a cidade dos homens, exaltada como a verdadeira morada da divindade. A santa Jerusalém, que aqui assume a fisionomia do umbigo mundi, graças ao templo que abriga, é percebida na visão como um ponto de junção entre a terra e o céu; como um lugar onde a ordem do céu desce sobre a terra e a inunda com seu Shalom. Sião, entendida como uma “montanha cósmica”, onde – segundo a mitologia oriental – a criação encontra seu início, é também o lugar de sua realização: a ordem primordial, especialmente na esfera das relações inter-humanas, está aqui restaurada para sempre.

Consequentemente, Is 2,2-5 anuncia uma nova ordem humana, da qual são destacados apenas aspectos judiciais-salvíficos, militares e econômicos. Ali está posto o acento da mensagem: (1) em primeiro lugar, YHWH será o juiz com poder sobre todos os povos; (2) em segundo lugar, os povos governados e “instruídos” por Ele não terão motivo para fazer guerra e procederão a um desarmamento total e imediato, sem prazos estratégicos; e (3) em terceiro lugar, darão um destino econômico aos instrumentos de guerra, transformando-os em instrumentos de cultivo para o camponês, para a edificação da justiça e da paz.

Referência bibliográficas

- ALONSO SCHÖKEL, Luís (1997). Dicionário Bíblico Hebraico-Português. São Paulo: Paulus.
- BEACH, Kathy (2019). “Isaiah 2:1-4”. En *Interpretation*, v. 73, p. 185-187.
- BLENKINSOPP, Joseph (2008) *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven; London: Yale University Press.
- BROWN, Francis; DRIVER, Samuel Rolles; BRIGGS, Charles Augustus (2000). *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems.
- BYNUM, Peter (2017). “Isaiah 2:1-4”. En *Interpretation*, v. 71, p. 310-312.
- CLINES, David John Alfred (1998). *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press. (v. 4)
- CROATTO, José Severino (1989). *Isaías: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Volume 1:1-39 (O Profeta da Justiça e da Fidelidade). Petrópolis: Vozes; São Paulo: Imprensa Metodista; São Leopoldo: Sinodal.
- DEKKER, Jaap (2017). “The Concept of Torah in the Book of Isaiah”. En SPRONK, Klaus; BARSTAD, Hans (Orgs.). *Torah and Tradition: Papers Read at the Sixteenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oudtestamentisch Werkgezelschap*, Edinburg 2015. Leiden/Boston: Brill, p. 118-134.
- EIDEVALL, Göran (2021). “Swords into Plowshares: A Prophecy and its Reception (Isaiah 2:2-5)”. En LINDQVIST, Pekka; VALVE, Lotta (Orgs.). *Herald of Good Tidings: Essays on the Bible, Prophecy, and the Hope of Israel in Honour of Antti Laato*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, p. 319-330.
- GARCIA-BACHMANN, Mercedes L. (2020). “Ejercicio de hermenéutica bíblica con perspectiva de género a partir de Isaías 2-4”. En *Teología y Vida*, v. 61, p. 423-442.
- GONZAGA, Waldecir (2018). “O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica”. *ReBiblica*, v. 1, n. 2, p. 155-170.
- GONZAGA, Waldecir; BELEM, Doaldo Ferreira (2023). Bendito e louvado seja YHWH, o Deus que ama e protege seus servos: Análise Retórica Bíblica Semítica do Salmo 34 e suas relações com 1Pedro. En *Cuestiones Teológicas*, v. 50, pp. 1-26.
- GONZAGA, Waldecir (2022). “Introdução”. En GONZAGA, W. et alii. *Salmos na Perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, pp. 7-18.
- GRAY, George Buchanan (1912). *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah, I-XXXIX*. New York: C. Scribner's Sons.
- JENSEN, Joseph; IRWIN, William H. (2007). “Isaías 1-39”: En BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Ed. Academia Cristã; Paulus, pp. 472-510.
- JOÜON, Paul; MURAOKA, Takamisu. (2006). *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.

- KAISER, Otto (1983). *Isaiah 1-12: A Commentary*. 2nd. ed. Completely Rewritten. Philadelphia, Pa.: Westminster.
- KITTEL, Rudolf (1966). *Biblia Hebraica*. 3. aufl. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- KOEHLER, Ludwig, et al. (1999). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden; New York: E.J. Brill. (eletronic edition)
- LANGE, Johann Peter et al. (2008). *A Commentary on the Holy Scriptures: Isaiah*. Bellingham, WA.
- LEIDEN PESHITTA (2008). Leiden: Peshitta Institute Leiden.
- LIMA, Maria de Lourdes Correa (2014). *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*. São Paulo: Paulinas.
- MACCHI, Jean-Daniel (2016). « Ésaie dans les XII: Ésaie 2,2-5 et son parallèle de Michée 4,1-5 ». En DI PEDE, Elena; SCAIOLA, Donatella (Orgs.). *The Book of the Twelve - One Book or Many?* Tübingen: Mohr Siebeck, p. 166-179.
- MEYNET, Roland (1992). *L'Analyse Retorica*. Brescia: Queriniana.
- MEYNET, Roland (1993). "A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408.
- MEYNET, Roland (1996). "I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi bíblica". *Gregorianum*, v.77, n.3, p. 403-436.
- MEYNET, Roland (2008). *Trattato di Retorica Biblica*. Bologna: EDB.
- MEYNET, Roland (2020). "La retorica bíblica". *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, p. 431-468.
- NAUDÉ, Jackie A.. תזת (2011). En VAN GEMEREN, Willem (Org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, v. 2. p. 56-61.
- NICCACCI, Alviero (2002). *Sintaxis del Hebreo Bíblico*. 2. ed. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- OSWALT, John (2011). *Comentários do Antigo Testamento: Isaías vol. 1*. São Paulo: Editora Cultura Cristã.
- RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (2006). *Septuaginta: SESB Edition*. Editio altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- RINGGREN, Helmer; SNIJDERS, L. A.; FABRY, Heinz-Josef (1998). תזת. En BOTTERWECK, Gerhard Johannes; RIGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Org.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, v. 9. p. 261-270.
- SCANDROGLIO, Massimiliano (2016). "La salvezza dell'uomo e del creato nella profezia di Isaia". En *La Scuola Cattolica*, v. 144, p. 361-388.
- SELLIN, Ernest; FOHRER, Georg (2007). *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda.
- SEYBOLD, Klaus. (1990). *Introducing the Psalms*. Edimburgo: T&T Clark.
- SIMIAN-YOFRE, Horacio (1996). *Testi isaiani dell'avvento*. Bologna: Edizione Dehoniane Bologna.
- SMITH, Gary V. (2007). *Isaiah 1-39*. Nashville: B & H Publishing Group.
- SOUSA, Rodrigo Franklin de (2020). *Genre Expectations and the Superscriptions of LXX Isaiah*. En *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, v. 132, p. 108-116.
- SWEENEY, Marvin A (2018). "Swords into Plowshares or Plowshares into Swords? Isaiah and the Twelve in Intertextual Perspective on Zion". En *Toronto Journal of Theology*, v. 34, p. 97-110.
- TOV, Emanuel. (2017). *Crítica Textual da Bíblia Hebraica*. Rio de Janeiro: Bvbooks Editora.
- WATTS, John D. W. (1985). *Isaiah*. Volume 1. Waco, Tx.: Word books.
- VAN WIERINGEN, Archibald L. H. M. (2017). *Reading Towards the Future in the Book of Isaiah. The Beyond the Days (Isa 2,2) and the Days of the Kings*. En *Gregorianum*, v. 98, n. 2, p. 223-236.
- WILLIS, John T. (1997). "Isaiah 2:2-5 and the Psalms of Zion". En BROYLES, Craig; EVANS, Craig (Orgs.). *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*, Vol. 1. New York: Brill, p. 295-316.
- YOUNG, Edward Joseph. (1965). *The Book of Isaiah, Chapters 1-18*. Vol. 1. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.



Human Fraternity as Responsibility The Exemplary Case of Safeguarding

La fraternidad humana como responsabilidad El caso ejemplar del safeguarding

Alessandra Campo
Pontificia Università Gregoriana
E-mail: a.campo@unigre.it
ORCID:

Abstract

Starting from Pope Francis' documents on the theme of fraternity, this contribution aims to show how the ethical call for the healing of the world can find in fraternity a founding element to the extent that it is recognisable at a global level, and therefore regardless any cultural and religious differences. To this end, an attempt will be made to think of human fraternity in the light of a paradigm that can be accepted beyond these same differences. Through reference to some contemporary philosophical reflections (with particular reference to Hannah Arendt's contribution), this paradigm will be identified in the essentially relational form of human existence. Starting from here, in particular by referring to the thought of Hans Jonas and Emmanuel Lévinas, the concept of fraternity will be thought of in the light of original human responsibility, and conceived as an original attitude in which the person cannot fail to recognise themselves in order to fully realise their identity. Finally, the efficacy of this paradigm will be shown in the exemplary case of the prevention of sexual and other forms of abuse (Safeguarding): only by thinking the abusive act in the light of the relational and contextual dimension in which it occurs, it is possible to understand the socio-cultural attitudes that, in a given context, favour it or at least do not inhibit it, in order to be able to intervene at a preventive level.

Keywords anthropology, fraternity, human beings, human existence, relations, Safeguarding.

Resumen

A la luz de los documentos del Papa Francisco sobre el tema de la fraternidad, esta contribución muestra cómo la llamada ética a la sanación del mundo puede encontrar en la fraternidad un elemento fundacional en la medida en que sea reconocido a nivel mundial y, por tanto, independientemente de la pertenencia a diferentes culturas y religiones. Con este propósito, se intentará pensar la fraternidad humana a la luz de un paradigma que pueda ser aceptado más allá de estas diferencias. Haciendo referencia a algunas reflexiones filosóficas contemporáneas (con especial mención a la contribución de Hannah Arendt), se identificará este paradigma en una forma esencialmente relacional de la existencia humana. A partir de ahí, con particular referencia al pensamiento de Hans Jonas y Emmanuel Lévinas, se analizará el concepto de fraternidad en referencia a la responsabilidad humana, concibiéndolo como una actitud originaria en la que uno no puede dejar de reconocerse para una plena autorrealización. Por último, se mostrará la eficacia de este paradigma en el caso ejemplar de la prevención de los abusos sexuales y de otro tipo (Safeguarding): sólo pensando el acto abusivo en la dimensión relacional y contextual en la que se produce, es posible comprender las actitudes socioculturales que, en cada contexto, lo favorecen o, al menos, no lo inhiben, para poder intervenir a nivel preventivo. En este sentido, la fraternidad puede leerse como una llamada a una responsabilidad mutua y compartida, que determina formas de relacionarse sanas y seguras, reduciendo el riesgo de dinámicas abusivas.

Palabras clave: antropología, existencia humana, fraternidad, relaciones, Safeguarding, seres humanos

Introduction

Faced with a wounded world calling for healing at different levels, the reference to the concept of fraternity is not to be taken for granted. Yet it appears extremely topical in the light of two documents recently brought to global attention by Pope Francis. I refer to Human Fraternity. For World Peace and Living Together (signed together with the Grand Imam of Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb in 2019), and the 2020 Encyclical, *Fratelli Tutti*. On Fraternity and Social Friendship. These texts have had great resonance, even beyond the Catholic sphere. The former document, in particular, because of its evident political, as well as religious-spiritual, content.

The Pope's effort starts from a theological and religious assumption, and one of faith: that which sees in the shared creaturely dimension of the human person the root of the fraternity that binds each one of us to our fellow human beings.

A complex theme, like that of human fraternity, inevitably requires the effort to continue considering it in terms of a courageous confrontation with reality, or rather, the human realities in which it is called to be declined. These are multiple and do not all contain the same value and/or religious assumptions.

How the paradigm of fraternity can be translated into concrete strategies that can be accepted by a globalised world in which such diverse cultural and religious realities coexist, requires us to think about it in the light of the actual challenges with which the world itself is confronted. It is an effort already present in the papal Encyclical, which has the undeniable merit of not invoking fraternity in the abstract, but in a close confrontation with the most cogent current threats.

By its very nature, the Encyclical starts from an idea of fraternity that is based on the assumption of faith. We are sisters and brothers because we are children of the one Creator God. A presupposition, moreover, shared by the Grand Imam in the 2019 Document.

In wishing to hold together, and thus understand the connection that binds the three concepts that have emerged so far (the world, its healing, the fraternity), from the point of view of critical analysis, it is necessary to clarify what is meant by these three terms, which are only apparently immediately transparent. The present essay does not set out to contrast, nor does it claim to be exhaustive, but rather represents an effort to make a possible contribution to common reflection on such pressing issues.

The World. What do we mean when we say that "our world is wounded"? That "our world needs to be healed", that it needs "care"? What is this world for which we are caring?

This is not the place to examine the history of a term that has always been a problem for philosophical attempts to define it¹. It may be useful to think of the "world" from the perspective assumed here, namely as a space shared by human beings, which human beings, by sharing, contribute to elaborating and modifying. Not only that, the world can be defined as a space - not only physical - that is shared and is in need of healing. Even more: that we can heal. Or at least that we feel called, or are called to, heal. We will address the problem of the foundation of this "call" to heal the world later. For now, it seems important to clarify why we can heal this something we call "world". We can do so because this world concerns us, it has to do with us as human beings. We cannot think of a world except in relation to that being who, in relation to it and in it, is a given. The world is not just a place, an object, a series of data. It is the space that human beings inhabit, dwell, and in which they act. It is therefore something in relation to which the human being is, as such. There is no human

¹ A reference must be made to the famous Heidegger concept of "Being-in-the-World" (Heidegger, 2006) and, even more so, to the notion of "dwelling" the world that characterizes much of the more mature Heidegger (Heidegger 2000). But the philosophical background of the arguments of this contribution consists above all in the understanding that philosophical Anthropology has given of the notion of the world in relation to the understanding of humanity, even in its various declinations. An interesting reconstruction of this is offered by Tedesco, 2008.

being without a world. The world in turn is not simply a planet, a mere astral object, but a space that can be formed, de-formed, and to which meanings can be attributed, because it is inhabited by human beings who act in it and who, by acting in it, shape its ever-changing meaningful horizons. It is not simply a container in which we are, but a network of actions and relations in a constant process of articulation.

In other words, paraphrasing the anthropological-philosophical reflection to which we will return later, the world is not simply, or not only, an environment (*Umwelt*) in which we exist and to which we biologically react in order to survive. To put it simply: if for the non-human animal, the instinctively coded reception and processing of environmental stimuli is a sufficient condition for guaranteeing its existence in the environment from which it receives these stimuli, for human beings a habitable environment is, and must rather be, a *Welt*, a world, which they contribute to construct and which they must actively process. They must in the sense that they cannot avoid to do so in order to inhabit it and ultimately to live in it².

The healing of the world could be thought of as a form of action peculiar to human beings, all the more necessary as it is essential to the existence of human beings as such. In other words, in order for human beings to be able to continue to inhabit the world in authentically human conditions, we cannot but care for and heal the world, where the latter appears to be compromised and, above all, where the world appears to be in need of healing because of the consequences of human acts.

In this sense, considering human fraternity as a necessary means for healing, requires identifying ways of fraternity that make everyone feel involved and that can be shared beyond socio-culturally and religious differences.

The fraternity that Pope Francis and the Imam invoke could be defined as a “fraternity of origin” (Viola, 2003, p. 146): as already mentioned, it arises from the idea of a common origin of human beings as children of the one Creator. The same document on Human Fraternity, however, proposes itself as “an invitation to reconciliation and fraternity among all believers, indeed among believers and non-believers, and among all people of good will”: a universalist aspiration that calls into play another type of fraternity, one “of result” (Viola, 2003, not guaranteed by a common faith, but which needs a foundation that can be shared by “all people of good will”. Whether we think of fraternity as founded in faith, or as a task to be achieved, in both cases we are dealing with a bond that goes beyond biological and blood ties, and which must find its root and justification elsewhere. As will be seen, this point opens up an exquisitely anthropological question to which we will attempt to respond with a specific proposal.

It remains a term: fraternity is invoked so that the world can be “healed”. So, healing. But from what evil? From social evils? Political? From wars? Famines? Health and disease? Or, extending the need for healing beyond human beings, considering animals, plants, nature, or the climate: is the world to be healed from ecological evil? It is clear that our present is confronted with all these challenges and many others. But for fraternity to show its universal desirability as a healing strategy, it is not possible to think of a solution that risks becoming generalist.

Here we will try to articulate a comparison with a specific challenge: that of sexual and other forms of abuse of minors and so-called “vulnerable” persons, reading the category of fraternity in the light of that of Safeguarding, as a specific preventive attitude. Let us assume for now this expression to be inevitably vague and susceptible to clarification. That is to say, the concrete case of abuse prevention will allow us to think of healing the world not so much, or not only, as a form of reparation for damage, but above all, as an attitude that allows human beings to build and dwell in a world, if not free from violence and abusive dynamics, at least less exposed to the risk of their occurrence.

² On the distinction between *Welt* and *Umwelt* it is worth referring to Uexküll 2013, and especially the philosophical anthropological twist given by Gehlen, 2009.

The present contribution, therefore, proposes to sound out the call to fraternity as a means to heal the world, trying to offer an anthropological-philosophical perspective that, far from being in conflict with the documents cited, attempts to offer further tools for critique and analysis, and, finally, for action.

To this end, the discussion stages of the work will be as follows:

- 1) A critical analysis of the notion of fraternity;
- 2) An anthropological-philosophical digression preparatory to a rethinking of the concept of fraternity;
- 3) The proposal of an anthropological-philosophical paradigm that can correspond to said concept;
- 4) The comparison with a possible declination of this paradigm as a means for understanding a specific phenomenon, that of sexual abuse and other forms of abuse of minors and so-called “vulnerable persons”, trying to identify in Safeguarding, as a specific form of prevention, a possible declination of the very concept of fraternity.

1.

The most famous socio-political moment in the history of the concept of fraternity is the one that appears in the French revolutionary triad *Liberté, Égalité, Fraternité*. However, it is interesting that in the political and legal history of these three concepts, the first two have been much more successful than the third. In “the famous triad, liberty and equality have attained full dignity as ethical-political concepts, while fraternity, having resisted every attempt at secularisation, was soon cast aside” (Viola, 2003, p. 160).

Basing itself on the idea of an extra-biological bond among human beings - that is, beyond the bond of blood - it has been difficult to justify the idea that “all people are sisters and brothers” in contexts that did not recognise an original foundation common to human beings, which, no longer limited to the family bond, found in a common creative act at the origin of human existence - and of existence as a whole - the only sharable foundation. Sharable, however, only within communities that admit this original divine paternity.

In other words, without a transcendent foundation, fraternity and its ethical and political implications, does not seem to hold up and cannot be a candidate as a concept of sharing for common actions to protect and care for the world. Only the foundation on the bond of blood seems to remain, which too easily lends itself to interpretations that can be instrumentalised in a racial sense, as history has sadly shown.

If fraternity is lost, the ethical and political bond that demands respect for the other two concepts - freedom and equality - appears to be lost too. Or rather, without the support of fraternity, freedom and equality risk taking on distorted forms that actually deny them – as has occurred. From a strictly theoretical point of view, the fragility of these notions has been identified in having conceived them within the modern subjective paradigm (Foucault, 1977), to which much of the criticism of contemporary thought is addressed.

If these concepts seem to be based on the idea of a hypostatized, unbreakable and dominant subject, conceived in the light of the optimal and winning performance (Butler, 1997; Gilson 2014), which is capable of elaborating a world from itself. This way, both freedom and equality become distorted projections of a performance of power in which it is the subject who holds this power that univocally establishes the limits and modalities of freedom and the criteria of equality, which instead of becoming respect for differences, result in their flattening to a univocal criterion of equality that does not accept differences (the forms of colonialist domination are an obvious historical-political

example), or in which diversity is regarded as a minus with respect to the standard set by the subject itself (and here one can trace one of the paternalistic elements of 20th Century totalitarianisms). On closer inspection, what is at issue here is the philosophical perspective underpinning the very concept of fraternity, which is inseparable from the anthropological one. Thinking of fraternity outside of the modern subjective paradigm, means ipso facto rethinking it in the light of a concept of the human being that is drawn outside of subjective limitations themselves. This is not a new theme for anthropological-philosophical reflection. Indeed, in a sense it is precisely on this ridge that it arises in the history of contemporary thought.

This is not the place to retrace the philosophical parabola of this path. What is of interest here is to draw from it the most significant insights for the purpose of the present discussion. The following paragraph is, in fact, dedicated to this point.

2.

Although philosophical Anthropology and a large part of 20th Century reflection on the nature of the human being have not come to unequivocal conclusions on such a complex issue, the various contributions that still benefit contemporary thought have attempted to shift our gaze from a static and hypostatised view of human nature to an understanding of it that takes into account the dimension that Aristotle defined as “social”.

Considering the human person as a being that is primarily relational, means placing oneself in the perspective outlined above, when the meaning of “world” taken into consideration by the present contribution was introduced. Within a biological understanding that considers the animal-environment relationship on the model of the “stimulus-response” relationship, human beings represent something peculiar and unprecedented. As we have seen, they are not only bound to an Umwelt, but to a Welt, which not only represents an objective, biologically determined space, in relation to which the human animal in turn determines itself. The specific difference between human beings and animals would be the fact that the former are not constituted in relation to an environment by which they are determined and conditioned for their own survival. They are essentially bound to a “world” (see above) that they in turn help to construct and to which they give meaning. The prius here is no longer the Cartesian subject, the only certainty in the face of an objectivity that is always under the mortgage of gnoseological doubt, nor is it the Kantian subject, especially of the First Critique, which understands the world according to its own intellectual categories. Shifting the understanding of the living being, and of the human being in particular, from an understanding of their relationship with the environment (and with the other, we would add here) means giving primacy to this relationship, to the very fact of being in relationship (Plessner, 1928, 1961). It is interesting that from here, not only anthropological perspectives strongly linked to a biologist approach have been developed, but also investigations that have offered an understanding of the spiritual, and not only biologically determined, dimension of the human being (Jonas, 2001).

However, a further step in this direction is needed, so that this original relational human dimension can support a proposal of fraternity capable of acting in the direction of care and healing of the world.

It is no coincidence that this further step requires a shift in the political sense (in the original and “lofty” sense of the term, which refers back to the communitarian concept of the polis) of the anthropological reflection, an exemplary declination of which is represented by the thought of Hannah Arendt.

According to Arendt, any claim to define human nature in an essentialist sense is impossible, not because such a nature (in a properly ontological sense) does not exist, but because as such it would only be knowable by a god and not by human beings. We can observe and define the human “condition”. Interestingly, following Arendt, the claim to define human nature in an absolute

sense would, “the first prerequisite would be [being] able to speak about a ‘who’ as though it were a ‘what’” (Arendt, 1958, p. 10). In other words, by elaborating the claim to define human nature ends up hypostatizing the “defining” subject, thinking of humans as holders of power such that they can objectify humanity in order to make it, precisely, the object of knowledge. Not only, but in the very act of defining the human being, this subject would impose itself as the criterion and measure of this very definition. Arendt, on the other hand, proposes a perspective in which a correct and effective (and this effectiveness, in particular, interests us here) understanding of what the human dimension means, understanding its condition, the manner of its being in, and in relation to, the world. This condition is of a being that appears in the world under the sign of plurality: “Not Man but men inhabit this planet. Plurality is the law of the earth” (Arendt, 1981, p. 19). While a subject thought of in absolute terms, capable of understanding human nature in a universal sense, would in this way rise to the pretence of determining the criteria on the basis of which only the human subject can think of itself as authentic and therefore recognised and legitimised, thinking of humanity as essentially plural and, with Arendt, acting in the world, allows that original relationality mentioned above to be reinforced in a fundamental ethical-political key.

In other words, human beings already constitute themselves always in relation to the world, they can indeed only be understood insofar as they are not only bound to an environment that biologically determines them, but precisely insofar as they are already always acting in a world, an essentially relational space in which humanity exists as plural. The Heideggerian “Being-in-the-world”, in the Arendtian view still imprisoned by subjective fetters, can be rethought in terms of acting in the world, insofar as being always in relation with others, as existing in a plurality. To be-in-the-world, in short, means for human beings essentially to act. Even renouncing to act is still a mode of being in this inalienable plurality.

We must leave here the Arendtian contribution, which then continues in complex and elaborate ways in the declared sense of a political philosophy.

Let’s bring with us, however, the fundamental idea that human beings are those beings who, by existing, inhabit a world in relation to which they give themselves, defining its meanings, and thus inhabiting it in an active manner, that is made possible by its being always plural. The mode through which human beings exist in this active relationship constructs, modifies and profiles the world in which they develop.

Going back to our starting point, that is, the challenge of thinking of a concept of fraternity that can be accepted in a plural sense and is capable of effectively healing the world, what has been argued so far could be reframed as follows: fraternity can be thought of as a universal trait of humanity and acceptable as by considering a shared dimension between human beings that goes beyond the theoretical imposition of an abstract universal subject, and that is based on the essential and relational plurality of human beings, who exist insofar as they inhabit the world in an active way in relation to each other. Not a Person, but People, inhabit this planet: they act in and on the world, by virtue of the very fact that they share it in the sign of plurality.

In other words, fraternity can be rethought as the original relationality of human beings, who, by acting, determine the world in which they live and thus also the human plurality in it. This requires neither blood ties nor a common faith, but is compatible with the incredible socio-cultural variety in which human pluralities exist.

But is this enough to make this fraternity a bond for the care and healing of the world?

It is clear that this bond, or at least the call to plural action that has positive effects on and in the world, requires a further step.

This paradigm can indeed raise the call to care for the world when fraternity so understood

is no longer thought of or felt as one possibility among many, but as an act of full human realisation, the denial of which would mean denying humanity as such.

3.

Two 20th Century authors who, albeit from very different perspectives, thought of this relational dimension of human beings not only as an extrinsic duty but as the full realisation of what it means to be human, are Emmanuel Lévinas and Hans Jonas. These two authors can be of help in the continuation of this work because, despite their undeniable differences, they have made an important contribution to this reflection by taking on a category that appears decisive here – that of responsibility.

It is not possible here to go over the complexity of the philosophical thought of these two authors, so we will limit ourselves to some essential conclusions.

In Jonas, there is a remarkable philosophical effort to rethink the Heideggerian Being-in-the-World outside the Thrownness of which Heidegger remains a prisoner, by proposing an ethical interpretation of the way in which life, and human life in particular, is given, which alone can justify and ground - so says Jonas - the moral duty we have towards it. Regardless of the complex passages that lead Jonas from his philosophical Biology to Ethics (Piccolella, 2006 and Pulcini, 2009), it is particularly significant that for Jonas, in the face of the human capacity to destroy life on earth through the unbridled technical and technological progress of the last two centuries, it is precisely the relational nature of humanity (which, especially the mature Jonas calls “Mittelbarkeit”, “mediacy”) that grounds (here is the key term) its responsibility for life itself. And to human life in particular. We could even say more and state that the very fact that human beings are such by virtue of their original relationship to the world and to others grounds their duty to assume responsibility.

But a responsibility that is not to be understood in a strictly juridical sense. It is not so much, or not only, a question of assuming responsibility a posteriori for damage caused. Responsibility “concerns not the ex post facto account for what has been done, but the forward determination of what is to be done” (Jonas, 1984, p. 117). By combining this approach, which permeates and determines the entire ethical foundation proposed by the volume *The Imperative of Responsibility*, with a later reflection by the same author, it is possible to clarify if not the cause, then at least the essential stimulus and determination that inform this peculiarly human possibility - and duty - of understanding oneself as responsible: “Dennoch ist sie [die Verantwortung], außer für etwas, die Verantwortung vor etwas” (“Nevertheless, it [responsibility] is, except for something, the responsibility before something”, Jonas, 1992, p. 113).

The responsibility for something concerns the possible consequences of one’s actions. Understood in this way, the Jonasian interpretation would not differ from a Weberian one. Responsibility for something, on the other hand, is constituted not so much in view of some purpose, or to someone’s advantage, but always arises before an interpellating instance, in virtue of someone/something that calls it forth, or demands it.

A careful and articulate reading of Jonas’ thought would make it possible to identify, within his philosophy, the elements for recognising where this call comes from that originally determines me as responsible. There is a truly innovative element in the ethical reflection on responsibility for which we are indebted to the German-Jewish thinker. What makes me responsible is not so much a transcendent moral imperative: responsibility determines me as a human being in the face of the fragility and vulnerability of life, and of human existence on earth. The human power to destroy life (to injure, reduce and even annihilate it, at an individual level but, by now, also at a global level) brings out the fragility with which we always relate, the original vulnerability of the world and of the plurality in which we are (making use the terminology used in this contribution). It is in the face of this

unassailable vulnerability that the human being is and is as responsible³.

One last step is missing, namely, the one that allows us to identify in this original responsible constitution of the human being the root of a universal fraternity (plural, in the meaning assumed here). An idea of fraternity that can represent a universal and shared call to responsibility.

“It is my responsibility before a face looking at me as absolutely foreign (and the epiphany of the face coincides with these two moments) that constitutes the original fact of fraternity” (Lévinas, 1991, p. 214): according to Lévinas the basis of subjectivity is the relation to the Other. This original experience is immediately an ethical one: the self experiences the Other not as an object that can be possessed, but as someone I am immediately responsible for. This is what originates fraternity. The faces of the Other - or rather, their being other than me – is the original fact of responsibility, and it is because human beings are such always and precisely insofar as in relation to another, that they can understand themselves as the other’s kin.

Putting together the theoretical passages that have brought us this far: the transcendent and ethically binding tie of fraternity is paradoxically but virtuously immanent to the human condition, which is originally relational and plural.

It is here that the notion of fraternity can rise to a universal category, without compromising the religious, socio-cultural, and historical specificity of each individual and each community. It is here that fraternity ceases to be a heteronomous mandate, and therefore in principle, a refutable value, but becomes something substantially undeniable. It is in fraternity that human beings recognise both themselves and the other, as human. Conversely, denying this would mean denying our own humanity, disowning it in the other who is the one who determines it.

To what extent this long digression is not just a philosophical artifice but the proposition of an attitude that is essential for the practical effects it can have in the healing of the world, as anticipated, will now be seen in the specific case of the prevention of abuse against children and all vulnerable people, namely, Safeguarding.

4.

Among the wounds that afflict the world and that we are called upon to heal, we examine here the wound of child abuse as well as sexual and other forms of abuse within relationships, in general. This topic is one to which the writer has been dedicated for several years, from the essential perspective of abuse prevention as conceived through the well-established term, Safeguarding.

The English term, now customarily used by professionals and organisations who, in different cultural contexts, work for the protection of victims of abuse and for the prevention of abusive phenomena, does not find translations in other languages that fully render the idea it contains. It is interesting that (at least to my knowledge) there is no universally recognised and agreed-upon definition of Safeguarding. We therefore take the liberty of proposing one here, which does not claim to be exhaustive, but which is functional to the discourse we are pursuing. Safeguarding indicates the action and attitude of surveillance and vigilance (“guarding”) over a space and the people who inhabit it and in which they relate, so that this space, these people and these relationships, are safe.

By Safeguarding, we mean here the set of attitudes and measures aimed at taking care of a given context (institutions, organisations, social and relational contexts..) in such a way that the people who relate within it can do so in conditions of safety, and that in the relationships established in that context, even in conditions of power asymmetries, the dignity, identity, psychological and physical health of those who enter into those relationships are always protected.

This way of understanding abuse prevention has as its primary objective not the abusive

³ A very interesting contribution to this topic is offered by Pulcini, 2009. See also Gilson, 2014.

act or dynamic in itself, but the environmental and relational conditions that make it possible. This approach implies looking at Safeguarding, not by focusing exclusively on the dual aggressor-victim paradigm. Finkelhor's research and fundamental studies on child sexual abuse, which especially in the 1980s focused on the risk factors of the victims and the characteristics of the abusers (Finkelhor, 1980, 1984), already demonstrated how abuse cannot be understood without taking into consideration the environmental conditions that make it possible. The motivation of the abuser and the fragility of the victim alone neither explain, nor are sufficient, to make the abuse possible, which due to its specific relational and dynamic characteristics, can take place if the conditions of the environment, the organisation, the system in which it takes place, make it possible. "Sexual offending emerges from a network of relationships between individuals and their local habitats and niches, and is not simply the consequence of individual psychopathology" (Ward and Beech, 2006, 53)⁴.

This observation can also be applied to other forms of abuse, like spiritual abuse, as significantly indicated by texts such as Butenkemper, 2023.

From the philosophical point of view proposed in the previous paragraphs, to consider abuse outside the relational network within which it occurs would mean reducing the understanding of the abuser's and victim's actions to that subjective paradigm which, as we have seen, fails to account for a mode of existence that would allow an attitude of fraternity to be justified in the sense mentioned above. In other words, it would mean thinking of the abusive act as something that can only be accounted for through a psychological diagnosis of the abuser or with respect (and this point is particularly critical) to a fragility and vulnerability intrinsic to the victim.

This way of looking at abuse reflects the broader perspective that interprets the power relationship in terms of an action completely in the hands of the abuser, endowed with power as such, with respect to which the victim is defined by virtue of an intrinsically deficient character, because they are fragile, vulnerable.

This perspective entails at least two critical consequences: firstly, it reduces responsibility for the abusive act to the alleged psychopathology of the abuser, completely de-emphasising the context that allowed them to translate it into action. We are not proposing that abuse is never an act resulting from pathology, nor that the responsibility for the crime cannot be attributed to the abuser. The need to recognise the responsibility (and guilt) of the abuser for the abuse remains incontrovertible and by no means reducible. However, from an abuse prevention point of view, reducing the understanding of, and intervention in, the abuse to the profile of the abuser alone does not allow any kind of intervention other than a posteriori – namely, that of imprisonment, sentencing (and possibly treatment) of the abuser once the abuse has occurred. In other words, this approach drastically reduces the possibility of intervention in order to reduce the possibility of the abuse actually taking place. This attitude does not allow considering what conditions favourable to abuse (and violence in general) the institution, organisation, or general context, has neglected or even enabled. On the contrary, it encourages the covering-up attitude that all too often characterises the attitude that institutions have taken and unfortunately still take towards the abuse that has occurred in them, in order to protect their own image⁵. The second consequence is equally if not more serious: the victim is considered in terms of the fragility - vulnerability - that exposed them to the abuse.

⁴ ⁴ We must bear in mind that, as the WHO has pointed out, sexual abuse – but studies on other forms of abuse allow to extend this consideration to them – always occurs "within the context of a relationship of responsibility, trust or power" (apps. who.int/violence-info/child-maltreatment/). Now, every socio-cultural context is conditioned by values, beliefs and mentalities that determine the way in which responsibility, trust and power are perceived – and put into practice – and thus determine the relationship conditions in which abuse can occur. The implications of this will be shown later.

⁵ ⁵ The phenomenon of the Catholic Church's covering-up is, moreover, the great "scandal in the scandal" in the painful experience of this institution: not only the fact in itself of the abusers that has taken place there, but that the ecclesiastical authorities have obscured the events and even protected the abusers. It is a dynamic that not only characterizes the action of the Church – as the #MeToo movement has demonstrated – but that questions the Church in a significant way and has shaken its credibility. On the issue of abuse in the Church, it is worth mentioning, among the many contributions, Zollner, 2022.

Vulnerability becomes an almost ontological characteristic of the victim, who is no longer thought of - and educated to think of themselves - as a person capable of being proactive within the relationship, but as belonging to a category that, by virtue of this intrinsic deficiency, lack and fragility, can at most be protected, in the sense of being confined within a space that is pretended to be safe. The victim of abuse is thought of in this way as essentially deficient, i.e. characterised by a minus and lacking the resources to be able to assert themselves positively. In terms of treatment, this reduces the healing space of the victim, whose possibility of empowerment is limited, keeping them in a condition of dependency which is the same as that underlying the abuse itself.

Examples of this kind are there for all to see, often without being recognised. This is what happens when one thinks of solving the problem of violence against women by limiting their possibility of going out or deciding on their clothing, in fact reiterating forms of submission and control, instead of promoting their emancipation. When one limits the education of children and young people on topics considered uncomfortable (such as sexuality), thus depriving them of the awareness needed to recognise dangerous behaviour. Or when disabled people or migrants are managed through institutionalised and paternalistic control systems that, instead of promoting a secure capacity for self-determination, restrict their freedom under the aegis of a vaunted "protection".

From this point of view, if the abuse takes place, the risk is to place the responsibility on the victim, who supposedly overstepped those limits imposed on them by virtue of their intrinsic vulnerability. This is what happens in the phenomenon of victim blaming: the tendency to make victims responsible for the abuse they have suffered, and which actually translates into the guilt felt by the victims themselves: "I did not know how to rebel", "I was in the wrong place at the wrong time", "I attracted the abuser's attention", "I asked for it".

"When vulnerability is conceived negatively as oppositional and fixed, those who are vulnerable must appeal to, or comply with, those who occupy the role of invulnerable saviour, those who are not weak but strong, not passive but active, not pathetic but admirable" (Gilson, 2016).

In other words, thinking of abuse only as a possible act performed by a subject on an object by virtue of the latter's fragility, risks degenerating into a perspective in which the victim is perceived, if not as the cause, at least as a condition of possibility of the abusive act. Which is one of the mechanisms underlying the cognitive distortions by which abusers themselves tend to justify, if not legitimise, the abuse committed (Joulain, 2018).

On the other hand, as we have seen, by entirely shifting the perspective to the abuser, in preventive terms this would risk reducing possible intervention to action on the abuser's limitation of power, in fact reiterating the same paradigm underlying the abuse itself. Undoubtedly, direct intervention on the abuser, through psychological screening, due legal process and appropriate sentencing, is essential. However, limiting the fight against abuse and the overcoming of violence in relationships in these terms, fails to understand the fundamental elements of the abuser dynamic, which has strictly to do with the mode of existence of human plurality mentioned above: the abusive power dynamic takes place, as it is, within a relationship of responsibility, trust and power - ultimately, within the inescapable relational network in which we all find ourselves as human beings. Understanding the motivations and the process means not only diagnosing and prosecuting the criminal act, nor even less simply making up for an alleged fragility of the victim, but understanding the relationship itself within the cultural, socio-anthropological and relational conditions that made it possible.

Conclusion

Reconstructing the discussion process that has brought us this far: individuals define themselves as such from an original relationship, by virtue of which they always exist in a plurality. Before the face of the other, the self recognises itself in response to the recognition of the other, and

by the other. This recognition immediately recalls the responsibility that determines me in relation to the other, insofar as we define ourselves in our mutual response to each other.

This original and founding commonality is how something like a fraternity, a mutual belonging, can be recognised and shared. Responsibility is not an externally imposed duty, but the recognition of my - and our - humanity.

Preventing abuse means, first of all, assuming this original condition on a cultural, social and institutional level. In practical terms this implies:

1) From a cultural point of view: promoting a critical understanding of those cultural categories that may facilitate abusive relational forms, and courageously undertaking a path of reflection in this regard. Questions such as: How is obedience conceived in this particular cultural context? How much space is given to self-determination and autonomous ethical choices in cases of power asymmetries (family relations, parent-child, superior-subordinate)? Are there cultural taboos, for example, regarding issues like affectivity, sexuality, or power, that inhibit the promotion of open dialogue and awareness of personal dignity in any relational context, regardless of gender, age, cultural and religious affiliation?

2) From a social point of view: the answers to the above questions, which are deeply rooted in different cultural traditions, have obvious and immediate social repercussions and inform the relationship between genders, generations, different social strata and categories in any given cultural context. Issues like children's rights, women's rights, the relationship between the more and lesser privileged classes, the rights of disable persons... are inextricably linked to the cultural categories of a given social environment, and profoundly condition the power dynamics by which relationships between people are structured. Do children receive adequate training to be able to recognise harmful behaviour towards them? Do women have space for self-determination within society? Is there a shared common sense that can promote attitudes of fairness and recognition towards persons with disabilities?

3) From the institutional point of view: the political, community and even religious institutions and organisations in which every society is organised, in turn assimilate the cultural, discursive and social substratum in which they are grafted and structure themselves accordingly. So, how much awareness exists in institutions - starting with the family - of how the relational model they reiterate may or may not enable abusive and violent dynamics? At the organisational and political level, are hierarchies and the power and authority relationships, which are functional to the organisations themselves, aware or even willing to become aware of their role in promoting safe and healthy environments? Is this awareness translated into policies, codes of conduct and guidelines consistent with what we have termed "Safeguarding"?

As we can see, numerous questions emerge here, all legitimised by the common and hopefully trans-cultural recognition of a plurality that is foundational and essentially responsible for our humanity. A common trait - a way of thinking of a fraternity that does not erase socio-cultural differences or spiritual and religious sensitivities, but which challenges them all, at the different levels of the complexity of human reality, and which represents an appeal for every context to be able to rethink and reorganise itself in order to promote socio-relational and, ultimately, anthropological, healthy and safe ways of being.

Referencias

- Arendt, H. (1981), *The life of the mind*, Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. (1998), *The Human Condition*, The University of Chicago Press.
- Butenkemper, S. (2023), *Toxische Gemeinschaften. Geistlichen und emotionalen Missbrauch erkennen, verhindern und heilen*, Verlag Herder.
- Butler, J. (1997), *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press
- Finkelhor, D. (1984), *Child Sexual Abuse: New Theory and Research*, Free Press.
- Finkelhor, D. (1980), Risk Factors in the Sexual Victimization of Children, *Child Abuse and Neglect*, 4, 265-273.
- Gehlen, A. (2009), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* Klostermann.
- Gilson, E. C. (2014), *The Ethics of Vulnerability*, Routledge.
- Gilson, E. C. (2016), Vulnerability and Victimization: Rethinking Key Concepts in Feminist Discourses on Sexual Violence, *Journal of Women in Culture and Society*
- Heidegger, M. (2000), *Bauen Wohnen Denken in Vorträge und Aufsätze*, in Gesamtausgabe, 7, Vittorio Klostermann, 145-164.
- Heidegger, M. (2006), *Sein und Zeit*, De Gruyter.
- Jonas H. (1992), *Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen*, Insel Verlag.
- Jonas, H. (1984), *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, University Chicago Press.
- Jonas, H. (2001) *The Phenomenon of life. Towards a Philosophical Biology*, Northwestern University Press (Original work published 1966).
- Joulain, S (2018), *Combattre l'abus sexuel des enfants: Qui abuse? Pourquoi? Comment soigner?*, Desclée De Brouwer.
- Lévinas, E. (1991), *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, (A. Lingis. Trad. 3th Ed), Kluwer Academic Publishers. (Original work published 1961).
- Piccolella, P. (2006), *Il limite di Prometeo. Pensare Uomo, Natura e Dio con Hans Jonas*, Lithos.
- Plessner, H. (1928), *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, De Gruyter.
- Plessner, H. (1976), *Die Frage nach der Conditio humana: Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Suhrkamp Verlag (Original work 1961).
- Pope Francis (2020), *Fratelli Tutti. On Fraternity and Social Friendship*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Pope Francis, Al-Tayyeb, A. (2019), *Human Fraternity. For World Peace and Living Together*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html
- Pulcini, E. (2009), *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri.
- Tedesco, S. (2008) *Forme Viventi. Antropologia ed estetica dell'espressione*, Mimesis.
- Uexküll, von J.J. (2013), *Theoretische Biologie*, Springer.
- Viola F. (2003) La fraternità nel bene comune. *Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 49, 141-161.
- Ward, T., Beech, A., (2006), An integrated theory of sexual offending. *Aggression and Violent Behavior*, 11, 44-63.
- World Health Organization, Child Maltreatment, <https://apps.who.int/violence-info/child-maltreatment/>
- Zollner, H. (2022), *Die Verantwortung der katholischen Kirche. Die Schaffung einer Kultur des Safeguarding ist integraler Bestandteil kirchlicher Mission*, in Die Sternsinger. Kindermissionswerk (Ed.), *Dossier Kinderschutz*, (pp. 50-59). Aachen
- Zollner, H. (2022), *Faithful and True? The History of Mentalities and the Catholic Church's Response to the Sexual Abuse Crises*, in Attard S. M, Berry J. A. (Ed.), *Fidelis et Verax. Essays in honour of His Grace Mgr Charles J. Scicluna on the tenth anniversary of his episcopal ordination* (pp. 601-620). Kite.



La pastoral familiar y la ministerialidad de los laicos para una Iglesia en salida

The family ministry and the ministry of the laity for an outgoing Church

Miguel Yáñez, S.J.

E-mail: miguelyanezs@gmail.com

ORCID:

Resumen

El pontificado del papa Francisco ha vuelto a revalorizar la competencia y el aporte específico que los laicos están llamados a aportar a la comunidad eclesial, siguiendo las directivas del Concilio Vaticano II y la llamada de Juan Pablo II a ser “hombres y mujeres de síntesis”. Por ello es necesario considerar la pastoral familiar como parte de la ministerialidad específica del laico, y su aporte a la pastoral de una Iglesia en salida. El papa Francisco ha llamado a las familias a ser protagonistas principales de la pastoral familiar, dando así su aporte concreto a la evangelización, tarea de toda la Iglesia. Por otra parte, la Iglesia ha de aprender del estilo de relacionarse de las familias para superar la tentación del clericalismo y del formalismo. Es necesario poner a la persona al centro de la preocupación pastoral, para poder acompañar procesos de discernimiento e integración, sobre todo de aquellos que se han alejado.

Palabras clave: Amoris laetitia, pastoral familiar, laico, ministerialidad, evangelización, discernimiento

Abstract

The pontificate of Pope Francis has once again revalued the competence and the specific contribution that the laity are called to bring to the ecclesial community, following the directives of the Second Vatican Council and the call of John Paul II to be “men and women of synthesis”. It is necessary, then, to consider family ministry as part of the specific ministry of the laity, and their contribution to the pastoral care of a Church on the way out. Pope Francis has called the families to be the principal protagonists of the family ministry, thus giving their concrete contribution to evangelization, a task of the whole Church. On the other hand, the Church must learn from the style of relating to families in order to overcome the temptation of clericalism and formalism. It is necessary to place the person at the center of pastoral concern to accompany the processes of discernment and integration, especially of those who have drifted away.

Keywords: Amoris Laetitia, family ministry, lay people, ministry, evangelization, discernment.

Introducción

La pastoral familiar ha sido asumida formalmente por el magisterio de la Iglesia a partir del sínodo de los obispos de 1980 y la posterior publicación de la Exhortación apostólica postsinodal *Familiaris consortio* de Juan Pablo II al año siguiente. Con los sínodos sobre la familia de 2014 (Extraordinario) y 2015 (Ordinario), y la publicación de la Exhortación apostólica postsinodal de Francisco, la importancia del tema ha sido puesta nuevamente al centro de la reflexión pastoral de una Iglesia en salida.

El enfoque que intento presentar relaciona la pastoral familiar con la ministerialidad propia de los laicos. Por ello es importante responder al menos a dos preguntas fundamentales: I) ¿Qué se entiende por pastoral familiar?; II) ¿Qué se entiende por ministerialidad de los laicos?

I) ¿Qué se entiende por pastoral familiar?

La pastoral familiar en el ámbito de la Iglesia Católica de rito latino al menos, es *competencia propia de los laicos*, visto que el clero, en su gran mayoría, está sujeto a la norma del celibato, y, por lo tanto, no ha recibido ni el sacramento del matrimonio, ni ha tenido la experiencia de la vida matrimonial y familiar en sentido propio. A continuación, presentaré 6 puntos:

- 1) La competencia específica del laico; 2) La amenaza de la clericalización del laico; 3) la identidad del laico: hacer síntesis; 4) La familia, sujeto de la pastoral familiar; 5) El aporte de la pastoral familiar a la Iglesia; 6) La evangelización, tarea de todo el Pueblo de Dios.

1) 1.1. La Competencia Específica del Laico

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (GS) nos hablaba de *la competencia específica del laico* que es justamente la de inscribir en la ciudad terrena el evangelio de Jesucristo. La Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (LG) presenta el “*carácter secular*” como “propio y peculiar” de los laicos (LG 31). El asunto continúa su desarrollo en el Decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem* (AA). El documento comienza planteando que el apostolado de los seglares “brota de la esencia misma de su vocación cristiana”, y que éste “nunca puede faltar en la Iglesia”. Y una de las causas por las que “las circunstancias actuales piden un apostolado seglar mucho más intenso y más amplio”, es “porque ha aumentado [...] la *autonomía* de muchos sectores de la vida humana” (AA1). Es decir, son los laicos los que han de afrontar aquellos sectores en cuanto cristianos, con una misión que emana de su carácter bautismal¹.

La “autonomía de las realidades temporales” fue también reconocida por la *Gaudium et spes* (GS 36). Autonomía significa reconocer en esas realidades sus propias leyes, que emanan de su propia realidad y no del ámbito de la revelación. Si los laicos y laicas son autónomos en la medida en que pertenecen al orden temporal que deben ordenar según Dios, entonces no sólo tienen la responsabilidad compartida con la jerarquía de hacerlo como servicio a la Iglesia y al mundo, sino también un cierto “poder” para ordenar las realidades temporales según sus propias competencias. Por ello de aquí se desprende el necesario espacio para un liderazgo que surge de la responsabilidad como servicio. Por ello GS especifica este apostolado que consiste en “perfeccionar y saturar de espíritu evangélico el orden temporal”, dando testimonio de Cristo en su actividad en el mundo (GS 2). Más adelante se concreta en el propio campo de acción:

Tengan en sumo aprecio el dominio de la propia profesión, el *sentido familiar* y cívico y todas aquellas virtudes que se refieren a las relaciones sociales, esto es, la honradez, el espíritu de

¹ Cf. M. Yáñez, “La Doctrina Social y el compromiso de los fieles laicos”, 479-493; H.J. Sanchez Zariñana, «Los laicos se abren un lugar en la Iglesia. El siglo XX: auge y ratificación de los laicos por el magisterio», 479-522. Los subrayados en el texto, salvo indicación contraria, son míos.

justicia, la sinceridad, los buenos sentimientos, la fortaleza de alma, sin las cuales no puede darse una auténtica vida cristiana (GS 4).

Por otra parte, no se descarta el anuncio explícito de la Palabra de Dios por parte de los fieles laicos, pero ante todo y como condición imprescindible, se indica que el principal apostolado del seglar consiste en ejercer su propia vida y rol profesional con responsabilidad y de acuerdo a los valores éticos y con una responsabilidad que les es propia, por lo que no dependen de manera directa de la jerarquía, sino que recibe del mismo Cristo su misión a través del bautismo.

Y de allí los diversos órdenes en los que se mueve el laico siguiendo su propia conciencia: "El seglar, que es al mismo tiempo fiel y ciudadano, debe guiarse, en uno y otro orden, siempre y solamente por su *conciencia cristiana*" (GS 5).

Posteriormente, Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris missio* (RMi), recuerda a los laicos el "deber de anunciar y dar testimonio del evangelio" (cf. 1 Co 9,16) (RMi 2).

El Concilio pretendió superar una concepción clerical de la Iglesia, donde la responsabilidad de la misión recaía unilateralmente en los pastores. La concepción de una Iglesia "jerárquica-verticalista" tiende a ser superada por una concepción "jerárquica-participativa", en la que se reconocen diversos dones y carismas, y la responsabilidad pastoral es compartida, si bien de modo asimétrica, entre los pastores y los fieles laicos². El papa Francisco ha propuesto la inversión de la pirámide en su discurso sobre la sinodalidad en la Iglesia³.

La propuesta asume la forma de "corresponsabilidad" de la misión⁴, lo cual indica la necesidad de abrir nuevos campos de actuación laical, y nuevas formas de diálogo intraeclesiales. Por ello, una mayor actitud de escucha y respeto por parte de los pastores, sobre todo en los asuntos que el Concilio reconoce como propios del campo de actuación de los laicos, las "realidades terrenas", pero también en lo que hace a la vida comunitaria eclesial, como viene recomendando el papa Francisco desde el comienzo de su pontificado, y de manera especial en la convocatoria del sínodo sobre la sinodalidad en la Iglesia⁵. Pero en los últimos años, se ha introducido el tema de la ministerialidad de los laicos, a lo que el papa Francisco se refería en su discurso con ocasión del 50 aniversario de la *Ministeria quaedam*⁶, donde invitaba, por una parte, a considerar ministerial toda la comunidad eclesial, y por otra, a discernir los nuevos ministerios, sobre todo bautismales, que la Iglesia necesita hoy día para llevar delante de modo más eficaz la evangelización.

2) 1.2. La Amenaza de la Clericalización del Laico

El Papa Francisco ha constatado al interno de la Iglesia una dificultad pastoral, que en otros escritos y alocuciones ha llamado "clericalismo", especialmente en su Carta al Cardenal Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina del 19 de marzo del 2016⁷. El clericalismo es

2 Mons. J. Doré, "Ministerio de los presbíteros y ministerio de los laicos", 214-215; 219-221.

3 Francisco, *Discurso con ocasión del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17 de octubre de 2015).

4 Puede ampliarse en: P. Escartín Celaya, "Vocación y misión del fiel laico en la Iglesia y en el mundo, 13-43.

5 «Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión». Documento preparatorio de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (7 de septiembre de 2021)

6 Francisco, «Mensaje en ocasión del Quincuagésimo aniversario de la Carta Apostólica en forma de Motu Proprio *Ministeria quaedam* de San Pablo VI», 15 de agosto 2022.

7 "Esta actitud [clerical] no sólo *anula* la personalidad de los cristianos, sino que tiene una tendencia a *disminuir* y *desvalorizar* la gracia bautismal que el Espíritu Santo puso en el corazón de nuestra gente. El clericalismo lleva a la funcionalización del laicado; tratándolo como "mandaderos", coarta las distintas iniciativas, esfuerzos y hasta me animo a decir, osadías necesarias para poder llevar la Buena Nueva del Evangelio a todos los ámbitos del quehacer social y especialmente político. El clericalismo lejos de impulsar los distintos aportes, propuestas, poco a poco va *apagando* el fuego profético que la Iglesia toda está llamada a testimoniar en el corazón de sus pueblos. El clericalismo se olvida que la *visibilidad* y la *sacramentalidad* de la Iglesia pertenece a todo el Pueblo de Dios (cfr. LG 9-14) Y no solo a unos pocos elegidos e iluminados [...]. *Confiemos* en nuestro Pueblo, en su memoria y en su "olfato", *confiemos* que el Espíritu Santo actúa en y con ellos, y que este Espíritu no es solo "propiedad" de la jerarquía eclesial [...] No es nunca el pastor el que le dice al laico lo que tiene que hacer o decir,

una mentalidad (ideología) que no reconoce la acción del Espíritu santo en los creyentes, atribuyendo su acción exclusivamente en la jerarquía eclesiástica. Pone todo el peso de la responsabilidad en la “ecclesia docens” y deja a la sombra la “ecclesia discens”, o mejor, establece una clara separación jerárquica asignando todo el protagonismo a la jerarquía para quitarlo al laicado. Es una actitud defensiva frente a la complejidad que supone el ejercicio de la autoridad en la Iglesia, frente al riesgo de no ser aceptada y frente a la dificultad de encontrar nuevos caminos de su ejercicio según el evangelio superando modalidades mundanas arraigadas en costumbres y mentalidades formadas y consolidadas a causa de concretas circunstancias históricas y culturales que ya han cambiado total o parcialmente. El clericalismo no reconoce las diversas competencias que el Espíritu da a la Iglesia a través de los carismas, tiende a uniformar nivelando el Pueblo de Dios hacia abajo, impidiendo el crecimiento personal y la adultez en la fe. Frente a esta ideología, el Papa recomienda la confianza en el Espíritu que actúa en todo el pueblo de Dios, también en los fieles (*sensu fidei fidelis*), y confianza en la gente, en el ser humano en cuanto creatura de Dios con sus capacidades y dones. La pluralidad en la Iglesia no es una amenaza sino una oportunidad.

La eclesiología del Vaticano II, colocando el capítulo del Pueblo de Dios al comienzo de la *Lumen Gentium*, superó el esquema piramidal para dar lugar a la visión del “todo superior a la parte” (EG 234-236), es decir, a la Iglesia de Cristo que no se identifica con una parte (la jerarquía o el “pueblo” en sentido de clase), ni siquiera con la estructura humana que la representa (el término “subsistit in” de LG 8b). Una mayor clarificación de la especificidad del sacerdocio ordenado y del sacerdocio común de los fieles posibilitaría un mejor entendimiento y colaboración en la misión común asignada por Cristo a la Iglesia. Si de veras la Iglesia toma conciencia del texto paulino de 1 Cor 12,11 citado por el Concilio, entonces los diversos dones y carismas estarán al servicio del Cuerpo, y el carisma de uno no suple el del otro, sino que todos se necesitan, se potencian, hacen a la riqueza de la comunidad, son manifestaciones diversas del mismo y único Espíritu de Jesús y del Padre. Por tanto, es necesario que el laico revalorice su vocación y misión en la Iglesia, y los pastores asuman creativamente de modo concreto y real el reconocimiento hecho por el Concilio, el cual más que un punto de llegada, es un punto de partida que ha de inspirar una eclesiología de comunión donde el bautismo es el punto de unión entre todos los cristianos. El documento de Aparecida supera la tendencia a separar-contraponer el laicado y la jerarquía con la categoría “discípulo/a misionero/a”. *Evangelii gaudium* (EG) invita a llevar a cabo la misión de evangelizar propia de todo el pueblo de Dios, se dirige a todos los fieles cristianos, a la comunidad de “discípulos misioneros” (EG 24) y habla de “agentes pastorales” sin caer en especificaciones que se prestan a contraposiciones estériles.

3) 1.3. La Identidad del Laico: “Hacer Síntesis”

El Concilio reconoce que lo específico del laico es la santificación de las realidades terrenas. Es allí, donde los ministros ordenados no pueden llegar, donde el laico es “sal de la tierra y luz del mundo” (Mt 5,13-16).

La identidad cristiana del laico se arraiga en su bautismo, como un sacerdocio que participa y actualiza el de Cristo, en el corazón del mundo creado por el Padre, o bien en el corazón de la ciudad articulada por el hombre, como señor de la creación y artífice de la vida social y política. Por ello, también su ministerialidad se arraiga en el bautismo, del cual promana su carisma propio y su personal responsabilidad.

La herencia espiritual cristiano-católica ha asumido lo humano y lo ha integrado en el universo de la fe. La doctrina social lo ha expresado en bellas palabras a través de Pablo VI: “la Iglesia, experta en humanidad”⁸. “Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (GS 1).

ellos lo saben tanto o mejor que nosotros. No es el pastor el que tiene que determinar lo que tienen que decir en los distintos ámbitos los fieles”. (Francisco, *Carta al Cardenal Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina*, 19 de marzo 2016).

8 Cf. Pablo VI, *Discurso a los representantes de los estados. Visita a la Organización de las Naciones Unidas*, 4 de octubre de 1965, n.3; Id., *Carta encíclica Populorum Progressio* sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos, n. 13; Juan Pablo II, *Carta encíclica Sollicitudo rei socialis* al cumplirse el vigésimo aniversario de la *Populorum Progressio*, n. 41.

La fe se constituye en un principio de discernimiento de lo auténticamente humano, de aquellas ideas y contravalores que atentan contra su dignidad. El modelo de la Encarnación es el principio hermenéutico de toda espiritualidad y de toda teología cristiana.

Para Juan Pablo II al fiel laico le toca ser el "hombre de la síntesis". Es él quien ha de llevar a cabo tanto en su vida personal como en su acción social, "aquella síntesis entre fe e historia, entre fe y cultura, entre fe y política, que toda la Iglesia ha de realizar análogamente con su 'presencia social', para llevar a cabo la obra de la evangelización"⁹: "la síntesis vital que los fieles laicos consigan llevar a cabo entre el Evangelio y los deberes cotidianos de la vida" (ChL, 34).

Por ello, sin los laicos no es posible una evangelización completa. Ella supone un proceso que puede iniciar desde los pastores, pero que ha de desembocar necesariamente en el aporte específico del laico, y como contrapartida, ha de volver a los pastores en forma de fe vivida, de *sensus fidei fidelis*, al cual deben prestar atención para poder continuar el proceso evangelizador, el cual no acaba nunca, en un dinamismo de contaminación recíproca entre la experiencia del pastor y la del laico, entre fe proclamada y fe vivida, entre anuncio y testimonio, donde también se puede y debe dar la iniciativa de los laicos y laicas.

Eso no significa que el clérigo quede excluido de la pastoral familiar o de otras pastorales propiamente laicales, sino que tiene un rol muy importante, pero subsidiario. Se trata de dos carismas diferentes, dos dones dados por el Espíritu a la Iglesia, pero llamados a complementarse. La complementación de carismas diferentes, y a veces, aparentemente opuestos, es trabajo permanente de la Iglesia, para lo cual el papa Francisco nos ilumina cuando habla del conflicto en base a la idea de "contraste" u "oposición polar" tomada de Romano Guardini¹⁰: el conflicto se supera en "un eslabón de un nuevo proceso" (EG 227).

4) **1.4. La Familia, Sujeto de la Pastoral Familiar**

En AL, *la familia es presentada como sujeto de la pastoral familiar* antes que objeto de la misma (n.200)¹¹. Claro que ambas realidades también se complementan. El sujeto de la evangelización es alguien a quien se le ha anunciado ya el evangelio y lo ha acogido en su corazón entregándose enteramente en la respuesta de la fe, esperanza y amor. La pastoral familiar no es una pastoral que se realiza junto a la evangelización. La pastoral familiar es la forma de evangelización propia de las familias, de los matrimonios, de las personas casadas que se incorporan a la misión de evangelizar propia de la Iglesia en cuanto pueblo de Dios. Por ello, los sujetos de la pastoral familiar son los esposos que, recibiendo el sacramento del matrimonio, reciben también *el carisma propio de los casados*, el cual consiste en vivir el amor de Cristo a la Iglesia como forma propia de su vida cristiana. Este carisma, que sólo ellos poseen en cuanto ministros y actores del sacramento del matrimonio, los habilita a vivir y transmitir la buena noticia del amor de Dios a los seres humanos bajo la forma de *la conyugalidad*, de *la paternidad/maternidad*, y de una relacionalidad basada en el *vínculo sanguíneo*, que se amplía en formas concéntricas hacia la gran familia, la familia extendida entre parientes y que acoge también en su seno otras formas de relacionalidad, de amistad.

5) **1.5. El Aporte de la Pastoral Familiar a la Iglesia**

La Iglesia está llamada a ser ante todo una familia, a promover en su seno *una relacionalidad de tipo familiar*, un estilo familiar de relacionarse, que supere el mero formalismo, que todo lo reduce al derecho y a la norma¹². El derecho es una necesidad no de la naturaleza misma de la Iglesia, sino de su condición humana limitada y sobre todo pecadora. Si no existiera el pecado, la pecaminosidad en la cual todos estamos insertos, no necesitaríamos de la norma jurídica para indicarnos los límites a

9 B. Sorge, *La propuesta social de la Iglesia*, 173.

10 R. Guardini, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto* (1996).

11 Francisco vuelve a subrayar esta idea en: *Carta a los matrimonios con ocasión del Año Familia "Amoris laetitia"* (26 de diciembre 2021).

12 M. Cruciani, "Lo stile familiare di una evangelizzazione gioiosa", 95-108.

nuestro propio egoísmo. Cuando un hijo o unos padres recurren al derecho para relacionarse con sus hijos o padres, significa que la relación paterno-filial ya no existe o ha sido gravemente comprometida.

Si recurrimos a la sagrada escritura para buscar en ella una iluminación a la experiencia humana de las familias (GS 46; AL cap. I), nos encontramos con que el lenguaje bíblico recurre frecuentemente a la experiencia conyugal y familiar para expresar la relación que Dios entabla con su pueblo. Así, el Señor ama a su pueblo como el esposo a su esposa¹³, y aunque ésta le sea infiel, él permanece fiel. El Señor ama a su pueblo como un padre ama a un niño pequeño, a quien corrige para enseñarle el camino de la salvación, pero se manifiesta sobre todo en gestos de amor y misericordia infinitas (Os 11,1-4). El amor del Señor por su pueblo es más fuerte aun del amor de la madre por su bebé (Is 49,15). Y Jesús ha fundado una comunidad donde todos son hermanos entre sí porque comparten un mismo Padre que es origen y fundamento de la auténtica relacionalidad humana (Mt 23,8-11).

Pero todos sabemos, y los matrimonios más que nadie, que ellos son “vasijas de barro” en las que reciben la gracia sacramental propia del matrimonio (2 Cor 4,7). Por tanto, la fe cristiana es vivida en medio de las propias fragilidades, de las caídas de todo tipo, de los conflictos propios de la convivencia, de la rutina que atenta contra el fervor primero, de la desilusión que amenaza con dar por terminado el ideal al cual creyeron y que por el momento puede parecer inalcanzable¹⁴.

Por ello, la fragilidad que es propia de la humanidad, ha de ser asumida desde una adecuada *teología de la cruz*. Al contemplar al crucificado, a Jesús en su vulnerabilidad extrema, estamos llamados todos a reconciliarnos con la propia fragilidad y vulnerabilidad, con nuestra propia “sombra” al decir de Jean Monbourquette inspirado en Jung¹⁵, para dejar que, “donde abundó el pecado”, pueda abundar también la gracia. Esta es una de las contradicciones principales de la experiencia cristiana: hemos de anunciar el kerigma, y para ello es necesario que nuestros pies se ensucien con el polvo, o el barro de la calle (EG 49), para llegar a aquellos que reamente lo necesitan, lo importante es que el kerigma se anuncie, aunque tengamos que ensuciarlos¹⁶. El verdadero pastor o evangelizador no mide las consecuencias de meterse entre la gente, el riesgo de contaminarse, al contrario, mira sólo a la posibilidad de anunciar la buena noticia de la salvación a los que más lo necesitan, a los alejados de la Iglesia. Los evangelios narran las dificultades que Jesús afrontó respecto aquellos que estaban más preocupados de la pureza ritual que del bien de las almas.

Es así como la gracia, que de por sí es sacramental y también familiar, se historiza en cada biografía personal y conyugal, haciéndose fecunda en los hijos, cuya educación implica toda la persona de sus padres, los cuales están llamados a superar el propio narcisismo que los lleva a proyectar en aquellos sus propias insatisfacciones, para dejar lugar al crecimiento de la libertad de los que han engendrado, pero que no poseen como propiedad, sino que han de acoger como don del Padre Celestial.

La educación es trabajosa, y, por tanto, sufriente. Para el educador también sirve una buena teología de la cruz. Es necesario morir a sí mismo para poder renacer en el educando, dejándose llevar por aquello que el educando pide para poder ser sí mismo, y no una caricatura de sus padres o de los modelos sutilmente impuestos por la publicidad que invade la vida privada y pública de las familias.

En los Sínodos sobre la familia, el Papa ha solicitado la presencia de las familias, y se preguntaba: *¿cómo hablar de familia sin escucharlas previamente?*¹⁷ Pero, ¿solamente durante los Sínodos escucharemos a las familias? ¿Acaso no hemos de dejar que las familias evangelicen no sólo a las familias, sino también a toda la Iglesia? ¿Incluso al clero, a los Obispos y hasta al mismo Papa?

Sí, la fe vivida en familia es probablemente la cuna donde nació la propia fe, la fe de cada uno de nosotros, al menos donde se sembró la semilla, donde creció y se arraigó en el corazón. Muchos

13 L.A. Alonso Schökel, *Simbolos matrimoniales en la Biblia* (1997); *L'analogia nuziale nella Scrittura. Saggi in onore di Luis Alonso Schökel*, dirigido por L. Pedroli (2019).

14 Cf. G. Bartolomei, “'Imperfezione' e 'belleza' del legame coniugale”, 56-70; M. Litner, «Integrare la fragilità», 125-151.

15 J. Monbourquette, *Reconciliarse con la propia sombra. El lado oscuro de la persona* (2010).

16 G. Bonfrate, “Il Kerygma dei “piedi sporchi”: una sapienza del contatto”, 135-156.

17 Francisco, *Discurso con ocasión del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17 de octubre de 2015).

se apartan de la fe cuando llegan a la adolescencia, pero al llegar a la edad adulta, también muchos se reencuentran con ella: con ocasión del matrimonio, de la llegada de un hijo, del bautismo, de la catequesis, u otras ocasiones que parecen casualidades, en cambio, son ocasiones en donde el Espíritu de Jesús actúa en los corazones haciendo revivir aquello que fue sembrado en temprana edad en un ambiente donde todo hablaba de Dios, o donde al menos Dios tenía su lugar. Claro que hoy día estas experiencias son raras, son pocas las familias donde se vive una fe doméstica, donde se inicia a los niños en la oración, donde se les habla de Dios, donde aprenden el estilo de vida ahormado por los 10 mandamientos, donde se hable del evangelio de Jesús.

6) **1.6. La Evangelización: Tarea de Todo el Pueblo de Dios**

Por todo ello, los desafíos que presenta la pastoral familiar no son sólo para los laicos, son para todo el pueblo de Dios, incluida la jerarquía. Sin pastoral familiar, difícilmente pueda haber una buena pastoral en la Iglesia. Sin las familias, ¿cómo podremos evangelizar, como reclamaba Pablo VI en *Evangelii nuntiandi*?

transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad [...] en primer lugar *hombres nuevos* con la novedad del bautismo y de la vida según el Evangelio. La finalidad de la evangelización es por consiguiente este *cambio interior* y, [...] lo mejor sería decir que la Iglesia evangeliza cuando, por la sola fuerza divina del Mensaje que proclama, trata de *convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva* de los hombres, la *actividad* en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos. (EN 18)

EG invita a todo el pueblo de Dios, a la Iglesia, a salir de una postura cómoda, para ir al encuentro de los hombres y mujeres de hoy día para anunciarles la Buena Noticia de la misericordia de Jesús que salva. Por tanto, la llamada no es sólo al clero, sino también a los laicos y laicas, podríamos decir, a las familias.

Entre las tentaciones de los evangelizadores señaladas en EG, figuran el clericalismo, el gnosticismo, y el neopelagianismo (EG 94-97)¹⁸. Del clericalismo hemos ya hablado. ¿Qué significa el gnosticismo en la pastoral familiar? El Papa se refiere a absolutizar de tal modo contenidos doctrinales que nos lleven a olvidar uno de ellos, el de la misericordia, que es el principal con cuyo lente hemos de ver la realidad de las familias “heridas”. Y el “neopelagianismo” propio de quienes la observancia de las normas los lleva a comportarse como jueces implacables respecto a aquellos que no llegan a vivir de acuerdo a ellas.

Estas actitudes fueron profundizadas en *Caudete et exsultate* (GE)¹⁹, donde se presenta la santidad al interno del pueblo de Dios, la santidad de los sencillos, de los humildes, de la puerta de al lado, del vecino de casa. Lo que más amenaza la santidad de la Iglesia no es la no observancia de las normas, sino la actitud de aquellos observantes que Jesús condena en sus enseñanzas por caer en la hipocresía.

Me atrevo a decir que entre EG, GE y AL forman una trilogía donde se presenta la vocación de todo el pueblo de Dios en el actual contexto eclesial y mundial, con el complemento de *Fratelli Tutti* y *Laudato Si*, donde la Iglesia recupera su vocación dialogal y samaritana, de “hospital de campaña” (AL 291).

II. **La ministerialidad de los laicos**

El Papa Francisco propone en EG una revisión profunda del lugar del laico en la vida de la Iglesia aquejada de un fuerte clericalismo²⁰. La propuesta de “ministerialidad” de los laicos puede ser una forma de superación del clericalismo como un instrumento de profundización del mismo. Por ello es necesario que la comunidad eclesial aprenda de la experiencia de la pastoral familiar donde

18 Cf. Francisco, *Encuentro con los participantes en el V Congreso de la Iglesia Italiana*, Florencia, 10 de noviembre de 2015; *Carta “Placuit Deo” de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana* (2018)

19 GE, cap.II.

20 Véase la contribución de: Emilia Palladino, “I laici: l’immensa maggioranza del popolo di Dio”, 67-80.

los laicos están llamados a tener un rol protagónico.

En EG el papa presenta los cuatro principios tomados de la doctrina social de la Iglesia, de los cuales tomaré dos mencionados por él mismo en el Mensaje con ocasión del 50 aniversario de *Ministeria quaedam*²¹: 1) la realidad es superior a la idea: la realidad familiar, matrimonial, parental; 2) el tiempo es superior al espacio: iniciar procesos, no ocupar espacios.

1) **La realidad es superior a la idea (EG 231-233)**

El papa nos invita a *hacer frente a la realidad* como hacen las familias, aunque se presente dura, difícil, incomprensible. Podemos ser realistas, pero con un dejo de pesimismo: ver la realidad con ojos meramente humanos, sin esperanza, dejándonos abatir por las dificultades. El idealismo con el que a veces vivimos nuestra fe nos puede jugar una mala pasada. Nos puede hacer creer que la fe es otra cosa que la que vemos en la realidad, nos puede hacer creer que creyentes eran los de antes, y que ahora ya nadie cree, y, por lo tanto, o no hay nada que hacer, o lo único que podemos proponernos es el modo de evangelizar de antes, lo de siempre (EG 33), lo viejo que no puede integrarse en lo nuevo, porque el remiendo viejo rompe el tejido nuevo, no se integra, es rechazado por viejo, no por evangélico, que es siempre nuevo (EG 11). Efectivamente, estamos llamados a un realismo, pero que sea creyente. Este es un punto clave en nuestro discernimiento. Si no somos capaces de descubrir el tesoro escondido en un campo, el trigo en medio de la cizaña, no podremos evangelizar nuestra cultura.

Por ello, es necesario aceptar la diversidad. Todas las familias son diferentes, porque las personas que las componen son diferentes, y dentro de las familias, las semejanzas que los padres ven tan a menudo en sus hijos son mucho menos importantes que las diferencias de los hijos con respecto a sus padres. La aceptación de las diferencias es un tema espinoso desde el punto de vista moral: si se acepta que las familias son lugares donde se acoge la diversidad, también hay que aceptar que social y culturalmente las diferencias son el sello de la convivencia, no la excepción.

En la pastoral familiar, éste es un inmenso desafío, porque de ahí, es decir, de la aceptación de las diferencias como riqueza y posibilidad de crecimiento humano y espiritual, se sigue la igualdad entre hombres y mujeres en las expresiones de la pareja (íntimas y educativas), la recuperación de la dignidad de la mujer a la par de la del hombre (incluso para las hijas) y el acceso de la mujer a formas de autoridad compartida dentro del hogar. Fuera del hogar, en cambio, esto se traduce en una mayor igualdad de derechos entre mujeres y varones, en un liderazgo en el que las mujeres tienen un papel de responsabilidad ineludible.

En otras palabras, habría una contradicción en una pastoral que enseña a acoger las diferencias en las familias, entre las familias, para acoger a las lejanas con sus peculiaridades que tanto bien hacen a menudo a la iglesia (cf. GS), y en cambio constatar la persistencia de un clericalismo, sectorializando los roles de género en la comunidad eclesial (los hombres dirigen los consejos económicos, las mujeres adornan la iglesia con flores), sin que nada cambie.

Si queremos una pastoral familiar eficaz, la comunidad eclesial debe cambiar también sus estructuras en función de la eficacia de su pastoral familiar. Necesitamos *construir puentes*, nos insiste el Papa Francisco. Es más fácil hacerlos volar por los aires que construirlos. Para construir un puente necesitamos encontrar el punto de apoyo en la otra orilla, para ello es necesario encontrar una roca, un punto firme donde apoyar la estructura propia de la fe. Ellos son los valores humanos, que todos compartimos, pero que se presentan con diversos ropajes, mezclados con antivalores, en nuevas y desconcertantes síntesis, donde se mezclan el bien y el mal. Ya el evangelio apelaba a la paciencia escatológica sin la cual no es posible evangelizar (Mt 13,29-30). Es más fácil hacer un buen proselitismo que evangelizar. Es más fácil hablar que comunicar. Es más fácil juzgar que apreciar en el otro aquello que de genuino lleva en su interior. Y es que no hay evangelización posible sin *la propia conversión*, la cual no se da de una vez por todas, sino que implica un camino arduo, muchas veces

²¹ Francisco, «Mensaje en ocasión del Quincuagésimo aniversario de la Carta Apostólica en forma de Motu Proprio *Ministeria quaedam* de San Pablo VI», n.8.

en subidas, otras en bajadas, pero siempre en movimiento continuo hacia una meta que no siempre podemos entrever, tantas veces se nos esconde a simple vista. Las familias son el laboratorio donde los valores humanos se cultivan, se aprecian, se disciernen en un camino de conversión continua.

¿Pero, a qué conversión nos referimos? El papa Francisco propone la conversión ante todo evangélica, como decía también san Pablo VI: “un total cambio interior, que el Evangelio designa con el nombre de *metanoia*, una conversión radical, una transformación profunda de la mente y del corazón” (EN 10). Pero también el papa Francisco nos llama a una conversión misionera, a ser Iglesia en salida, a una conversión pastoral, poniéndonos enteramente al servicio de la misión, a una conversión eclesial, asumiendo el estilo sinodal, es decir, de diálogo sincero y abierto ad intra y ad extra de la Iglesia.

7) **El tiempo es superior al espacio (EG 222-225)**

Desarrollaré este tema en cuatro puntos: 1) Al centro, la persona concreta; 2) La conciencia aislada; 3) La conciencia invenciblemente errónea; 4) La creatividad pastoral

Una de las tentaciones a la que se refiere el papa Francisco es justamente la de acaparar espacios de poder dentro de la Iglesia, entonces no evangelizamos, nos contentamos con las cuatro ovejas que nos siguen y a las cuales, nos decía el P. Bergoglio, nos dedicamos a “peinarlas”. Hoy están de moda las peluquerías de mascotas, pues allí vamos nosotros con los pocos que nos siguen si nos consolamos con las minorías elitistas que aceptan sin discutir lo que les digamos, apegados a lo que está mandado, pero sin capacidad crítica para afrontar los desafíos que nos presentan los que están fuera, a los que tal vez no dejemos entrar por causa de nuestros prejuicios, de nuestra falta de flexibilidad, nuestros juicios implacables. Es el caso de los laicos “clericalizados”, formados a una obediencia ciega, a un conformismo clerical que nada tiene que ver con la fidelidad al evangelio²². La pastoral familiar tiene la tendencia a quedar reducida a un grupo cerrado, a *una elite*, cuando se apega a *un modelo de familia ideal* y no es capaz de asumir lo positivo de la vida familiar contemporánea, aunque se sientan muy bien entre ellos, pero no se relacionan con el resto de la comunidad o de la sociedad. Esta idealización de la familia impide hacer frente con realismo y eficacia a los retos concretos que la situación cultural presenta a la pastoral familiar hoy día²³.

La obediencia ante todo es a la Palabra de Dios, a la propia conciencia, y entonces, es desde allí que el corazón se forma en la fidelidad a la Iglesia, y a sus pastores. Entonces, por fidelidad muchas veces hay que decir las cosas que incomodan, que disgustan, que nadie quiere escuchar, como la típica frase que todos conocen pero que nadie se atreve a decir: “el rey está desnudo”.

En EG el Papa invitaba a iniciar procesos, los cuales muchas veces rompen los esquemas a los que nos hemos habituado. Los procesos requieren acompañamiento paciente, discernimiento atento para poder integrar a las personas sin ningún tipo de discriminación injusta, de modo que todos puedan encontrar un lugar en la casa del Padre con su vida trabajosa a cuestas (EG 47). Claro que esta propuesta despierta miedos, incertidumbres, inquietudes, inseguridades, incomodidades. Todos sentimientos que han de ser juzgados positivos. Lo que ha de preocupar en cambio, es la ausencia de sentimientos, la falsa seguridad, la ausencia de contradicciones. Si leemos atentamente el evangelio, la vida de Jesús estuvo plagada de contradicciones, de rechazo por parte de las autoridades judías, de incompreensión por parte de sus discípulos, de incertidumbre frente a un futuro incierto (“«Vayamos también nosotros a morir con él»”. Jn 11,16). Esto no significa dar lugar a cualquier experimento por el experimento, como sucedió después del Concilio. Tampoco a la novedad por la novedad, a la ideología del progreso, o a cualquier otra ideología que intente suplantar el evangelio. El criterio del discernimiento ignaciano es ver hacia dónde nos lleva el Espíritu, la idea, o el movimiento que se propone seguir, cuáles son los frutos que se esperan recoger, según lo que el Espíritu suele sembrar en los corazones: “alegría, paz, amor...” (Gal 5,22). En definitiva, si el pensamiento o la idea, o la propuesta, ayuda a crecer en la fe, esperanza y caridad, si alienta el fervor y el celo apostólico, si

22 Cfr. Carta del Santo Padre Francisco al Cardenal Marc Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina (2016).

23 G. Bartolomei, “'Imperfezione' e 'bellezza' del legame coniugale”, 60.

anima a seguir adelante abriendo nuevos caminos, o, por el contrario, divide, desconcierta, desanima.

AL propone acompañar las personas yendo al encuentro *allí donde se encuentran* (AL 297), no hacerlas venir donde nos hallamos nosotros. Esto implica descentrarse, implica salir al encuentro, implica un abandono del “siempre se ha hecho así”, para interesarse verdaderamente por la vida del otro, como dice el papa Francisco, para “sacarse las sandalias delante de la presencia sagrada del otro” (EG 169).

8) **Al centro, la persona concreta**

Ha sido el Concilio Vaticano II el que ha puesto al centro de la pastoral de la Iglesia a la persona concreta, con su conciencia y su dignidad (GS 16-17), la cual ha de respetarse siempre. El respeto es el primer gesto propio del amor. Sin un respeto sincero por el otro, no hay evangelización posible. De esto nos dan lecciones las familias donde cada uno es respetado en su originalidad, y apreciado tal como es. Cuando los padres hablan de sus hijos, son capaces de presentar la originalidad de cada uno, con diferencias a veces notables, incluso aunque sean mellizos. Es el misterio de la persona que no podemos reducir a categorías excluyentes, aunque parezcan necesarias para comprender algo de lo que se manifiesta en el rostro del otro, aunque asuma posiciones o conductas que no están de acuerdo con las enseñanzas del magisterio de la Iglesia.

El Concilio Vaticano II, recuperando la gran tradición moral de la Iglesia, indica la experiencia de interioridad como el origen de la experiencia de moralidad personal, punto de partida de la objetividad del obrar personal. Así afirma: es necesario que «el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa» (GS 17). Para Santo Tomás de Aquino, la conciencia es un concepto que admite diversos grados de profundidad, y se relaciona estrechamente con la razón práctica, con la ley moral natural y la virtud de la prudencia. Según su antropología de las potencias del ánima, el intelecto ejerce un influjo sobre la voluntad en relación al conocimiento de la verdad y del bien, la cual sigue lo que el intelecto le muestra. Santo Tomás logra un equilibrio entre conciencia y ley, puesto que, para él, inspirándose al texto de Rm 2,14-15, la ley moral natural, de donde proceden todas las normas morales, se encuentra en el interior del ser humano, es conocida en su conciencia. Las normas morales positivas son una concreción y aplicación de la ley moral natural, la cual reside en la razón práctica en cuanto participación de la sabiduría divina. Conciencia moral y ley moral natural son dos modos complementarios de hablar de la capacidad moral que Dios ha depositado en su creatura, el ser humano, cuya humanidad se despliega en la medida en la que desarrolla su capacidad de moralidad personal a través de la actuación generando hábitos virtuosos que lo habilitan para obrar de buena gana el bien de manera estable y excelente.

Por ello, según Santo Tomás, para que exista un obrar propiamente moral, el agente debe seguir su conciencia, como es reconocido en *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae* y *Veritatis splendor*. Esto no quiere decir no tener presente lo que las normas le comunican a nivel valorial, o lo que la obediencia le muestra como relevante para su actuar; todo ello es necesario pero no define en último análisis lo que es el obrar moral: obrar según la conciencia, pero una conciencia en relación que tiene en cuenta las normas de actuación y lo que la obediencia propone, lo que otros puedan aportar con su experiencia y consejo, para que libremente pueda elegir lo que es más conveniente²⁴. El documento de la Comisión Teológica Internacional sobre la ley moral natural reafirma esta idea de la tradición de la Iglesia: «solo la conciencia del sujeto, el juicio de su razón práctica, puede formular la norma inmediata de la acción»²⁵. De este modo, indica el rol insustituible de la conciencia moral, una intuición ya presente en la gran tradición que consideraba a la conciencia moral «norma próxima de

24 Cf. J.M. Aubert, “Conciencia y ley”, 191-237; S. Majorano, *La coscienza. Per una lettura cristiana* (1994); A. Fumagalli, *L'eco dello spirito. Teologia della coscienza morale* (2012).

25 Comisión Teológica Internacional, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural* (2009).

la moralidad» (VS 60).

Por ello, la persona es presentada ya sea desde su interioridad a la cual “retorna cuando se dirige al corazón donde lo espera Dios” (GS 14), donde experimenta la llamada a “la comunión con Dios” (GS 19), como desde su relación al mundo y a la comunidad humana: “por su naturaleza tiene absolutamente necesidad de socialidad” (GS 25). El concepto de persona supera al de mero individuo para comprender al ser humano desde sus relaciones existenciales, donde radica su responsabilidad personal, vivida desde la conciencia (GS 16) y libertad (GS 17)²⁶.

Por tanto, la vida moral es presentada como “seguir el imperativo de la propia conciencia” (GS 19, 31, 41), para “discernir los verdaderos signos de la presencia o del pensamiento de Dios” (11), y de este modo, “responder a su vocación mediante la relación con los otros” (GS 25), considerando al prójimo “como a otro sí mismo” (GS 27), viviendo de este modo el mandamiento de la caridad (GS 38). En esta presentación conciliar, la interioridad es el lugar de encuentro del sujeto consigo mismo, con los demás hombres y con Dios. No deja lugar a un intimismo solipsista ni a un espiritualismo desencarnado; todo lo contrario: se trata de armonizar las diferentes facetas de lo auténticamente humano en su integralidad personal y social.

Así, la teología de la conciencia moral se conecta estrechamente a la eclesiología cuando, al reconocer que todos aquellos que obran honestamente según su conciencia se salvan (LG 16), reinterpreta el adagio de San Cipriano de Cartago “fuera de la Iglesia no hay salvación”, reconociendo que sus límites se extienden (misteriosamente) a todo hombre que busca a Dios haciendo el bien, aunque no tenga una conciencia explícita de ello, para incluirlo. Así, el lugar de inserción en la Iglesia se encuentra en el corazón del ser humano habitado por el Espíritu de Jesús que nos hace exclamar “Abbá” y nos inserta en el Cuerpo de Cristo como sus miembros a través del bautismo, ya sea sacramental o de deseo (implícito), como ha reconocido la tradición de la Iglesia.

Sobre la base de la experiencia de conciencia, común a creyentes y no creyentes, que la Iglesia se pone en actitud de diálogo con todo ser humano de buena voluntad. Se trata entonces de comprender la realidad humana desde ella misma, superando la pretensión de un conocimiento a priori, para poder, desde la propia experiencia comprendida a la luz de la fe, orientar la convivencia humana hacia su finalidad intrínseca, la fraternidad universal.

9) **La conciencia aislada (EG 2)**

Pero el problema se presenta ante la emergencia de una “conciencia aislada” y autorreferencial (EG 2; LS 208) que cae en el individualismo (EG 67) que desvincula de las relaciones fundamentales que son el horizonte de la objetividad de los contenidos morales. El resultado es un vínculo comunitario débil, un sujeto cuyas relaciones interpersonales resultan variables, ya que las instituciones tradicionales basadas en modelos económicos de producción mayormente superados, han entrado en crisis, dejando en muchas ocasiones al sujeto a la intemperie.

Los referentes culturales son cambiantes, la movilidad humana y la concentración de la población en las ciudades ha llevado a una nueva conformación social de tipo multicultural y multirreligiosa, con el fenómeno creciente del pluralismo a diversos niveles, sobre todo religioso y moral.

Frente al problema del influjo de la sociedad de consumo y de los medios de comunicación masiva en la mentalidad de la gente, la simple imposición de normas por fuerza de autoridad no

²⁶ Cf. H. M. Yáñez, *Esperanza y Solidaridad. Una fundamentación de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro*, 85-125; D. Capone, “Antropologia, coscienza e personalità”, 73-113; Id., “La teologia della coscienza morale nel Concilio e dopo il concilio”, 221-248.

basta (AL 35), el Papa propone enseñar a pensar críticamente y a madurar en los valores²⁷.

10) **La conciencia invenciblemente errónea**

Y el mismo concilio, siempre en GS y en LG, hace referencia a *la conciencia invenciblemente errónea*, la cual, según la tradición moral de la Iglesia, no peca. El concilio recupera la doctrina de Santo Tomás acerca de la conciencia errónea, expuesta en GS 16 y en VS 62.²⁸ Su argumentación es clara y coherente: si una persona cree en buena fe que el objeto de un acto es bueno, aunque no lo sea, para ella el acto será moralmente bueno, aunque provoque un mal. El motivo es que el error se ubica en el ejercicio del intelecto, el cual pasa una información equivocada a la voluntad, la cual adhiere al bien propuesto, o precisando mejor, al mal bajo especie de bien. Más tarde se ha distinguido entre pecado material y pecado formal, sólo el segundo es propiamente pecado. En el caso de la conciencia errónea, la persona puede caer en un “pecado material”, pero no peca formalmente. La argumentación es coherente con la ética de la virtud para la que el acto humano deja su huella en el ser humano, por tanto, hace bueno a quien *elige* el bien, y hace malo quien *elige* el mal. En el caso de la conciencia errónea, la voluntad no elige el mal, y, por tanto, paradójicamente, actuando objetivamente un mal, elige el bien, por tanto, obra moralmente bien, es decir, no peca.

Queda el problema de determinar qué significa “invenciblemente” errónea. Santo Tomás es claro al presentar la especificidad del conocimiento moral: es un conocimiento que acontece en el ámbito de la libertad (la verdad moral es una verdad libre, no impuesta por la fuerza), por lo tanto, para que una verdad sea admitida en conciencia, es necesario su comprensión, su intelección profunda, de otro modo será una aceptación externa, meramente disciplinaria, ya sea para evitar un inconveniente, por temor, o por otros motivos. Ya *Familiaris consortio* (FC), y luego *Amoris laetitia*, se refieren a la dificultad actual de comprender los valores ínsitos a ciertas normas morales (FC 121; AL 301). Si estas personas buscan sinceramente la verdad, pero no comprenden las normas que vehiculan ciertos valores, por una parte, se hace necesario una reformulación de estas normas para que sean capaces de transmitir hoy esos valores según los significantes de la cultura actual. Es lo que Francisco propone en *Evangelii gaudium*. Por otra parte, mientras para algunos (¡o muchos!) resulte incomprensible una cierta norma moral, si no la siguen por falta de comprensión, se pueden encontrar en la figura de la conciencia invenciblemente errónea. Claro que el concilio advierte que quien no se preocupa de formar su conciencia, de buscar honestamente la verdad, no cae propiamente en la categoría de la conciencia invenciblemente errónea, en este caso, sería venciblemente errónea, y, por tanto, hay un grado de responsabilidad que puede variar de una persona a otra. La figura del “invenciblemente errónea” se refiere a la persona que ha escuchado las razones a favor de una propuesta normativa, pero no la convencen en conciencia²⁹, no la “vencen”, por tanto queda “invencible”. En el ámbito de la moral, el único modo de “vencer” al otro es a través del convencimiento a través de las razones y motivos propuestos. Como afirma la *Dignitatis humanae*, “por la fuerza de la misma verdad” (DH 1).

Vivimos en una sociedad atezada por los medios masivos de comunicación que transmiten una escala de valores inversa a la propuesta evangélica. La mayoría de la gente probablemente comparta esta escala de valores. Nuestra tarea es entrar en diálogo con posiciones diversas para anunciar el verdadero humanismo revelado por Jesús. Pero el descubrimiento de la verdad es una tarea gradual, por ello AL retoma la idea de la ley de la gradualidad que FC había asumido asumiendo una actitud pedagógica ante la dificultad de comprensión de las normas y su actuación concreta.

27 “Vivimos en una sociedad de la información que nos satura indiscriminadamente de datos, todos en el mismo nivel, y termina llevándonos a una tremenda superficialidad a la hora de plantear las cuestiones morales. Por consiguiente, se vuelve necesaria una educación que enseñe a pensar críticamente y que ofrezca un camino de maduración en valores”. (EG 64)

28 S. Th. I-II, q. 19, a. 5.

29 El sistema moral del “probabilismo” sostiene que basta tener una razón suficientemente fundada para poder obrar siguiendo la libertad, aunque haya una razón más fundada a favor de la ley. El sistema tiene en cuenta lo que luego San Alfonso en el “equiprobabilismo” que tenía en cuenta su experiencia pastoral, expresó diciendo que una opinión más probable y más segura en teoría puede resultar menos probable y menos segura en la práctica. Cf. D. CAPONE, «Sistemi morali», 1246-1254.

La ley de la gradualidad supone la paciencia del evangelizador y la actitud de escucha y de diálogo con el interlocutor.

El documento preparatorio del Sínodo Extraordinario sobre la Familia hacía referencia al “deseo de familia” presente en la cultura contemporánea³⁰. Entre el ideal de la preparación al matrimonio en continencia y la vida sexualmente activa de los jóvenes, tiene que haber un camino de crecimiento en el amor donde ellos mismos aprendan a amar auténticamente, a poner las bases sólidas para una vida matrimonial estable que proporcione la felicidad a los conyugues y a sus hijos. Sabemos cuánto está amenazada la fidelidad conyugal. La estabilidad de la pareja ha pasado de moda. En su lugar atrae la fugacidad de la emotividad superficial, el ansia de experimentar y la búsqueda de sí mismos en lugar de la entrega oblativa. El mensaje evangélico es comparado a un tesoro escondido (Mt 13,44). Para decidirse a buscarlo es necesario una sabiduría que este mundo no posee, sino que viene de Dios mismo. Es precisamente la sabiduría de la cruz de la que nos habla San Pablo en sus cartas, y los sinópticos en los anuncios de la Pasión del Señor.

Es desde esa sabiduría que el Papa propone la Iglesia como “hospital de campaña” (AL 291), y en lugar de fijarse en la “irregularidad” de las situaciones, mira más bien a la “herida” que llevan las personas que no han podido cumplir con lo que la Iglesia ha establecido a través de su magisterio. La psicología nos ayuda a ver cómo detrás de todo comportamiento desordenado, hay casi siempre un sufrimiento, una herida, un sentimiento de soledad o de abandono, al cual se reacciona de modo equivocado. Nuestra tarea es ofrecer otro camino de superación del mal, sin negarlo, sino integrándolo desde la fe en la Resurrección que nos habilita a contemplar en los crucificados de este mundo la posibilidad de un cambio, pero siempre desde donde esas personas se encuentran, para poder dar “el pequeño paso” (EG 44) buscando “el bien posible” (AL 304) siguiendo una pedagogía que les permita iniciar o continuar el camino de conversión al que todos estamos llamados.

11) **La necesaria creatividad pastoral³¹**

Finalmente, una de las cuestiones centrales de la pastoral, y de la pastoral familiar en particular, es el ejercicio de la creatividad humana. No se trata tanto de imaginar una praxis pastoral diferente, como si quién sabe qué estrategias fueran necesarias para atraer a parejas y familias. Se trata más bien de un atributo específico del discernimiento pastoral. Sin creatividad, no se puede pasar del discernimiento de la realidad a la acción que hace visible, efectivo y eficaz ese discernimiento. Si el discernimiento es lo que la realidad nos dice, la creatividad es cómo respondemos a sus impulsos.

En este sentido, entonces, se puede responder de muchas maneras: así como un discernimiento de la realidad compleja tiene que tener en cuenta múltiples variables y factores para establecer una jerarquía de comprensión e intervención para determinadas necesidades pastorales (familiares), de la misma manera hay muchos ejercicios creativos que responden a esas necesidades.

De ello se deduce que no hay intervención pastoral sin creatividad, y la creatividad no es sólo de individuos, sino de grupos, de equipos. Tanto es así que, en una familia, el ejercicio creativo que sigue al discernimiento de la situación familiar cada cierto tiempo nunca puede estar en manos de uno solo de los dos (por ejemplo, el varón), sino que está en manos de la pareja (el varón y la mujer) que, partiendo de su parcialidad, construyen una respuesta común, una acción compartida, una decisión sólida, tomada en común acuerdo. Así debe ser también en la Iglesia, donde la multiplicidad de dones y carismas concurren en la acción evangelizadora, realizada con creatividad, de común acuerdo entre todos los actores, que, al evangelizar, se evangelizan mutuamente y a sí mismos, en un camino de conversión continua.

Conclusión

Se ha presentado la pastoral familiar como competencia específica de los laicos en un

³⁰ Sinodo dei Vescovi, III Assemblea Generale Straordinaria, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione. Instrumentum laboris* (2014), n.1.

³¹ Agradezco a la Profesora Emilia Palladino algunas sugerencias que he recogido en este escrito, de manera especial este último punto.

momento eclesial en el cual el papa Francisco llama a recuperar la sinodalidad en la Iglesia como estilo requerido por Dios en el tercer milenio. Pero el aporte laical no ha de quedarse reducido a este ámbito pastoral, sino que ha de permear toda la evangelización que la Iglesia está llamada a realizar en el tiempo presente, leyendo los signos de los tiempos y discerniendo las semillas del Verbo en las culturas y ámbitos relacionales del mundo contemporáneo.

En este contexto, la revisión de los ministerios bautismales nos ha dado la ocasión para reflexionar acerca de la pastoral familiar y de su aporte a una iglesia en salida. Por ello proponemos que esta sea tomada en consideración por los pastores de la Iglesia como un ministerio bautismal, radicado no sólo en el sacramento del bautismo, sino también en el carisma que otorga el sacramento del matrimonio. Un estilo de vida eclesial mayormente inspirado a la vida familiar ayudará sin duda a superar el clericalismo actual, no sólo de la jerarquía, sino también de laicos complacientes con ese modelo eclesial. La crisis actual de las familias lo pide, el discernimiento eclesial lo podrá tomar en consideración, no sólo para satisfacer una necesidad pastoral, sino también para aprender de una forma de ministerialidad que puede enriquecer a las otras formas de ministerialidad y a la ministerialidad de la Iglesia en cuanto tal.

Referencias

Alonso Schökel, L.A., *Simbolos matrimoniales en la Biblia*, EDB, 1997.

XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. «Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión». Documento preparatorio (7 de septiembre de 2021).

Aubert J.M. (1985), "Conciencia y ley", en B. Lauret – F. Refoulé, *Iniciación a la práctica de la teología*, t.VI, Madrid: Cristiandad, 191-237.

Bartolomei G. (2017), "'Imperfezione' e 'belleza' del legame coniugale", en *Amoris laetitia: la sapienza dell'amore. Fragilità e bellezza della relazione nel matrimonio e nella famiglia*, dirigido por G. Bonfrate – H.M. Yáñez, Roma: Studium, 56-70.

Bonfrate G. (2017), "Il Kerygma dei "piedi sporchi": una sapienza del contatto", en *Nulla è più esigente dell'amore. La famiglia e le sfide di Amoris laetitia*, a cura di G. Alcamo, Milano: Paoline, 135-156.

Capone D., "Antropologia, coscienza e personalità", en *StMor* 4 (1966) 73-113.

Id., "La teologia della coscienza morale nel Concilio e dopo il concilio", en *StMor* 2 (1986) 221-248.

Id., «Sistemi morali», en *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, dirigido por F. Compagnoni – G. Piana – S. Privitera, 1246-1254.

Comisión Teológica Internacional, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural* (2009).

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta "Placuit Deo" a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana* (2018).

Cruciani M. (2014), "Lo stile familiare di una evangelizzazione gioiosa", en *Evangelii*

gaudium: il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive, dirigido por H. M. Yáñez, GBPress, Roma, 95-108.

Doré, Mons. J., "Ministerio de los presbíteros y ministerio de los laicos", en *Seminarios* n. 168 (2003): 214-221.

Escartín Celaya P., "Vocación y misión del fiel laico en la Iglesia y en el mundo". *Seminarios* 155 (2000): 13-43.

Francisco, *Carta al Cardenal Marc Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina* (2016).

- Ibid., *Carta a los matrimonios con ocasión del Año Familia "Amoris laetitia"* (2021).
- Ibid., *Discurso con ocasión del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17 de octubre de 2015).
- Ibid., *Encuentro con los participantes en el V Congreso de la Iglesia Italiana* (2015).
- Ibid., «Mensaje en ocasión del Quincuagésimo aniversario de la Carta Apostólica en forma de Motu Proprio *Ministeria quaedam* de San Pablo VI» (2022).
- Fumagalli A. (2012), *L'eco dello spirito. Teologia della coscienza morale*, Brescia: Queriniana.
- Guardini R. (1996), *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Madrid: BAC.
- Juan Pablo II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* al cumplirse el vigésimo aniversario de la *Populorum Progressio* (1987).
- Litner M., (2018), «Integrare la fragilità», en *La teologia morale dopo l'Amoris laetitia*, dirigido por S. Cipressa, Assisi, Cittadella, 125-151.
- Majorano S. (1994), *La coscienza. Per una lettura cristiana*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo.
- Monbourquette J. (2010), *Reconciliarse con la propia sombra. El lado oscuro de la persona*, Sal Terrae.
- Pablo VI, *Discurso a los representantes de los estados. Visita a la Organización de las Naciones Unidas* (1965).
- Id., Carta encíclica *Populorum Progressio* sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos (1967).
- Palladino E., (2014), "I laici: l'immensa maggioranza del popolo di Dio", en: *Evangelii gaudium: il testo ci interroga*, GBPress, Roma 67-80.
- Pedroli, L. (2019), *L'analogia nuziale nella Scrittura. Saggi in onore di Luis Alonso Schökel*, Roma: GBPress.
- Sanchez Zariñana H.J., «Los laicos se abren un lugar en la Iglesia. El siglo XX: auge y ratificación de los laicos por el magisterio», *EfMex* 30 n. 90 (2012): 479-522.
- Sinodo dei Vescovi, III Assemblea Generale Straordinaria, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione. Instrumentum laboris* (2014).
- Sorge B. (1999), *La propuesta social de la Iglesia*, Madrid: BAC.
- Yáñez H. M., (1998), *Esperanza y Solidaridad. Una fundamentación de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro*, Alcobendas: UPCO.
- Ibid., Yáñez, "La Doctrina Social y el compromiso de los fieles laicos", en *CIAS*, año LIV, nn. 548-549 (2005): 479-493.

Siglas

AA: *Apostolicam actuositatem*
AL: *Amoris laetitia*
ChL: *Christifideles laici*
EG: *Evangelii gaudium*
EN: *Evangelii nuntiandi*
FC: *Familiaris consortio*
FT: *Fratelli tutti*
GE: *Gaudete et exsultate*
GS: *Gaudium et Spes*
LG: *Lumen Gentium*
LS: *Laudato si*
RMi: *Redemptoris missio*



Never Again War!” (FT 258) Pope Francis on peace and the abolition of ‘just war’ in Fratelli Tutti^a

“¡Nunca más la guerra!” (FT 258) El Papa Francisco sobre la paz y la abolición de la ‘guerra justa’ en Fratelli Tutti

Dr. Stefan Silber

Universidad de Vechta

E-mail: stefansilber@gmx.de

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3258-5475>

Abstract

Starting from the clear and sustained position of Pope Francis against war, armaments and against the violation of human rights, this article explores the positions of his encyclical Fratelli Tutti on violence, war and peace. It underlines the analysis of the current world that is seriously wounded by war and violence. War is systematically described as an absurdity to be abolished. This refers particularly to the doctrine of “just war” which the Pope openly rejects. Additionally, his position is that not only the use but also the possession of weapons, especially nuclear weapons, is immoral and unsustainable. To live these choices, Fratelli Tutti proposes spiritual and ethical attitudes of nonviolence. In this way, it will be possible to walk the path of peace, which is nothing other than peace itself.

Keywords: Nonviolence, Pope Francis, Fratelli Tutti, just war, spirituality, peace.

Resumen

Partiendo de la postura clara y sostenida del Papa Francisco contra la guerra, el armamento y contra la violación de los derechos humanos este trabajo profundiza en las posturas de su encíclica Fratelli Tutti en cuanto a la violencia, la guerra y la paz. Subraya el análisis del mundo actual que se ve seriamente herido por la guerra y la violencia. Coherentemente, la guerra se describe como un absurdo que hay que abolir. Esto se refiere particularmente a la doctrina de la “guerra justa” que el Papa rechaza abiertamente. Se añade su postura que no solo el uso sino también la posesión de armas, sobre todo nucleares, es inmoral e insostenible. Para poder vivir tales opciones, Fratelli Tutti propone actitudes espirituales y éticas de no-violencia. Así será posible transitar el camino hacia la paz que no es otra cosa que la paz misma.

Palabras clave: No-violencia, Papa Francisco, Fratelli Tutti, guerra justa, espiritualidad, paz.

^a Abbreviated and updated translation of Stefan Silber: “¡Nunca más la guerra!” (FT 258). El Papa Francisco sobre la paz y la abolición de la ‘guerra justa’ en Fratelli Tutti, in: Verbum SVD 62 (2021) 4, 421-441.

Introduction

In the almost eleven years of his pontificate, Francis has never hidden the fact that he does not believe in war, but rather supports all people who work for peace using peaceful means. In his encyclical "*Fratelli Tutti*" (Francis, 2020, forthwith quoted as FT with number of paragraph) he dedicates an entire chapter to peace in the world. The exclamation that heads this article is taken from this chapter. With this call for the end of war, the Pope alludes to his predecessor Paul VI, without mentioning him, who had exclaimed, in his address to the United Nations: "Never again one against the other, never, never again! [...] Never again war, never again war! It is peace, peace, that has to guide the destiny of the nations of all mankind!" (Paul VI, 1965)

The Pope's verdict is part of an impressive series of documents, speeches and previous statements in which he positioned himself against war and military preparations for war, rejecting the arms trade and in favor of a non-violent policy. In addition to his message on World Peace Day in 2017 and his two speeches in Hiroshima and Nagasaki in November 2019, his own addresses to the UN General Assembly in 2015 and 2020 should be mentioned, alongside numerous other speeches, sermons and messages (cf. Nauerth 2018).

This article aims at highlighting the contribution of *Fratelli Tutti* to Catholic theology and ethics of peace. In the first chapter, it underlines the analysis of the current world that is seriously wounded by war and violence. War is systematically described, in the second chapter, as an absurdity to be abolished. This refers particularly to the doctrine of "just war" which the Pope openly rejects. Additionally, his position is that not only the use but also the possession of weapons, especially nuclear weapons, is immoral and unsustainable. To live these choices, *Fratelli Tutti* proposes spiritual and ethical attitudes of nonviolence, as is described in the third chapter. In this way, it will be possible to walk the path of peace, which is nothing other than peace itself.

Fratelli Tutti is not an encyclical explicitly dedicated to world peace, but for this reason it should not be underestimated even alongside John XXIII's *Pacem in Terris*. On the contrary, if studied in depth, it reveals several significant developments for Catholic peace theology and ethics that have to be taken into account from now on: the Pope paves the theological and doctrinal way for the Catholic Church in the future to be able to proclaim with a firm voice: "Never again war!" and also: "The only way to peace is peace." As indicated, the first chapter now will deal with the Pope's analysis of the reality of war and peace our world is living presently.

1. "A world war fought piecemeal": Pope Francis's view of present-day global realities

In a broad analysis of the current reality of the planet, the Pope highlights in his "Letter [...] addressed to all people of good will" (FT 56) numerous forms of violence, injustice, exploitation, exclusion and even slavery that offend the rights and dignity of a large part of humanity. He repeats again, that the world is immersed in a "'third world war' fought piecemeal" (FT 25). The Pope explains that the many wars, guerrillas, armed conflicts and other acts of violence in the world today can no longer be considered isolated phenomena: "In today's world, there are no longer just isolated outbreaks of war in one country or another; instead, we are experiencing a 'world war fought

1 FT 259.

piecemeal', since the destinies of countries are so closely interconnected on the global scene." (FT 259). In his 2023 New Year Address to the members of the diplomatic corps, he explained: "Today the third world war is taking place in a globalized world where conflicts involve only certain areas of the planet directly, but in fact involve them all. The closest and most recent example is certainly the war in Ukraine" (Francis 2023). This "piecemeal" world war threatens to leave the world in pieces.

Francis analyzes a series of causes and roots of this world war. Economic injustice and exploitation constitute for him a central factor for the emergence of generalized violence. The neoliberal practices of the market economy cannot resolve global injustices, as they themselves claim, but instead exacerbate and perpetuate them (cf. FT 168). Economic measures deepen the growing division of society, because both wealth and poverty continue to increase. Added to this is the manipulation of the exercise of politics, which does not serve –as it should– the interests of the community and the common good, but has become a "fray of conflicting interests, where victory consists in eliminating one's opponents" (FT 16).

An important factor that induces violence is racism. Although it was assumed that this form of attack on human dignity had been overcome in past centuries, we can find now that it "retreats underground only to keep reemerging" (FT 20). In Francis's analysis, it is one aspect of an economic and political culture that denies global fraternity and tends to oppose different social sectors. Another social phenomenon that was considered obsolete, "slavery in all its forms" (FT 24), is also still in force, turning human beings into mere merchandise and private property. The Pope includes in this criticism the trafficking of human organs and human trafficking for sexual exploitation as other examples of a dehumanizing economy.

We must agree with Pope Francis when he also denounces the ravages that globalized patriarchy commits against a sisterly and fraternal society. It cannot be denied that many women and girls must consider themselves "doubly poor" because they "endure situations of exclusion, mistreatment and violence, since they are frequently less able to defend their rights" (FT 23). However, it is not possible to affirm as "clearly" as the Pope does, "that women possess the same dignity and identical rights as men" and only to criticize in front of society that "we say one thing with words, but our decisions and reality tell another story" (*ibid.*). With regard to the priestly ordination of women, the internal regime of the Church reflects this violation of equality and rights of women in such an obvious way that it is impossible to remain hidden. This fact, however, does not detract from the validity of the statement of structural inequality and violence produced by patriarchy; on the contrary, it confirms it.

These inequalities, injustices and different forms of violence deeply rooted in our culture and society are often maintained –according to the Pope– through lies and media disinformation. He writes: "War, terrorist attacks, racial or religious persecution, and many other affronts to human dignity are judged differently, depending on how convenient it proves for certain, primarily economic, interests. What is true as long as it is convenient for someone in power stops being true once it becomes inconvenient." (FT 25). This distortion of truth and the manipulation of values can be identified as very effective cultural mechanisms to maintain and legitimize structures of violence and exclusion.

In this way –Francis denounces– deep divisions are produced between people, so that some

seem to hold greater value than others do: "Some parts of our human family, it appears, can be readily sacrificed for the sake of others considered worthy of a carefree existence. Ultimately, persons are no longer seen as a paramount value to be cared for and respected, especially when they are poor and disabled" (FT 18). People can become like "dispensable objects" (FT 19).

While the Pope rejects this global situation of diversified violence, calling it a *world war* within postmodern parameters, he also firmly rejects any notion that these violent structures could be corrected or abolished by violent means: violence can never be a solution for situations of violence, even less will violence be able to end war. On the contrary: war is always a defeat in advance: "Every war leaves our world worse than it was before. War is a failure of politics and of humanity, a shameful capitulation, a stinging defeat before the forces of evil" (FT 261). In this context, the Pope definitively condemns all current forms of war, and instead calls for peaceful and healing solutions to the conflicts and divisions that plague the world today. This general condemnation of any kind of warfare, and even its preparations, will be the topic of the next chapter.

2. The Pope's magisterium on the definite abolition of war

While in Western countries, who uphold their Christian and not infrequently Catholic roots, most governments continue to cling to military defense, armament and so-called humanitarian military interventions, the Pope calls for the abolition of war as an instrument of security or of politics. He clearly surpasses the positions of many bishop's conferences that still maintain the principles of legitimate military defense and the so-called *just war*. In *Fratelli Tutti*, Francis draws new red lines for the theology and ethics of peace: He declares that we can no longer speak of *just wars* (2.1), condemns nuclear weapons, including their production and possession (2.2), censors military assassinations that are being established as a war strategy (2.3), and advocates for an end to international arms production and trade (2.4).

2.1. The absurdity of a just war

The doctrine of a supposedly *just war*, which had been held for many centuries in the Catholic Church, already suffered a decline in credibility during the horrors of the twentieth century. While in the two world wars of the first half of that century, many representatives of the local churches on the different sides, praised war and extolled the participation of soldiers as if war enterprise were a Christian exercise, self-critical reflection after 1945 led many to understand that they had allowed themselves to be manipulated and were actively involved in a manipulation of the Christian doctrine in favor of war.

Under the impression of these horrific experiences and the complicity of parts of the Church, Pope John XXIII, in his encyclical *Pacem in Terris*, gave a first significant turn in the Magisterium's doctrine on war. Pope Francis echoes this first clear distancing from traditional doctrine: "In the words of Saint John XXIII, 'it no longer makes sense to maintain that war is a fit instrument with which to repair the violation of justice'" (FT 260). It is obvious that for Pope John, this is not a departure in principle, since he does not question the doctrine of the *just war* directly. However, faced with the destructive power of nuclear weapons, John XXIII readjusts the relationships between ends and

means in the doctrine on war and opens the way to understand that the practice of war under these destructive conditions is, ultimately, absurd (John XXIII, 1963, #126-129).

Francis takes up this argument, deepens and radicalizes it. Starting from the "conviction" –reinforced by John XXIII– "that the arguments for peace are stronger than [...] confidence in the use of weapons" (FT 260), Francis argues that in the present –considering "the development of nuclear, chemical and biological weapons, and the enormous and growing possibilities offered by new technologies" (FT 258) – the use of these increasingly destructive weapons must be considered increasingly irrational. The irrationality of war comes into view, compared to the reasons for peace: the risks of war "will probably always be greater than its supposed benefits" (*ibid.*).

Faced with these situations, Pope Francis seriously calls into question the traditional doctrine of *just war*. After noting, "That in recent decades, every single war has been ostensibly 'justified'" (FT 258), he denounces that these justifications should be qualified as "excuses" or even "manipulation" (*ibid.*). He admits that "the Catechism of the Catholic Church speaks of the possibility of legitimate defense by means of military force, which involves demonstrating that certain 'rigorous conditions of moral legitimacy' have been met" (FT 258). These conditions, however, cannot be met under current military constellations, since the destruction caused by military means would be greater than the evil that war is supposed to solve, as it displays "an uncontrollable destructive power over great numbers of innocent civilians" (*ibid.*).

So –According to the Pope's argument–, the necessary requirements demanded within the doctrine of *just war* cannot be fulfilled in order to justify war today. For this reason, "it is very difficult nowadays to invoke the rational criteria elaborated in earlier centuries to speak of the possibility of a 'just war'" and "we can no longer think of war as a solution" (*ibid.*). It is very striking that in the corresponding footnote the Pope even openly distances himself from "Saint Augustine, who forged a concept of 'just war' that we no longer uphold in our own day" (n. 242). The "concept" of Saint Augustine is precisely the historical basis of the entire doctrine of *just war* in the Catholic Church.

What Pope Francis stated is not a definitive condemnation of the *just war* doctrine, nor does he order its eradication from the Catechism (as he did with the death penalty). However, it leaves no room for its application under current military and political conditions. On the contrary, the pacifist attitude of resistance to wars, military threats and (supposed) armed security is revealed to be more rational and efficient, even though this might mean "to be deemed naive for choosing peace" (FT 261).

After *Fratelli Tutti*, war can no longer be advocated, but any path to war must be prevented, avoided and made impossible. This fundamental rejection of wars and their presuppositions raises the question, whether the Catholic churches in the world should not seriously reconsider their respective commitments to national armies such as military ordinariates and chaplaincies.

2.2. Elimination of nuclear weapons

Francis uses a similar argument on the issue of nuclear weapons: they are simply not rational, nor can they lead to the goals they are intended to achieve. Therefore, he emphatically demands that they should be considered immoral instruments and be abolished completely. The Pope bases

his decision on several arguments, set out in a long quote from his message to a UN conference in 2017: Foremost, he explains that nuclear weapons cannot provide a solution to current challenges: "If we take into consideration the principal threats to peace and security [...], as, for example, terrorism, asymmetrical conflicts, cybersecurity, environmental problems, poverty, not a few doubts arise regarding the inadequacy of nuclear deterrence as an effective response to such challenges" (FT 262).

If it might seem obvious that nuclear weapons cannot solve these important problems, the Pope continues that –secondly– these weapons have dire consequences that would nullify any goal that a war between nations was intended to achieve: "These concerns are even greater when we consider the catastrophic humanitarian and environmental consequences that would follow from any use of nuclear weapons, with devastating, indiscriminate and uncontrollable effects, over time and space" (*ibid.*).

Thirdly, he also denies a pacifying effect of the use of the atomic bomb for deterrence. "We need also to ask ourselves how sustainable is a stability based on fear, when it actually increases fear [...]. International peace and stability cannot be based on a false sense of security, on the threat of mutual destruction or total annihilation [...]" (*ibid.*) Fear cannot be a driver of security, not even among nations.

It is for these reasons that the Pope advocates the total elimination of nuclear weapons. This "ultimate goal of the total elimination of nuclear weapons becomes both a challenge and a moral and humanitarian imperative" (*ibid.*). It is a moral obligation of nations to aim for this goal, which must be achieved in a "collective and concerted" manner (*ibid.*).

However, and leaving the immediate context of *Fratelli Tutti*, the Pope is not satisfied with slow processes of international negotiations for nuclear disarmament. In his speech in Hiroshima in 2019, he questioned the incessant production of nuclear weapons: "How can we speak of peace even as we build terrifying new weapons of war?" (Francis, 2019). The Pope even improvised within the prepared text that "the possessing of nuclear weapons is immoral [...]. We will be judged on this" (*ibid.*). The judges, in this sentence, would be future generations. The Pope demands with urgency the abolition of nuclear weapons, and declares their mere *possession* as something immoral. This phrase, apparently, caused a diplomatic dissonance between nuclear power France and the Holy See. In 2023, he repeated this verdict in his address to the diplomatic corps, now without any spontaneous interruption and in full conscience of the possible diplomatic consequences: "I can only reaffirm that the possession of atomic weapons is immoral" (Francis 2023).

Fratelli Tutti's rejection of nuclear weapons as immoral must be read in this context: not only their use, whether in war or for so-called deterrence, but also their production, handling and possession must be eliminated to ensure peace. The local churches in countries that produce and possess nuclear weapons, but also those –such as Germany and Italy– that are part of NATO's "nuclear sharing" system, find in this message a solid basis for intervention against nuclear weapons in their countries.

2.3. Homicidal states – deathly violence perpetrated without regard to international law

To justify another definitive and clear rejection of a military strategy widely used today, Pope Francis resorts to his own clarification of abolishing the death penalty that he stated in the text of the Catechism (cf. FT 263, note 248; Congregation for the Doctrine of the Faith, 2018). Within this context, the Pope speaks out strongly against "so-called extrajudicial or extralegal executions" and considers them "homicides deliberately committed by certain states and by their agents" (FT 267).

This condemnation of "extrajudicial executions" is not just a detail. In recent years, the number of assassinations by armed drones is increasing considerably, and so is the number of states that possess and use this weapon (Women's International League for Peace and Freedom, 2017, 6-12). It is, according to reports, a weapon used by countries with greater economic and military power against weaker enemies, in situations that could be dangerous for the deployment of troops.

These acts of homicide perpetrated by states are aggravated, in the Pope's words, because they are "often passed off as clashes with criminals or presented as the unintended consequences of the reasonable, necessary and proportionate use of force in applying the law" (FT 267). That is, the intention is to legitimize or camouflage the murder with lies.

These blunt and clear qualifications pronounced by the Pontiff can considerably help local churches in countries that use these strategies of extrajudicial homicides, whether with armed drones or through other means. They can also be a basis for disrupting the international network of information and orders that is necessary to carry out these murders. In Germany, for example, Church groups (together with various groups of civil society) oppose the US military air base at Ramstein, through which virtually all US drone operations in the Middle East are conducted, including assassinations (Braun et al. 2019). With the support of the papal statement, global public pressure for the ethical and political rejection of this warfare instrument can be increased.

2.4. Industry and commerce of death – armaments industry and trafficking

In *Fratelli Tutti*, Pope Francis clearly distances himself from the production and trade of arms, although only briefly. But knowing the attitude of the Pontiff towards the global spread of weapons, these brief allusions cannot be left unnoticed. Already in what is written about nuclear weapons – which he himself extends to chemical and biological weapons (cf. FT 258; 262)– it is obvious that he rejects not only the use and possession of this type of weapons, but also their manufacturing and marketing.

Regarding the arms trade in general, it is striking that it is mentioned along with "human trafficking, the marketing of human organs and tissues, the sexual exploitation of boys and girls, slave labour, including prostitution, the drug and weapons trade, terrorism and international organized crime." (FT 188, cf. 38 and 283) For the Pope, the arms trade is not only part of the crimes that make terrorism and wars possible, but also an unjustifiable diversion of resources missing in other projects of humanity. He proposes therefore, that "with the money spent on weapons and other military expenditures, let us establish a global fund that can finally put an end to hunger once and for all and

favor the development of the most impoverished countries" (FT 262), a solution already proposed by Pope Paul VI, to whom he refers in the corresponding footnote.

This statement is in accordance with what the Pope expressed during his visit to Nagasaki in 2019, where he emphasized: "Our attempts to speak out against the arms race will never be enough. The arms race wastes precious resources that could be better used to benefit the integral development of peoples and to protect the natural environment" (Francis, 2019). In view of the pressing global needs of humanity, "the money that is squandered and the fortunes made through the manufacture, upgrading, maintenance and sale of ever more destructive weapons, are an affront crying out to heaven" (ibid.). The production of weapons, therefore, in the Pope's opinion, is a crime against the poor and against nature, which he qualifies as an injustice and a serious sin quoting the biblical idea of their "crying out to heaven".

On another occasion, when addressing the UN Assembly in 2020, he used words even more critical of the arms industry: "We need to dismantle the perverse logic that links personal and national security to the possession of weaponry. This logic serves only to increase the profits of the arms industry, while fostering a climate of distrust and fear between persons and peoples" (Francis, 2020).

Finally, in a much less formal act, when spontaneously answering questions from schoolchildren, he condemned in an even more drastic and almost offensive way those responsible for the production and marketing of weapons: "Why is it that so many powerful people don't want peace? Because they live on war! The arms industry: this is grave! [...] It is the industry of death. In addition, they profit. [...] So much is sacrificed and war is made to protect the money. Moreover, because of this, many people do not want peace. There is more profit with war!" (Francis, 2015)

Although these words do not have the doctrinal rank of an encyclical, they point to the Pope's will to clearly condemn the production, commercialization and global dissemination of weapons. The speeches in Nagasaki and before the UN have sufficient doctrinal force to corroborate the words used in *Fratelli Tutti* that denounce international arms trafficking. The Pope sets an important and strong example so that all local churches in the world can follow him and denounce the "industries of death" in their respective countries.

3. The path to peace is peace: the Pope's proposal of a spirituality of nonviolence and peace

Pope Francis does not restrict himself to a profound criticism of war and its mechanisms and conditions. On the contrary: the abolition of war will become possible to the extent that believers, alongside many people of good will, commit to fighting with non-violent means for peace, justice and fraternity among people. He therefore dedicates most of his encyclical to the promotion of these means, to mercy, justice, and the active and peaceful construction of peace.

For Francis, it is obvious, although he does not write it expressly, that peace is the privileged path, if not the only path to peace. He shares this conviction with many people across the continents and different faith traditions. Pedro Sanz (2016) attributes the title of his own text *La paz es el camino hacia la paz* (*Peace is the path to peace*) to Anglican archbishop Karl Gustav Hilding Hammer, who published a book with the same title (in Swedish) in 2013. The phrase also brings to mind themes of Buddhist spirituality, which seeks congruence between means and ends, as in the work of Buddhist

monk and peace activist Thích Nhất Hạnh (1991), who maintains that peace is neither a goal nor an end, but an everyday experience on the path to peace.

In my opinion, the fundamental idea of this phrase can also be applied to the ethical, political, theological and spiritual proposal that the Pope exposes in *Fratelli Tutti*. To achieve peace, it is necessary to live it daily and commit to peace using peaceful means. For this reason, the Pope proposes non-violent practices to overcome violence and enmity and calls for healing social and cultural wounds (3.1). He invites us to look at the people who have suffered and are suffering the harshest consequences of wars and violence (3.2). For the Pope, these proposals constitute spiritual paths and challenges (3.3), and for this reason he invites us to open up to ecumenical and interreligious dialogue to build peace among all (3.4). At the same time, the spirituality of peace must take us to the political spheres (3.5), so that the dedication to peace is efficient and contributes to build the future of humanity.

3.1. Nonviolence as an alternative to violence

"Violence leads to more violence, hatred to more hatred, death to more death. We must break this cycle which seems inescapable" (FT 227). To break this vicious circle, the practice of non-violence is the preferable, most efficient and most consistent option. In his message for the World Day of Peace on January 1, 2017, the Pope had proposed nonviolence as "a style of politics for peace" (Francis, 2016). In this message, the Pope insists on the power of non-violent action –which is "more powerful than violence" (#4)– he presents men and women from around the world and from many religions as examples to follow on the path of nonviolence, insists on the evangelical fidelity of nonviolence –explicitly mentioning the Sermon on the Mount– and calls on "political and religious leaders, the heads of international institutions, and business and media executives: to apply the Beatitudes in the exercise of their respective responsibilities" (#6), that is, to apply non-violent measures to build peace.

Despite the powerful program set forth in this message, there is no reference to it in *Fratelli Tutti*. This fact is surprising, because the 2017 message was received with great gratitude by Catholic peace movements around the world, and gave rise, among other factors, to an international project of theological studies that proposed a Catholic vision of non-violence in peacebuilding (cf. Berger et al. 2019; Silber 2021). However, when studying the encyclical, we can see that it presents a very broad panorama of nonviolent attitudes and activities that are important for practices of active nonviolence and, as a whole, can lead to peaceful paths to peace.

One of the papal propositions that resonate greatly with non-violent peacemaking, is the call to solve conflicts based on the truth: "Those who were fierce enemies have to speak from the stark and clear truth. [...] Only by basing themselves on the historical truth of events will they be able to make a broad and persevering effort to understand one another and to strive for a new synthesis for the good of all" (FT 226). The insistence on the "stark and clear truth" resonates with the practice of *satyagraha* developed by Mohandas K. Gandhi and which means "firmness in truth" on the non-violent path to peace (cf. Rynne 2008, 43-83).

Francis proposes a second necessary element for building peace: memory. Because "silence can lead

to complicity in grave misdeeds and sins" (FT 244), the victims demand remembrance, because "we can never move forward without remembering the past; we do not progress without an honest and unclouded memory" (FT 249). The Pope mentions some crucial examples of the need for memory: "The *Shoah* must not be forgotten" (FT 247) nor "the atomic bombs [...], the persecutions, the slave trade and the ethnic killings [...] as well as the many other historical events that make us ashamed of our humanity" (FT 248). At the same time, he insists that "to remember goodness is also a healthy thing" (FT 249). To achieve peace, we must also remember the artisans of peace.

Memory must lead to justice. For this reason, the Pope condemns impunity, but also revenge: "Justice is properly sought solely out of love of justice itself, out of respect for the victims, as a means of preventing new crimes and protecting the common good, not as an alleged outlet for personal anger" (FT 252). Justice, for Francis, does not contradict the search for reconciliation and forgiveness. Rather must both processes accompany each other. There can be no forgiveness through forgetting, but only with memory and justice for the victims. The Pope explains: "loving an oppressor does not mean allowing him to keep oppressing us, or letting him think that what he does is acceptable. On the contrary, true love for an oppressor means seeking ways to make him cease his oppression" (FT 241).

Recognizing one's neighbor even in the adversary or oppressor is the attitude of mercy that must characterize Christian nonviolence in the search for peace. It is not a mercy of oblivion, impunity or concealment, but that mercy that seeks justice and the conversion of those who do evil (cf. FT 254).

3.2. Touching "the wounded flesh of the victims": the authority of the victims

The starting point for the peaceful construction of peace, however, is not to look at the perpetrators of violence, but at those who suffer it. The Pope writes: "Let us [...] touch the wounded flesh of the victims. [...] Let us hear the true stories of these victims of violence [...]. In this way, we will be able to grasp the abyss of evil at the heart of war" (FT 261)². It is the civilian victims –refugees, women, children, among others– who tell the truth about war. It is for this reason that it is necessary to relate to them physically, listen to them and feel with them.

People cannot be considered "collateral damage" (*ibid.*), as the Pope emphasizes. On the contrary, "every act of violence committed against a human being is a wound in humanity's flesh; every violent death diminishes us as people" (FT 227). There is no distinction here between violent acts committed under the pretext of a good cause and the violence of an aggressor. The bodies of the victims of both kinds of violence display the same kind of wounds.

The Pope consequently advocates "a renewed encounter with the most impoverished and vulnerable sectors of society. For peace" includes –as he continues– "to recognize, protect and concretely restore the dignity, so often overlooked or ignored, of our brothers and sisters" (FT 233). Following the Latin American theological tradition, Francis affirms that "the option for the poor should lead us to friendship with the poor" (FT 234).

To understand the need to end war, ban all the means that prepare it, and to understand why it

² The Italian and Spanish versions of the encyclical express here the Pope's wish that we may hear "the truth" (*la verdad*) of the victims of violence, not only their "true stories".

is necessary to do so through non-violent means, it is necessary to start from this *option for the poor*. Already in *Evangelii Gaudium*, the Pope had elaborated the theological, spiritual and ecclesial meaning of this option (Cf. Francis, 2013, #198). Here he insists on the practical and political significance of an epistemic perspective that overcomes "theoretical discussions" (FT 261) and helps us "to touch flesh".

In contexts of violence and structural exclusions, the friendship with the poor desired by the Pope is not always an easy matter. It is striking that Francis, when insisting on the need to make contact with the wounds, also reflects on the problems that this attempt can entail: even if the victims resist to the attempts to approach them, this resistance needs to be accepted as an effect of the structural violence from which they suffer: "If at times the poor and the dispossessed react with attitudes that appear antisocial, we should realize that in many cases those reactions are born of a history of scorn and social exclusion." (FT 234). This resistance should not lead to abandoning them to their destiny or resigning themselves to the complex difficulties that arise in conflicts. On the contrary, it is necessary to accept this resistance as a call to self-reflection and the search for new paths of closeness and solidarity.

3.3. A Spirituality of nonviolence

For Pope Francis, the practice of nonviolence is not only a means of politics and the best instrument for the resolution of conflicts, but also a spiritual characteristic of people who follow Jesus Christ. For this reason, he reminds that "Jesus Christ never promoted violence" (FT 238) and that the early communities of the church lived without violently defending themselves, even in persecution, and that, on the contrary, they called to respond to grievances with peaceful and non-violent means.

This did not mean they avoided conflicts when they appeared inevitable, but rather they lived them with a non-violent spirituality, based on their faith in a God who created all human beings and could be experienced in them, also in the opponents in the conflict. This faith can also guide us today, because "we should never confine others to what they may have said or done, but value them for the promise that they embody, a promise that always brings with it a spark of new hope." (FT 228). Contemplating the adversary from the perspective of promise and hope are attitudes that allow non-violent action, that allow us to live and resolve conflicts without hurting the other or taking revenge on them. Promise and hope help us open ourselves to the new potentialities that God can bring forth in the midst of conflict without resorting to violence.

Francis proposes several spiritual values to be practiced and deepened in nonviolent action for peace. They are values that are in full harmony with the secular attitudes proposed for non-violent activists. The Pope invites us to cultivate "inner peace" (FT 242) as a remedy and antidote against interpersonal and social hatred. He continues with a call to goodness that awakens "profound joy, even in the midst of difficulties and misunderstandings. Even when affronted, goodness is never weak but rather, shows its strength by refusing to take revenge" (FT 243). In the same way, he continues to recommend "mercy, which heals the injuries caused by mistakes, misunderstandings and disputes" (FT 254), fraternity, as in the entire encyclical, and –as we saw above (cf. 3.1)– truth, active memory and the search for justice.

Pope Francis is aware that the practice of these values and the non-violent solution to conflicts are

not easy matters. On the contrary, "social peace demands hard work, craftsmanship" (FT 217). It is a work that must be done by hand, personally, from the heart and with spirituality. It is a work that requires the daily search for inner peace and self-conversion. It is a path of following Jesus Christ that requires similarity with him even in persecution. It contains, however, also the promises of the fellowship of Jesus including the hope of resurrection.

3.4. In community with churches and religions

In the encyclical *Fratelli Tutti*, the Pope establishes a dialogue for peace together with other Christian churches and other religions. In his words, "a journey of peace is possible between religions. Its point of departure must be God's way of seeing things. God does not see with his eyes, God sees with his heart" (FT 281). This gaze of God "with the heart" implies, from a Christian point of view, the individual and personal value of each human. The Pope applies this vision to the plurality of religions: "the different religions, based on their respect for each human person as a creature called to be a child of God, contribute significantly to building fraternity and defending justice in society" (FT 271).

His intention is certainly not to appropriate other religions and speak on their behalf. This can be seen when he refers to his own practices of interreligious dialogue and collaboration. The Pope quotes extensively from the joint document with the Grand Imam Ahmad Al-Tayyeb on human brother- and sisterhood, for world peace and common coexistence, which they signed in Abu Dhabi on February 4, 2019. In *Fratelli Tutti* he writes, citing this document, that "we resolutely declared that religions must never incite war, hateful attitudes, hostility and extremism, nor must they incite violence or the shedding of blood" (FT 285). When attempts are made to justify violence or war with religion, the Pope and the Grand Imam classify this as abuse and deviation (*ibid.*).

Another extensive quote from the Abu Dhabi document is found in the condemnation of the alleged legitimization of "deplorable" terrorism that they attribute not only to "incorrect interpretations of religious texts," but also to structural causes in the economic, political and social spheres, like "policies linked to hunger, poverty, injustice, oppression and pride" (FT 283).

The commitment to peace that the Pope proposes must follow the example of this joint and dialogic effort between different religions, to integrate the spiritual forces of all humanity in this enterprise. For this reason, the Pope explains at the end of his encyclical that he has allowed himself to be influenced by people who belong to different churches and religions. Along with the aforementioned Grand Imam Ahmad Al-Tayyeb, the Pope "felt inspired particularly by Saint Francis of Assisi, but also by others of our brothers and sisters who are not Catholics: Martin Luther King, Desmond Tutu, Mahatma Gandhi and many more" (FT 286). The reference to non-Catholic and non-Christian persons may surprise in such a high-ranking doctrinal text. The Pope gives a very practical example of ecumenical and interreligious openness in the peaceful struggle for peace.

3.5. Politics on the path to peace

In order to build a sustainable peace, a policy for peace will be necessary, to which Christians must contribute their own political praxis. Gerald W. Schlabach (2019) discusses, on the occasion of the message for the Day of Peace 2017, how the rejection of violence and non-violent spirituality

can be translated into state policies, within democratic processes. The simple rejection of politics would not be sufficient. An active commitment to concrete policies that lead to the construction of peace will be needed. Thomas Nauerth, for his part, questions whether a rejection of violence should not include fundamental redefinitions of the categories of state, power and politics and an empowerment of civil society before exhausting itself fruitlessly in the political area (cf. Nauerth, 2021, 97-114).

Pope Francis maintains, in *Fratelli Tutti*, a critical position towards politics, but insists at the same time on the need to also commit at this level for peace. He advocates "healthy politics... capable of reforming and coordinating institutions, promoting best practices" and adds that "we cannot expect economics to do this" (FT 177). This "healthy politics" needs to orient itself towards a concept of the common good that includes future generations. But to reach this kind of policy, "much needs to change, through fundamental reform and major renewal" (FT 179).

For the Pope, peace cannot be achieved with a mere political commitment that does not simultaneously aspire to profound changes in our ways of conducting politics. If the faithful work politically for peace, without fighting at the same time for a healthier politics that changes many rules of the political processes, their goals will not be achieved.

Political commitment, understood in this way as a fight for the common good of all human beings, including those not yet born, and of all of creation, will change the very practice of politics so that it better corresponds to this end. In the Pope's opinion, this kind of politics will be a part of the Christian spirituality of non-violence.

Conclusion

Already on World Youth Day 2013, Francis had proclaimed to young people –referring to Jer 1:10– that "bringing the Gospel is bringing God's power to pluck up and break down evil and violence, to destroy and overthrow the barriers of selfishness, intolerance and hatred, so as to build a new world" (Francis 2013). His message in *Fratelli Tutti* for the construction of peace is very similar: it is necessary to actively remove weapons, their production and commercialization and the concepts of *just wars* or religiously ordered wars, and simultaneously build peace with peaceful means. The two strategies of commitment to peace are necessary at every moment and in an urgent and pressing manner. His own practice as an artisan of peace can serve as an example and reason for hope. Catholic theology and ethics of peace will no longer be able, in the future, to easily ignore this profound doctrinal progress.

References

- Berger, Rose Marie / Butigan, Ken / Coode, Judy / Dennis, Marie (eds.), *Advancing Nonviolence and Just Peace in the Church and the World, Biblical, Theological, Ethical, Pastoral and Strategic Dimensions of Nonviolence*, Brussels 2020
- Braun, Reiner / Luig, Pascal / Peil, Karl-Heinz (eds.), *Stopp Air Base Ramstein. Eine Übersicht. Themen | Aktivitäten | Perspektiven, [s]* 2019.
- Butigan, Ken, *Renewing Catholicism. Toward Recommitting to Gospel Nonviolence throughout the Roman Catholic Church*, in: *Expositions 13* (2019) 2, 7–26.
- Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los Obispos acerca de la nueva redacción del n. 2267 del Catecismo de la Iglesia Católica sobre la pena de muerte*, Vaticano, 1 de agosto de 2018.
- Francis, *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium on the proclamation of the gospel in today's world*, Rome, November 24, 2013
- Francis, *Homily at the holy mass for the XXVIII World Youth Day, Rio de Janeiro, July 28, 2013*, in: https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130728_celebrazione-xxviii-gmg.html.
- Francis, *Address to children of Italian schools, May 11, 2015*, in: http://www.vatican.va/content/francesco/e/speeches/2015/may/documents/papa-francesco_20150511_bambini-la-fabbrica-della-pace.html.
- Francis, *Message for the celebration of the fiftieth World Day of Peace, January 1, 2017, Rome 2016*, in: http://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/peace/documents/papa-francesco_20161208_messaggio-l-giornata-mondiale-pace-2017.html.
- Francis, *Address on Nuclear Weapons, Atomic Bomb Hypocenter Park, Nagasaki, November 24, 2019*, at: http://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20191124_messaggio-arminucleari-nagasaki.html.
- Francis, *Address, Peace Memorial, Hiroshima, November 24, 2019*, at: http://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20191124_messaggio-incontropace-hiroshima.html.
- Francis, *Video message to the seventy-fifth meeting of the General Assembly of the United Nations*, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200925_videomessaggio-onu.html.
- Francis, *Fratelli Tutti*. Encyclical Letter of the Holy Father Francis on the Fraternity and Social Friendship, Assisi, October 3, 2020.
- Francis, *Address to Members of the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See, 9 January 2023*. In <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2023/january/documents/20230109-corpo-diplomatico.html>.
- John XXIII, *Encyclical Letter Pacem in Terris*, Rome, April 11, 1963, in: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.
- Paul VI, *Address to the United Nations Organization, October 4, 1965*, in: http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html.
- Nauerth, Thomas, *Gerechtigkeit und Frieden bei Papst Franziskus*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 59 (2018) 201-223.
- Nauerth, Thomas, *Gewaltfreiheit als Stil einer Politik des Friedens? Erfolge, Akteure und Perspektiven*, in: Stefanie Wahl / Stefan Silber / Thomas Nauerth (eds.), *Gewaltfreie Zukunft? Gewaltfreiheit konkret! Ethische und theologische Impulse*, Münster 2021, 97-114
- Rynne, Terrence J., *Gandhi & Jesus: The Saving Power of Nonviolence*. Marknoll 2008
- Sanz, Pedro, *La paz es el camino hacia la paz. Tema de capítulo 2016*, Valladolid 2016.
- Schlabach, Gerald W.: *What It Will Take: Learning from Pope Francis's Peacebuilding Pedagogy*, in: *Expositions 13* (2019) 2, 137-151.

Silber, Stefan, Nichtgewalt: eine Spiritualität der Konfliktlösung und des Friedens. Die Katholische Initiative zur Gewaltfreiheit (2016-2019), in: Stefanie Wahl / Stefan Silber / Thomas Nauerth (eds.), Gewaltfreie Zukunft? Gewaltfreiheit konkret! Ethische und theologische Impulse, Münster 2021, 132-144

Thích Nhất Hạnh, Peace Is Every Step. The Path of Mindfulness in Everyday Life, New York 1991.

Women's International League for Peace and Freedom (ed.), The Humanitarian Impact of Drones, [s.l.] 2017, 6-12.



La prevención del abuso, otra cara de la fraternidad “Reflexiones para la elaboración del plan integral de prevención de abusos sexuales”

Abuse prevention, another facet of fraternity “Prevention is not just avoidance. reflections for the development of the comprehensive plan for the prevention of sexual abuse”

William Restrepo

España

E-mail: restrepo.william@gmail.com

ORCID:

Resumen

La prevención del abuso sexual a niños niñas y adolescentes es una prioridad en la sociedad actual y en modo particular en la Iglesia Católica, la cual se ha visto afectada por múltiples escándalos. Desde hace más de una década Diócesis y comunidades eclesiales han emprendido acciones orientadas a la prevención de abuso sexual infantil. Aunque hay un gran esfuerzo por parte de la Iglesia en este sentido, la investigación nos ha llevado a constatar que en muchos casos las pautas de intervención y protocolos de prevención se limitan a describir y/o establecer las acciones a realizar una vez ocurrido el abuso sexual y descuidan la importancia del establecimiento de un entorno protector que impida el abuso sexual en general o no establecen pautas concretas para el acompañamiento a las víctimas una vez detectado el abuso.

Esta investigación parte de una revisión bibliográfica sobre los aspectos fundamentales en la atención a menores y personas vulnerables y en situación de riesgo, intentando validar la propuesta a partir de aportaciones de diversos autores. Posteriormente, se ha hecho una revisión y análisis cualitativo de protocolos de prevención de abuso a menores y a personas vulnerables de algunas Diócesis del Norte de España y de otras realidades eclesiales. Este estudio nos ha llevado a una discusión final, en la cual se pone en evidencia la importancia de un modelo integrador, es decir: preventivo, reparador y de acompañamiento a las víctimas y a sus familias.

Palabras clave: prevención, reparación, acompañamiento, abuso sexual, cultura de la paz, cultura del cuidado.

Abstract

The prevention of child sexual abuse is a priority in today's society and particularly in the Catholic Church, which has been affected by multiple scandals. For more than a decade, dioceses and ecclesial communities have undertaken actions aimed at the prevention of child sexual abuse. Although there is a great effort on the part of the Church in this regard, the research has led us to confirm that in many cases the intervention guidelines and prevention protocols are limited to describing and/or establishing the actions to be taken once sexual abuse has occurred and neglect the importance of establishing a protective environment that prevents sexual abuse in general or do not establish concrete guidelines for the accompaniment of victims once abuse has been detected.

This research is based on a bibliographical review of the fundamental aspects in the care of minors and vulnerable persons and those at risk, trying to validate the proposal based on the contributions of various authors. Subsequently, a review and qualitative analysis of protocols for the prevention of abuse of minors and vulnerable persons in some Dioceses of Northern Spain and other ecclesial realities has been made. This study has led us to a final discussion, which highlights the importance of an integrative model, that is: preventive, restorative and accompaniment of victims and their families.

Keywords prevention, repair, accompaniment, sexual abuse, culture of peace, culture of care

Introducción

La prevención de abusos sexuales a la infancia es un tema de mucha actualidad en nuestra sociedad y particularmente en la Iglesia Católica que está tomando cartas en el asunto y afrontando el tema en cada una de sus Diócesis y/o realidades eclesiales. Al revisar diversos programas y/o protocolos de prevención de abuso sexual a menores de instituciones de diferente índole civiles, religiosas, de organismos públicos, entre otros, se puede constatar que, en muchos casos, estos se limitan a describir y/o establecer las acciones a realizar una vez ocurrido el abuso sexual; o en el mejor de los casos, establecen líneas genéricas, teléfonos de atención o centros de recepción de denuncias de abusos ya cometidos.

Tras el camino transcurrido, se puede considerar una hipótesis que subyace a esta investigación: "una adecuada actuación en relación al abuso sexual de menores, debe incluir programas de prevención, reparación y acompañamiento". Los programas de prevención deben contemplar acciones para que no suceda el abuso sexual infantil; la reparación mediante acciones que se realizan una vez que se ha identificado o cometido el abuso; y el acompañamiento por medio de acciones que se realizan tras haber constatado el abuso. Estas acciones están relacionadas principalmente con el acompañamiento a víctimas, aunque también a familiares y víctimas secundarias. De la misma manera, acciones de acompañamiento a victimarios.

A través de este artículo se revisan protocolos de prevención con el objetivo de reflexionar sobre los aspectos que se deberían tener en cuenta a la hora de realizar programas de intervención para la prevención integral del abuso sexual a menores. Se analizan los diferentes aspectos que incluyen los protocolos de prevención de abuso a menores, así como se identifican las necesidades de intervención de los menores que sufren abuso o están en situación de riesgo. en el ámbito de la prevención de abuso sexual.

La reflexión gira alrededor de la necesidad de contar con planes integrales para la prevención del abuso sexual a menores y/o personas adultas vulnerables que tengan en cuenta la prevención, la reparación y el acompañamiento; es decir, la búsqueda de modelo integrador unificado de intervención en lo relacionado con el abuso sexual. Se basa en una metodología de tipo cualitativo mediante la revisión comparativa de documentos, de manera principal el análisis cualitativo de protocolos de prevención de abuso a menores y a personas vulnerables de instituciones religiosas; así como de una profundización bibliográfica sobre los aspectos fundamentales en la atención a menores y personas vulnerables y en situación de riesgo, intentando validar la propuesta a partir de aportaciones de diversos autores. Por último, se elaborará una discusión final que proponga un modelo integrador: preventivo, reparador y de acompañamiento.

Marcos legales en contra de la violencia sexual infantil y factores de riesgo

Los derechos fundamentales de los niños, niñas y adolescentes, están relacionados con su integridad física, psíquica, psicológica y moral, así como con cualquier forma de violencia; estos deben asegurar el libre desarrollo de su personalidad y, como se afirma en la legislación española, se deben establecer medidas de protección integral, que incluyan la sensibilización, la prevención, la detección precoz, la protección y la reparación del daño en todos los ámbitos en los que se desarrolla su vida¹.

Entendemos pues, que el concepto de violencia infantil hace referencia a toda acción, omisión o trato negligente que priva a los menores de edad de sus derechos y bienestar, que amenaza o interfiere su ordenado desarrollo físico, psíquico o social, con independencia de su forma y medio

¹ LOPIVI, art.1

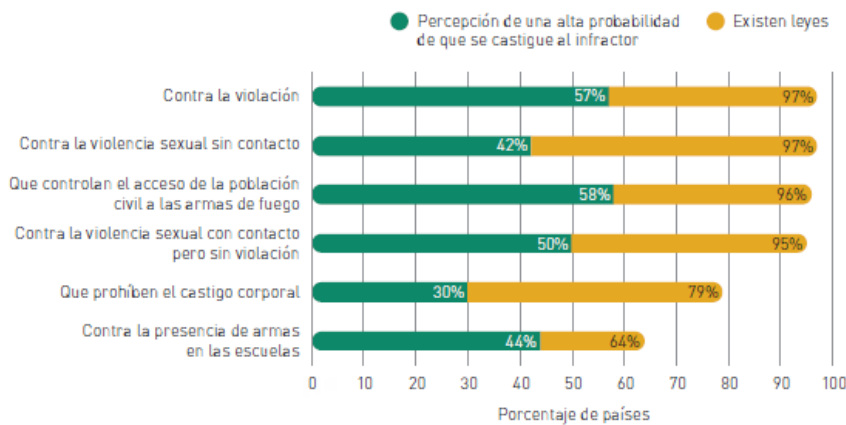
de comisión, incluida la realizada a través de las tecnologías de la información y la comunicación, especialmente la violencia digital².

Existen innumerables leyes, estudios, programas de atención, dedicados a profundizar en la prevención de la violencia contra menores y/o personas más vulnerables. Ya en 1924, la Sociedad de Naciones³ adoptó la Declaración de Ginebra que reconocía por primera vez, la existencia de derechos específicos para los niños y las niñas, haciendo hincapié en la responsabilidad de los adultos hacia ellos. **Años después, en 1989, la ONU, aprobaría** La Convención sobre los Derechos del Niño, así como la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, en la cual, la meta 16.2 es explícita al respecto: «Poner fin al maltrato, la explotación, la trata y todas las formas de violencia y tortura contra los niños»⁴. En el entorno Europeo, en 2020, la Comisión Europea, presentó la "Estrategia de la UE para una lucha más eficaz contra el abuso sexual de menores", a través de la cual, entre otros puntos se afirma la necesidad abordar la problemática de los abusos sexuales desde numerosos frentes: Servicios Sociales, profesionales sanitarios, académicos, investigadores, educadores, autoridades judiciales, fuerzas y cuerpos de seguridad, familias, organizaciones no gubernamentales, medios de comunicación así como de la sociedad en general. Y en España, desde 2021, está en vigor la Ley Orgánica de protección integral a la infancia y la adolescencia frente a la violencia.

Son abundantes las leyes nacionales contra la violencia que afecta a los niños, niñas y adolescentes, pero a menudo estas leyes no se hacen cumplir debidamente, tal como se indica en el gráfico 1.

Gráfico 1:

Porcentaje de países con leyes nacionales para prevenir la violencia y medida en que su cumplimiento se consideró suficiente para que hubiese una alta probabilidad de que los infractores de dichas leyes fueran sancionados, 2018 (países notificantes, n = 155)⁵



Fuente: Organización Mundial de la Salud. (2020)

¿Pero cuáles son los factores de riesgo, que hace que los niños y las niñas, sean más propensos al abuso sexual? Zayas García (2016), basándose en el modelo ecológico propuesto por Bronfenbrenner, y en la clasificación propuesta por Save the Children, citada por Zallas (2016) desarrolla la propuesta de factores individuales, familiares y socioculturales.

2 LOPIVI, art. 2

3 Precursora de la ONU.

4 OMS, Informe sobre la situación mundial de la prevención de la violencia contra los niños 2020

5 Organización Mundial de la Salud. (2020). Porcentaje de países con leyes nacionales para prevenir la violencia y medida en que su cumplimiento se consideró suficiente para que hubiese una alta probabilidad de que los infractores de dichas leyes fueran sancionados, 2018 (países notificantes, n = 155) [Gráfico]. En Informe sobre la situación mundial de la prevención de la violencia contra los niños 2020. Ginebra, Suiza: Organización Mundial de la Salud.

Entre los factores de riesgo individuales identifica:

- Ser niña, la mayoría de los agresores son varones heterosexuales.
- El rango de edad: 6-12 años.
- Dificultad para resistirse o verbalizar los abusos, puede ser el caso de personas con TGD o discapacidad psíquica,
- Menores carentes de afecto.

Entre los factores de riesgo familiares:

- Convivir en familias monoparentales
- Convivir con presencia con una figura masculina que no tenga parentesco directo con el menor.
- Inadecuada supervisión parental
- Consumo de sustancias ilícitas en el entorno familiar
- Violencia intrafamiliar
- Transmisión intergeneracional del maltrato, o del abuso sexual.

Entre los factores de riesgo socioculturales:

- Situación económica/laboral: desempleo, pobreza, insatisfacción laboral o problemas en el trabajo,
- Integración social: una pobre red de apoyo social, alto nivel de aislamiento y escasa integración social,
- legitimación de la violencia
- la vulneración de los derechos de los niños, niñas y adolescencia

Las consecuencias del abuso sexual pueden ser a corto y largo plazo. A corto plazo, puede haber consecuencias físicas, psicológicas, emocionales, conductuales, de carácter sexual y social (Zayas, 2016). Se calcula que al menos un 80% de las víctimas sufren consecuencias psicológicas negativas a corto plazo (Echuburua y Corral, 2006). Es evidente que la experiencia de abuso sexual puede afectar negativamente a la posterior adaptación psicológica y mental de los menores (Cortés Arboleda, M., Cantón Duarte J., Cantón-Cortés D., 2010)⁶.

Los efectos a largo plazo son menos frecuentes y más difusos. Se calcula que afectan, al menos, al 30% de las víctimas. Los problemas más habituales son las alteraciones en la esfera sexual, la depresión y el trastorno de estrés postraumático o el control inadecuado de la ira. Sin embargo, el impacto psicológico a largo plazo del abuso sexual puede ser pequeño, siempre y cuando no se trate de un abuso sexual grave con penetración o que la víctima haya vivido otras experiencias como abandono emocional, el maltrato físico, divorcios conflictivos o patologías familiares graves, entre otros.

Múltiples estudios confirman la relación entre la experiencia de abuso sexual y el desarrollo de una diversidad de problemas psicológicos, principalmente relacionados con la sintomatología internalizante (depresión, ideación y conducta suicida, trastorno por estrés postraumático) y los problemas en el área de la sexualidad (Pereda, 2010).

En un estudio llevado a cabo en la U. de Granada, se confirmaron dos aspectos inquietantes de la victimización sexual: el riesgo de volver a sufrir abusos sexuales por otras personas durante la infancia y la adolescencia, y la posibilidad de que la propia víctima repita sus abusos con otros niños (Cortés Arboleda, M., Cantón Duarte J., Cantón-Cortés D., 2010).

Con respecto a la prevención, algunos autores proponen que puede darse a tres niveles:

Prevención Primaria: [Actividades] que toman lugar antes de que la violencia sexual haya ocurrido para Prevenir la victimización o perpetración inicial.

⁶ Cortés Arboleda, M., Cantón Duarte J., Cantón-Cortés D. (2010) Naturaleza de los abusos sexuales a menores y consecuencias en la salud mental de las víctimas. Gaceta Sanitaria 2011;25(2) pp.157-165

Prevención secundaria: Respuestas Inmediatas después de que la violencia sexual haya ocurrido para hacer frente a las consecuencias de la violencia a corto plazo.

Prevención terciaria: Respuestas a largo plazo después de que la violencia sexual ha ocurrido para hacer frente a las consecuencias duraderas de la violencia y las intervenciones de tratamiento de agresores sexuales. (David, S.L. et al, 2007).

Los citados autores afirman que, la mayoría de los esfuerzos en contra de la violencia sexual se dan en el ámbito de la prevención secundaria, y parcialmente con la terciaria. Por ello recalcan la importancia de trabajar la prevención terciaria, definiendo y ejecutando estrategias que respondan a las consecuencias de los abusos, y la prevención primaria a través de la educación en temas relacionados con la prevención del abuso sexual propiamente dicho y con el conocimiento del origen de la violencia sexual, como los roles de género, la construcción de habilidades para interacciones respetuosas, en otras palabras, convertir a las personas en agentes de cambio.

Asociados al abuso sexual infantil, existen múltiples variables, relacionadas con las características específicas de la experiencia de abuso así como con factores individuales y psicosociales, que en algunos casos pueden influir en el desarrollo de psicopatologías en el individuo (Pereda, 2010), desde esta perspectiva, el Modelo Ecológico, plantea que toda la prevención y en particular la primaria, debe trabajarse con estrategias a cuatro niveles: individual (conocimiento de la persona), relacional (influencia de las relaciones cercanas), comunitaria (normas, costumbres del entorno) y social (desigualdades, creencias políticas, etc.)⁷.

En esta línea la OMS propone la estrategia INSPIRE, acrónimo inglés en el que cada letra representa una estrategia: **I**, implementación y vigilancia del cumplimiento de las leyes ; **N**, normas y valores; **S**, seguridad en el entorno ; **P**, padres, madres y cuidadores reciben apoyo ; **I**, ingresos y fortalecimiento económico ; **R**, respuesta de los servicios de atención y apoyo ; y **E**, educación y aptitudes para la vida.

Es evidente que en algunas situaciones es imposible intervenir sobre las variables relacionadas con el agresor o con el abuso. Pero otras variables referidas a la víctima y a su entorno pueden cambiarse, abriéndose un importante campo de trabajo de prevención terciaria, según afirma Pereda (2010), así como en la prevención primaria.

El acompañamiento, se puede enmarcar entre las estrategias de la prevención secundaria y terciaria. Desde un entorno amplio, es decir acompañamiento psicológico, espiritual, tanto a las víctimas primarias, víctimas secundarias, familiares, y a los agresores. Existe mucha literatura relacionada con el acompañamiento psicológico y/o terapéutico.

En cuanto al tratamiento psicológico, este está indicado, principalmente para niños afectados por síntomas psicopatológicos intensos (Echeburúa y Guerricaechevarría, 2011). Aunque debe ser un recurso siempre presente junto con el apoyo familiar, el mantenimiento de relaciones sociales sanas y la reanudación de la vida cotidiana que funcionen como factor como factor de protección.

El acompañamiento, debe por una parte establecer pautas "urgentes" que garanticen la seguridad de la víctima, y pautas a mediano y largo plazo. En el proceso de acompañamiento, se debe tener siempre presente que la experiencia de abuso sexual conlleva importantes repercusiones para sus víctimas en todos los periodos del ciclo evolutivo, por lo que los profesionales deben ser capaces de detectar estas problemáticas a fin de poder intervenir en estos casos de forma adecuada y eficaz (Pereda, 2010). Los profesionales deben tener tres condiciones actitudinales básicas (Horno

⁷ David, S.L. et al, 2007.

Goichoechea, 2017):

1. No negar el abuso, es decir, no minusvalorarlo, ni quitarle importancia.
2. No tratar a la persona víctima como si estuviera «loca» o «enferma».
3. Reconocer a la persona el derecho a la rabia.

La misma autora, afirma que tan equivocado es asumir que el abuso sexual infantil es una "enfermedad crónica" que no tiene cura, como decir que el abuso sexual infantil se puede "superar", "olvidar" o "pasar página" (Horno Goichoechea, 2017). El concepto de superación implica comprender la posibilidad de darle un nuevo significado a la experiencia abusiva, que permita integrarlo de manera adaptativa a la propia identidad y fortalecerse en dicho proceso.

El acompañamiento, no debe quedarse sólo en lo psicológico o puramente legal. Es importante también el acompañamiento espiritual. Los efectos espirituales del abuso sexual pueden ser diversos, pueden darse dificultades con la oración, con imaginar a Dios como padre, sentir que su relación con Dios se ha visto interrumpida; incluso se puede contemplar la idea de abandonar la Iglesia (Crisp, 2004).

Igualmente, la persona abusada puede llegar a la conclusión errónea que no es capaz de participar en un proceso de acompañamiento espiritual debido a que su autoestima se ha visto afectada por el abuso. En este sentido quienes acompañan espiritualmente deben ser lo suficientemente maduros como para no sofocar el diálogo en el cual los dirigidos buscan establecer vínculos entre su experiencia vivida y su comprensión de Dios. El desafío es seguir encontrando formas de apoyar a quienes han sufrido abuso sexual a medida que buscan profundizar su relación con Dios. No en vano escribía Benedicto XVI a los católicos de Irlanda en 2010: "...muchos habéis experimentado que cuando teníais el valor suficiente para hablar de lo que os había pasado, nadie quería escucharos. Los que habéis sufrido abusos en los internados debéis haber sentido que no había manera de escapar de vuestros sufrimientos. Es comprensible que os resulte difícil perdonar o reconciliaros con la Iglesia [...] os pido que no perdáis la esperanza"⁸.

En resumen, a partir de la comprensión de las consecuencias de las agresiones sexuales y el posible trauma asociado, resulta esencial la necesidad de un tratamiento psicológico, así como un acompañamiento **íntegro que incluye también el acompañamiento** espiritual para quienes han sido víctimas. A fin de lograr convertir el abuso sexual infantil en una experiencia que brinda fortaleza emocional, como afirma Horno Goichoechea (2017).

Revisión y análisis cualitativo de protocolos

Prácticamente en todos los ámbitos en los que se trabaja con niños y niñas, existen, hoy en día, protocolos de actuación frente al abuso sexual a niños, niñas y adolescentes. Para esta investigación, se analizan algunos, con la intención de determinar si dichos protocolos tienen en cuenta los tres aspectos mencionados en la introducción (prevención, reparación, acompañamiento).

El criterio de elección de los protocolos analizados han sido los siguientes:

1. Protocolos y/o planes de actuación que estén publicados en Internet o en fuentes bibliográficas fiables y que fueran de dominio público.
2. Protocolos de las Diócesis del País Vasco y con afinidad cultural⁹ y así como de la Provincia Eclesiástica de Burgos (a la que pertenece la Diócesis de Bilbao)¹⁰. Esta elección al tratarse de

⁸ Benedicto XVI (2010) Carta Pastoral Del Santo Padre Benedicto XVI a los Católicos De Irlanda

⁹ Bilbao, Vitoria y San Sebastián y Pamplona-Tudela

¹⁰ Archidiócesis Metropolitana de Burgos, y las Diócesis de Osma-Soria, Palencia y Vitoria. En: <https://www.archiburgos.es/provincia-eclesiastica/>

la Diócesis del autor de este trabajo.

3. Protocolo del Movimiento de los Focolares. Se analizan documentos internacionales y otros de la subzona¹¹ de España.
4. Protocolo del Movimiento Scout de la Diócesis de Bizkaia. Al tratarse de una asociación con tanta amplitud de personas y al estar en muchas parroquias es valioso su análisis.
Así mismo, cabe destacar que en el análisis no se han tenido en cuenta informes sobre abusos sexuales elaborados por las instituciones analizadas.

A continuación, presentamos la revisión de los 9 protocolos:

Diócesis de Burgos: en su página web, el protocolo publicado actualmente¹², es el "Protocolo marco para la prevención y actuación en caso de abusos de menores y equiparables legalmente", elaborado por el Servicio de asesoramiento y Coordinación de las oficinas de protección de menores de la CEE¹³. En esta web, aparecen publicados también el Decreto de renovación de la oficina de prevención de abusos a menores de enero de 2023. Sin embargo, en la página web "paradarluz.com" de la CEE, aparece publicado un protocolo propio con data de junio de 2018.

Diócesis de Osma-Soria: En la página web de la Diócesis, el "Protocolo de prevención frente a abusos sexuales a menores y personas vulnerables y código de buenas prácticas para procurar ambientes propicios y seguros en la iglesia", que data de marzo de 2020.

Diócesis de Palencia: en su página web hay que "navegar mucho" para encontrar la información sobre protección de menores y prevención de abusos. En dicho enlace se presenta información genérica sobre las instrucciones de la CEE, y en el decreto episcopal, de febrero de 2023. Se afirma que la Diócesis hace suyo el "Protocolo marco para la prevención y actuación en caso de abusos de menores y equiparables legalmente", el Servicio de asesoramiento y Coordinación de las oficinas de protección de menores de la CEE.

Diócesis de Bilbao: en su página web, aparte del decreto de creación de la comisión y de enlaces a documentos de la Iglesia y de la Conferencia Episcopal, presenta dos documentos: la "Guía para la protección de menores y personas vulnerables de la Diócesis de Bilbao" de noviembre de 2020 y el "Manual de buenas prácticas en la prevención del abuso sexual contra personas menores de edad de marzo de 2017".

Diócesis de Vitoria: el "Protocolo de prevención y actuación frente a abusos sexuales a menores de la Diócesis de Vitoria", data de mayo de 2019 y está publicado en su página web. En la web, además, existe el acceso a otros documentos de la Santa Sede como de la CEE.

Diócesis de San Sebastián: el Protocolo de prevención y actuación frente a abusos sexuales a menores de esta Diócesis tiene la misma estructura y demasiadas similitudes con el de la Diócesis de Vitoria. Cabe destacar que en la página web "paradarluz.com" de la CEE, los links de información relacionados con esta diócesis dan error, por lo tanto, no es posible identificar con fiabilidad la fecha de publicación de dicho protocolo. Sin embargo, algunas búsquedas en Internet, nos llevan a afirmar que data de noviembre de 2020. Toma como referencia bibliográfica la "guía para la elaboración de protocolos de prevención y actuación frente al abuso sexual infantil en centros educativos y otros servicios que atienden a niños y adolescentes", elaborada por Carmela Guerrero Acosta y Antonio M. Fernández Barba en 2016.

¹¹ El Movimiento de los Focolares está organizado a nivel mundial por zonas y subzonas. España es una subzona y junto con otras subzonas, constituye la zona de Europa Occidental.

¹² 11 de marzo de 2024

¹³ CEE: Conferencia Episcopal Española

Archidiócesis de Pamplona-Tudela: en la página web del Arzobispado, no se encuentran los documentos relacionados con la prevención de abuso sexual a menores; sin embargo, se especifica claramente que su prioridad es generar un espacio de escucha, acogida incondicional, donde el menor pueda expresar con confianza lo que necesita. Por otra parte, indagando en la página web de la CEE "paradarluz.com", aparecen una serie de documentos que este arzobispado ha elaborado y que sirven de referencia a las Diócesis de la Provincia eclesiástica de Pamplona y Tudela:

- Sistema de evaluación de entornos seguros y protectores
- Protocolo de actuación, derivación y denuncia
- Protocolo de acompañamiento y reparación a las víctimas
- Política de protección
- Código responsables
- Código colaboradores

Movimiento de los Focolares: por su realidad internacional y local, se ha hecho la búsqueda en la página web española¹⁴ y en la internacional¹⁵. En ambas páginas web, el apartado de protección de menores, es el denominado "ambientes seguros", lo cual da una idea de la filosofía en la que se está orientando la acción. En la presentación de esta página, se afirma que "como movimiento que pone el amor evangélico en la base de todo, queremos ofrecer y garantizar ambientes seguros para todas las personas en los que puedan desarrollar sus actividades"¹⁶; En las páginas web mencionadas, aparte de diversos informes sobre abusos sexuales, aparecen los siguientes documentos:

- Protocolo para la gestión de los casos de abuso en el Movimiento de los Focolares
- Líneas Guía para la Formación en materia de Protección de Menores y Personas en situación de Vulnerabilidad
- Líneas de apoyo y reparación financiera en caso de abusos sexuales a niños/ niñas/ adolescentes/ adultos vulnerables.
- Política de información del Movimiento de los Focolares sobre los abusos sexuales de menores y personas en condición de vulnerabilidad.
- Lineamientos guía del movimiento de los Focolares Para la promoción del bienestar y la protección de los menores de edad

Scout de Bizkaia: el movimiento Scout de Bizkaia¹⁷, es una entidad que trabaja en el entorno de la Diócesis, sin embargo, es autónomo y tiene su propio protocolo de "protección contra la violencia hacia la infancia y que tiene como objetivo garantizar que los grupos sean espacios seguros y libres de violencia. Data de 2020.

14 <https://www.focolare.org/espana/es/>

15 <https://www.focolare.org/es/>

16 En <https://www.focolare.org/es/bienestar-y-proteccion-de-los-menores-de-edad-y-de-las-personas-vulnerables/> (última entrada 01/03/2024).

17 En euskera "Euskalerriko Eskautak Bizkaia"

Tabla 1

Análisis de protocolos de prevención de abusos a menores y personas vulnerables

Protocolo de	Pautas de Prevención	Pautas de Reparación	Pautas de Acompañamiento
<p>Arquidiócesis de Burgos*</p> <p>Referencia Protocolo de junio de 2018.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Especifica los requisitos para la selección del personal que trabaja con menores. • Detalla con claridad lo que se debe o lo que no se debe hacer con los menores (muestras de afecto, etc.). • Prevé formación en prevención a menores, bien especificado. No especifica ni horas de formación, ni periodicidad de la misma. 	<ul style="list-style-type: none"> • Se describen los indicadores de abuso sexual (físicos y de comportamiento). • Se explica de manera conceptual lo que hay que hacer cuando se tiene la revelación de un caso de abuso. • Define las obligaciones legales y ética que se tienen tras conocer un abuso sexual, así como los protocolos de Iglesia Española al respecto. 	<ul style="list-style-type: none"> • No contempla pautas de acompañamiento a menores, ni a familiares o víctimas secundarias, así como tampoco a personas agresoras.
<p>Diócesis de Osma-Soria</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Aunque habla de prevención primaria, secundaria o terciaria, se limita a definir la prevención como hacer lo posible para que no ocurra y no para que no se de la situación. • Determina la necesidad de criterios claros para la selección del personal que trabaja con menores. • Identifica contenidos necesarios para la formación • A diferencia de otros protocolos, afirma sobre la necesidad de "formar en positivo para el servicio y contra todo tipo de abuso". Habla de la concienciación sobre abusos. • Incluye un código de buenas prácticas, en el que se le de mucha importancia a relaciones interpersonales sanas y la formación. 	<ul style="list-style-type: none"> • Se describen los indicadores para la detección del abuso sexual infantil, así como las conductas prohibidas en el trato a menores. • Define las sanciones para los agresores • No contempla pautas de reparación psicológica y/o espiritual. 	<ul style="list-style-type: none"> • No contempla pautas de acompañamiento a menores, ni a familiares o víctimas secundarias, así como tampoco a personas agresoras.
<p>Diócesis de Palencia</p>	<p>Debido a que no ha sido posible disponer de documentación propia de la Diócesis no se ha incluido en esta tabla comparativa.</p>		

Protocolo de	Pautas de Prevención	Pautas de Reparación	Pautas de Acompañamiento
Diócesis de Bilbao	<ul style="list-style-type: none"> • Los valores normativos y los principios inspiradores, establecen la tolerancia cero y el compromiso de crear entornos seguros. • La Guía, establece la formación y la selección de quienes trabajan con menores son aspectos fundamentales de la prevención. • La Guía enumera una serie de medidas concretas, a fin de garantizar la seguridad de los y las menores. • En la fundamentación del Manual de buenas prácticas, se afirma quienes trabajan con menores en la Iglesia deben "velar y proteger la integridad y los derechos de la infancia y adolescencia, [...] promoviendo y construyendo espacios protectores, saludables y estimulantes. • Se recuerda que quien trabaja con menores, debe tener un certificado negativo de antecedentes penales por delitos de naturaleza sexual¹⁸. • Se hace hincapié en la importancia de la relación socio-educativa, estableciendo la importancia de un trato respetuoso, distancia educativa, evitar conductas inapropiadas, y la necesidad que toda acción individualizada esté en conocimiento de las familias y de otros equipos. • En cuanto a espacios, tanto el Manual como la Guía, especifican actuaciones concretas, que se basan en el punto 5.4 del Protocolo marco para la prevención y actuación en caso de abusos a menores y equiparables legalmente" de la CEE. 	<ul style="list-style-type: none"> • Los valores normativos y los principios inspiradores, con la reparación, la justicia y la verdad. • La guía establece lo que hay que hacer ante una sospecha de abuso, así como lo que no se debe hacer. • Establece las actuaciones de urgencia. • La guía, por otra parte, establece pautas de investigación eclesial fuera del proceso canónico obligatorio, o de la legislación vigente; afirmando que si el comportamiento denunciado infringe el código de conducta de la Iglesia, se procederá a la investigación de los hechos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Los valores normativos y los principios inspiradores, confirma el compromiso con las víctimas, "priorizando la escucha atenta a lo que refieran como experiencia y situaciones vividas"¹⁹. • En los dos documentos no se contemplan pautas de acompañamiento a menores, ni a familiares o víctimas secundarias, así como tampoco a personas agresoras.

¹⁸ En España que quien pretenda acceder o ejerza profesiones, oficios, actividades o voluntariados que impliquen contacto habitual con menores, de conformidad con la Ley 26/2015, de 28 de julio, de Modificación del sistema de protección a la infancia y a la adolescencia, y la Ley 45/2015, de 14 de octubre, del Voluntariado, debe solicitar dicho certificado (tomado de: <https://www.mjusticia.gob.es/es/ciudadania/tramites/certificado-delitos>).

¹⁹ Diócesis de Bilbao (2020). Guía para la protección de menores y personas vulnerables de la Diócesis de Bilbao.

Protocolo de	Pautas de Prevención	Pautas de Reparación	Pautas de Acompañamiento
<p>Diócesis de Vitoria</p>	<ul style="list-style-type: none"> El protocolo establece que la selección del personal y colaboradores es un primer paso preventivo. Hace hincapié en el Certificado de delitos de carácter sexual y en la firma del documento de adhesión. Establece que se deben poner por escrito unas buenas y eficaces prácticas preventivas: el respeto de la integridad física del menor, las muestras de afecto respetuosas, la gestión de espacios (con o sin pernocta), el castigo, los juegos con connotación sexual, la información y contacto con padres, las relaciones afectivas adulto-menor, o la toma de imágenes. 	<ul style="list-style-type: none"> El capítulo 3 del protocolo, se dedica a las acciones a realizar ante la "Detección, denuncia y actuación ante el abuso sexual a Menores": indicadores, revelación, denuncia 	<ul style="list-style-type: none"> En el apartado 3.1 c: "actuaciones relacionadas con la revelación de un abuso", se dan pautas para la escucha a los menores. No se establecen más pautas de acompañamiento ni a menores, ni a familiares o víctimas secundarias, así como tampoco a personas agresoras.
<p>Diócesis de San Sebastián</p>	<ul style="list-style-type: none"> Al igual que otros protocolos, establece la importancia de la selección del personal que trabaja con menores, haciendo referencia al certificado de antecedentes penales, y a la firma del documento de adhesión. Afirma la conveniencia de explorar con cada persona que va a trabajar con menores sus motivaciones e intereses, sus precauciones y dudas sobre su trabajo. Establece que se deben poner por escrito unas buenas y eficaces prácticas preventivas: el respeto de la integridad física del menor, las muestras de afecto respetuosas, la gestión de espacios (con o sin pernocta), el castigo, los juegos con connotación sexual, la información y contacto con padres, las relaciones afectivas adulto-menor, o la toma de imágenes con cámaras. 	<ul style="list-style-type: none"> En el capítulo "Detección, denuncia y actuación ante el abuso sexual a Menores" se identifican los indicadores de abuso, así como los procesos de actuación en revelación de los mismos. 	<ul style="list-style-type: none"> En el capítulo "Detección, denuncia y actuación ante el abuso sexual a Menores" se identifican pautas para la escucha de menores, indicando la importancia de ser sensibles a las necesidades del menor. No se establecen más pautas de acompañamiento a víctimas, ni a familiares o víctimas secundarias, así como tampoco a personas agresoras.

Protocolo de	Pautas de Prevención	Pautas de Reparación	Pautas de Acompañamiento
<p>Arquidiócesis de Pamplona-Tudela</p>	<ul style="list-style-type: none"> • En el documento: "política de protección de infancia", se afirma que una persona solo puede alcanzar un desarrollo pleno en todas sus dimensiones en entornos seguros y protectores. • En cuanto a los entornos de protección, se identifican cuatro niveles: (1) entornos seguros y protectores a nivel físico, (2) emocional, (3) personas adultas conscientes y un nivel (4) de participación y protagonismo de las personas. • Se establece un sistema de evaluación de los niveles físicos y emocional: con indicadores, medidas mínimas de cumplimiento y medidas óptimas, que permitan establecer entornos seguros y protectores. • En cuanto al tercer nivel, se afirma que este se aborda según se establece en otros documentos: Código de Conducta para Responsables de Protección, Código de Conducta para Colaboradores, Protocolo de Actuación, Derivación y Denuncia y Protocolo de Acompañamiento y Reparación • a Víctimas, así como mediante la formación. 	<ul style="list-style-type: none"> • En cuanto a la reparación, no se limita a la intervención a las acciones inmediatas tras el abuso, sino que hace énfasis en la acogida, escucha y acompañamiento, mediante servicios específicos de atención espiritual; asistencia médica, terapéutica y psicológica. • Evidentemente, la Archidiócesis cuenta con un "Protocolo de actuación, derivación y denuncia, que analiza la responsabilidad de la Iglesia, la atención individualizada, las señales de maltrato y abuso, la obligación de comunicar. • Identifica también la importancia de colaborar con las autoridades civiles, para lo cual da pauta clara e identifica actuaciones inadecuadas. • Identifica actuaciones médicas adecuadas, así como actuaciones con colectivos vulnerables que han sufrido discriminación: por discapacidad, raza u orientación de género. • Identifica pautas por conflictos entre iguales. 	<ul style="list-style-type: none"> • En el Documento Protocolo de Reparación y acompañamiento a víctimas se establecen los objetivos, los principios, las claves, identificando lo que sí es acompañamiento de lo que no es. Se habla de los elementos del acompañamiento, tiempos, formas, ejemplos adecuados y ejemplos inadecuados.

Protocolo de	Pautas de Prevención	Pautas de Reparación	Pautas de Acompañamiento
<p>Movimiento de los Focolares</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Establece una lista de precauciones completas, con el fin de prevenir y evitar todo tipo de abuso, malestar, maltrato y acciones de bullying hacia los menores. • Se hace énfasis en la necesidad de ofrecer ambientes seguros, en los cuales se desarrollen actividades lúdicas y formativas, sin presiones psicológicas y donde la dignidad y el desarrollo sean respetados y custodiados. Igualmente, habla de la importancia de la cultura del respeto y estima del otro, custodiando la libertad, el altruismo, la igualdad, la dignidad y la autonomía de todos los seres humanos. • En el protocolo indica que los destinatarios del protocolo son todos los miembros del Movimiento o quienes participan en sus actividades. Se indica también los órganos de gestión de los casos de abuso y su funcionamiento, bien sea a nivel nacional o internacional. • Se establecen criterios generales para la formación de todos los miembros del Movimiento en "la protección de menores y personas vulnerables". • Se establece una política de información, sobre abusos sexuales, que tiene entre sus objetivos la prevención, la formación, la transparencia, la denuncia, y la difusión. 	<ul style="list-style-type: none"> • En el documento lineamientos guías, se indican "señales de malestar²⁰ que pueden ser indicadores de abuso o violencia por parte de un menor. • El protocolo específica los procedimientos internos: investigación, duración, elaboración de conclusiones y si fuere necesario la puesta en marcha de medidas cautelares para la protección del menor o de la persona abusada. • El protocolo, en sí mismo es un documento muy técnico, y de carácter "legal", más relacionado con la investigación interna y los pasos a seguir. En el anexo a dicho protocolo, se describen las definiciones de abuso, y acciones que los identifican. • Establece líneas de apoyo y reparación financiera en caso de abusos sexuales a menores adultos vulnerables. 	<ul style="list-style-type: none"> • En todos los documentos citados, se pone en evidencia la centralidad de la víctima. • Se establecen pautas para la escucha en el momento de denuncia del abuso por parte del menor o persona adulta vulnerable. • En el último informe publicado sobre la protección de la persona²¹ • En la actualidad, el Movimiento de los Focolares está elaborando el "Protocolo de acompañamiento"²².

20 Movimiento de los Focolares (2019) Lineamientos guía del movimiento de los Focolares Parala promoción del bienestar y la protección de los menores de edad. Pag. 17.

21 Movimiento de los Focolares (2024) La protección de la persona en el Movimiento de los Focolares. Pag. 17.

22 En https://dev.focolare.org/es/ambiente-sicuri-proteccion-de-ninos-ninas-y-adolescentes-y-personas-vulnerables/#_ftnref1 (ultimo acceso: 02/03/2024). Este protocolo de acompañamiento es una recomendación surgida en el "Informe acerca de una investigación independiente sobre abusos a menores" elaborado por GCPS Consulting para el Movimiento de los Focolares.

Scout Bi- zkaia	<ul style="list-style-type: none"> • Se afirma la importancia que cualquier espacio dentro de sus actividades, en el que un menor sea atendido debe ser un espacio seguro, completamente libre de violencia, lo cual orienta los principios que rigen el protocolo. 	<ul style="list-style-type: none"> • El protocolo identifica los tipos de violencia contra los niños: física, emocional, negligencia, emocional y sexual. • Asimismo, el protocolo, da pautas para la detección de casos, así como para una respuesta eficaz, indicando todos los pasos a seguir, incluso medidas de urgencia. 	<ul style="list-style-type: none"> • No se establecen más pautas de acompañamiento a víctimas, ni a familiares o víctimas secundarias, así como tampoco a personas agresoras.
--------------------	--	--	--

Conclusiones

A la luz de todos los datos presentados en el marco teórico, en el análisis de los diferentes protocolos, así como de la revisión de otra documentación, queda claro que un programa de prevención debe mirar antes que nada a la creación de un sistema de entorno seguro, identificado este como un "espacio en el que las personas pueden participar, desarrollarse y crecer"²³. En este sentido la sociedad en general y la Iglesia Católica en particular está dando pasos muy positivos.

Todos los protocolos de las Diócesis analizadas tienen en su base la idea de la importancia de la creación de "entornos seguros" y siguen las pautas del Vaticano en este sentido. Es evidente que a la base de todos estos protocolos se pone al menor como el principal beneficiario de todas las actuaciones. Sin embargo, en cuanto a la prevención propiamente dicha, muchos carecen de pautas concretas para la creación de entornos seguros. Se habla de la importancia de la formación tanto de personas adultas, como de los propios niños, niñas y adolescentes o, de sus familias, pero no se identifican programas concretos. En muchos casos, la prevención se resume en identificar una serie de pautas concretas relacionadas con el trato del adulto al menor en situaciones de mayor o menor intimidad.

Igualmente, muchos protocolos de "prevención" dedican gran parte o todo su contenido a explicar las actuaciones que se deben poner en marcha una vez ocurrido el abuso. Por lo que no se está hablando de "prevención" sino de "intervención" o reparación, como lo he llamado a lo largo del estudio.

Asimismo, faltan, en muchos de los protocolos analizados, planes concretos de acción relacionados con la reparación y el acompañamiento tanto a las víctimas, víctimas secundarias, familiares e incluso a los agresores. Estos procesos de acompañamiento deben incluir acciones concretas de apoyo, asesoría tanto en el ámbito legal, psicológico, social, legal y económico entre otros.

²³ Entorno seguro: Manual del Sistema, Protección de Menores y Adultos en situación de Vulnerabilidad (MAV), en las Obras de la Compañía de Jesús de la Provincia de España (2018)

Para concluir, es evidente que tanto la Iglesia como la Sociedad está haciendo un camino en la protección de los abusos a la infancia. Sin embargo, aún quedan grandes retos: promover la prevención primaria, a través de la creación de entornos seguros y la prevención terciaria, a través de acciones concretas y sistematizadas de apoyo integral a las víctimas.

El Papa Benedicto XVI en su carta a los católicos de Irlanda, exhortaba a los sacerdotes a que cooperasen estrechamente con los que desempeñan cargos de autoridad y colaborasen a fin de garantizar que las medidas adoptadas respondan a la crisis y fueran verdaderamente evangélicas, justas y eficaces (Benedicto XVI, 2010). Considero que esta invitación va dirigida a toda la Iglesia, y a toda la sociedad.

Referencias

- Archidiócesis de Burgos. (2023). Protocolo marco para la prevención y actuación en caso de abusos a menores y equiparables legalmente. Recuperado el 25 de febrero de 2024, de: <https://www.archiburgos.es/wp-content/uploads/2023/05/protocolo-marco-para-la-prevencion-y-actuacion-en-caso-de-abusos-a-menores-2022.pdf>
- Benedicto XVI. (2010). Carta Pastoral Del Santo Padre Benedicto XVI a los Católicos De Irlanda. Recuperado el 24 de febrero de 2024, de: <https://www.vatican.va>
- Comisión Europea. (2020). Estrategia de la UE para una lucha más eficaz contra el abuso sexual de menores. Recuperado el 2 de marzo de 2024, de: <https://home-affairs.ec.europa.eu/>
- Compañía de Jesús, Provincia de España. (2018). Entorno seguro: Manual del Sistema, Protección de Menores y Adultos en situación de Vulnerabilidad (MAV), en las Obras de la Compañía de Jesús de la Provincia de España. Recuperado el 16 de marzo de 2024, de: <https://entornoseguro.org/>
- Cortés Arboleda, M., Cantón Duarte, J., & Cantón-Cortés, D. (2010). Naturaleza de los abusos sexuales a menores y consecuencias en la salud mental de las víctimas. *Gaceta Sanitaria*, 25(2), 157-165.
- Crisp, B. (2004). Spiritual direction and survivors of sexual abuse. *The Way*, 43(2), 7-17.
- David, S. L., et al. (2007). Prevención de la violencia sexual. Recuperado el 24 de febrero de 2024, de: <http://www.preventconnect.org/wp-content/uploads/2009/04/Spanish-Version-Final-March-8-2015-8.pdf>
- Diócesis de Bilbao. (2020). Guía para la protección de menores y personas vulnerables de la Diócesis de Bilbao. Recuperado el 27 de febrero de 2024, de <https://bizkeliza.org/proteccion-menores/>
- Diócesis de Bilbao. (2017). Manual de buenas prácticas en la prevención del abuso sexual contra personas menores de edad. Recuperado el 27 de febrero de 2024, de <https://bizkeliza.org/proteccion-menores/>
- Diócesis de Osma-Soria. (2020). Protocolo de prevención frente a abusos sexuales a menores y personas vulnerables y código de buenas prácticas para procurar ambientes propicios y seguros en la iglesia. Recuperado el 26 de Febrero de 2024, de: <https://www.osma-soria.org/wp-content/uploads/2024/02/Protocolo-y-Codigo.pdf>
- Diócesis de Vitoria. (2019). Protocolo de prevención y actuación frente a abusos sexuales a menores. Recuperado el 27 de febrero de 2024, de: <https://diocesisvitoria.org/proteccion-menores/>
- Diócesis de San Sebastián. (2020). Protocolo de prevención y actuación frente a abusos sexuales a menores. Recuperado el 28 de febrero de 2024, de: https://elizagipuzkoa.org/wp-content/uploads/2023/12/protocolo_prevencion.pdf
- Echeburua, E., & Guerricaechevarría, C. (2011). Tratamiento psicológico de las víctimas de abuso sexual infantil intrafamiliar: un enfoque integrador. *Psicología Conductual*, 19(2), 469-486.
- Euskal Herriko Eskautak Bizkaia. (2020). Protocolo de protección contra la violencia hacia la infancia y adolescencia. Recupe-

rado el 21 de febrero de 2024, de: <https://bizkaia.eskaut.org/entorno-seguro/>

- Gobierno de España. (2021). Ley Orgánica de protección integral a la infancia y la adolescencia frente a la violencia (LO-PIVI). BOE núm. 134, de 05 de junio de 2021. Recuperado el 3 de marzo de 2024, de: <https://www.boe.es/eli/es/lo/2021/06/04/8/con>
- Guerrero Acosta, C., & Fernández Barba, A. M. (2016). Guía para la elaboración de protocolos de prevención y actuación frente al abuso sexual infantil en centros educativos y otros servicios que atienden a niños y adolescentes. Recuperado el 28 de febrero de 2024, de: <https://bienestaryproteccioninfantil.es/fuentes-documentales/asi-abuso-sexual-infantil-y-adolescente/>
- Horno Goicoechea, P. (2017). Honrar su dolor: el acompañamiento a las víctimas de abuso sexual infantil a lo largo de la vida. *Sal Terrae*, 105, 629-641.
- Movimiento de los Focolares. (2019). Lineamientos guía del movimiento de los Focolares para la promoción del bienestar y la protección de los menores de edad. Recuperado el 1 de marzo de 2024, de: <https://www.focolare.org/wp-content/uploads/2019/07/Lineamientos-Gu%C3%ADa-para-la-protecci%C3%B3n-de-menores-2019.pdf>
- Movimiento de los Focolares. (2022). Informe acerca de una investigación independiente sobre abusos a menores. Recuperado el 2 de marzo de 2024, de: <https://www.focolare.org/espana/es/news/2022/03/30/informe-de-la-investigacion-independiente-de-gcps-consulting/>
- Movimiento de los Focolares. (2023). Protocolo para la gestión de los casos de abuso en el Movimiento de los Focolares. Recuperado el 1 de marzo de 2024, de: <https://www.focolare.org/es/bienestar-y-proteccion-de-los-menores-de-edad-y-de-las-personas-vulnerables/>
- Movimiento de los Focolares. (2023). Líneas Guía para la Formación en materia de Protección de Menores y Personas en situación de Vulnerabilidad. Recuperado el 1 de marzo de 2024, de: <https://www.focolare.org/es/bienestar-y-proteccion-de-los-menores-de-edad-y-de-las-personas-vulnerables/>
- Movimiento de los Focolares. (2023). Hacia una cultura de la protección integral de la persona. Recuperado el 1 de marzo de 2024, de: https://www.focolare.org/wp-content/uploads/2023/04/CGO-00-20230331-Resoconto_MdF_2022-23_Tutela_Persona-ESP.pdf
- Movimiento de los Focolares. (2024). La protección de la persona en el Movimiento de los Focolares: Informe anual año 2023. Recuperado el 1 de marzo de 2024, de: <https://www.focolare.org/espana/es/news/2024/03/01/informe-abusos-2023/>
- Movimiento de los Focolares. (2023). Líneas de apoyo y reparación financiera en caso de abusos sexuales a niños/ niñas/ adolescentes/ adultos vulnerables. Recuperado el 1 de marzo de 2024, de: <https://www.focolare.org/es/bienestar-y-proteccion-de-los-menores-de-edad-y-de-las-personas-vulnerables/>
- Movimiento de los Focolares. (2024). Política de información del Movimiento de los Focolares sobre los abusos sexuales de menores y personas en condición de vulnerabilidad. Recuperado el 1 de marzo de 2024, de: https://www.focolare.org/wp-content/uploads/2024/02/tsp-Focolare_Information_Policy-v-20240210.pdf
- OMS. (2020). Informe sobre la situación mundial de la prevención de la violencia contra los niños 2020: resumen de orientación. Recuperado el 23 de febrero de 2024 de: <https://www.who.int/es/teams/social-determinants-of-health/violence-prevention/global-status-report-on-violence-against-children-2020>
- ONU. (1989). Convención de los Derechos del niño. Recuperado el 3 de marzo de 2024, de: <https://www.un.org/es/events/childrenday/pdf/derechos.pdf>
- Pereda Beltran, N. (2010). Consecuencias psicológicas a largo plazo del abuso sexual infantil. *Papeles del Psicólogo*, 31(2), 191-201.
- Provincia Eclesiástica de Pamplona y Tudela. (2023). Sistema de evaluación de entornos seguros y protectores. Recuperado el 28 de febrero de 2024, de: www.paradarluz.com
- Provincia Eclesiástica de Pamplona y Tudela. (2023). Protocolo de actuación, derivación y denuncia. Recuperado el 28 de Febrero de 2024, de: www.paradarluz.com

- Provincia Eclesiástica de Pamplona y Tudela. (2023). Protocolo de acompañamiento y reparación a las víctimas. Recuperado el 28 de Febrero de 2024, de: www.paradarluz.com
- Provincia Eclesiástica de Pamplona-Tudela. (2023). Política de protección de infancia. Recuperado el 28 de Febrero de 2024, de: www.paradarluz.com
- Provincia Eclesiástica de Pamplona-Tudela. (2023). Código de conducta para responsables de protección. Recuperado el 28 de Febrero de 2024, de: www.paradarluz.com
- Provincia Eclesiástica de Pamplona-Tudela. (2023). Código de conducta para colaboradores. Recuperado el 28 de Febrero de 2024, de: www.paradarluz.com
- Sociedad de Naciones. (1924). Déclaration de Genève. Recuperado el 3 de marzo de 2024, de: <https://www.humanium.org/fr/wp-content/uploads/declaration-geneve.pdf>
- Zayas García, A. (2016). Evaluación psicosocial del abuso sexual infantil: factores de riesgo y protección, indicadores, técnicas, y procedimientos de evaluación. *Apuntes de Psicología*, 34(2-3), 201-209.



La Eucaristía: Camino para la fraternidad

The Eucharist: Path to fraternity

Luis Francisco Gonzaga Troya

Investigador independiente

E-mail: restrepo.william@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-9464-2893>

Resumen

En este año 2024 se celebra el LIII Congreso Eucarístico Internacional^a (CEI) en el marco de “Fraternidad para sanar el mundo”, por lo que este trabajo pretende acercar los conceptos básicos que todo cristiano católico debe conocer. Partiendo de conceptos como: Congreso, Eucaristía, los errores que deben corregirse en este sacramento y, fraternidad; además, de presentar diferentes pasajes evangélicos y la formación de los sacerdotes como piezas claves para llevar a cabo una buena Eucaristía. La determinación de conceptos es importante para la tesis planteada, pues, utilizando todo lo mencionado se puede dar cuenta que la fraternidad transforma, sale de lo espiritual y se traduce en algo material

Palabras clave: eucaristía, fraternidad, iglesia, pan vivo, formación, compromiso.

Abstract

In this year 2024 the LIII International Eucharistic Congress (IEC) will be celebrated in the context of “Fraternity to heal the world”, so this work aims to bring the basic concepts that every Catholic Christian should know. Starting from concepts such as Congress, Eucharist, the errors that should be corrected in this sacrament, and fraternity; as well as presenting different evangelical passages and the formation of priests as key pieces to carry out a good Eucharist. The determination of the concepts is important for the proposed thesis, because, from all that has been mentioned, it is possible to realize that fraternity is transformed, it leaves from the spiritual and is translated into something material.

Keywords: Eucharist, fraternity, church, living bread, formation, commitment.

RECiFiT PUCE

Introducción

A pocos meses de celebrar el Congreso Eucarístico Internacional en la ciudad de Quito, personas denominadas como cristianos católicos no tienen información sobre este acontecimiento. Es una seria preocupación porque si no se sabe el fin de algo se puede caer en una cierta apatía además de un marcado desinterés por la poca información que existe de este tema. Por esto, el objetivo de este trabajo es presentar a la Eucaristía como inicio y camino de fraternidad, teniendo en cuenta sucesos ejemplares relatados en las Sagradas Escrituras, especialmente en los evangelios. Analizando la realidad actual apostólica del Ecuador a través de los pasajes evangélicos y así dar respuesta a lo que se podría hacer en nuestro contexto social y cultural; para esto se señalarán algunos campos en los cuales hace falta mejorar la formación de futuros sacerdotes y, también en el acompañamiento al Pueblo de Dios para un acercamiento personal y profundo al Cristo presente en la Eucaristía.

Definición de Congreso

La palabra tiene un matiz bastante desafortunado en el contexto ecuatoriano y latinoamericano. Un Congreso, (ASALE & RAE, 2014), es una “Conferencia generalmente periódica en que los miembros de una asociación, cuerpo, organismo, profesión, etc., se reúnen para debatir cuestiones previamente fijadas.”

El congreso que se llevará a cabo en Ecuador es Eucarístico, pues su tema principal es la Eucaristía, más conocida entre los fieles como Santa Misa o Misa. ¿y es que acaso habrá cambios en la forma de celebrar la Eucaristía? La verdad es que respecto a cómo celebrar o el orden que tiene el rito no habrá cambios porque el CEI no tiene autoridad para ello, pero es de esperar que los exponentes brinden pautas para una vivencia personal e íntima de la Eucaristía y a un compromiso posterior a ella.

El Congreso es internacional porque tanto sus asistentes como los exponentes acudirán de diferentes naciones y continentes, lo cual, demuestra la universalidad de la Iglesia Católica y la fraternidad que provoca la Santa Eucaristía.

El primer CEI realizado en Lille, Francia, en 1881 impulsado por Emilia Tamisier. Con este Congreso “se creía encontrar en la renovación de la fe en Cristo, presente en la Eucaristía, el remedio a la ignorancia e indiferencia religiosa” (Congresos eucarísticos internacionales, s. f.). El congreso pretendía reunirse anualmente, pero diferentes motivos lo impidieron, desde el año 2000 el CEI se ha celebrado, casi ininterrumpidamente, cada cuatro años.

EL CEI a realizarse en Ecuador se enmarca en línea similar al congreso de Hungría y que, según el documento de trabajo, presentaba semejanzas con el congreso actual (Comité Pontificio & para los CC. EE. II, 2020). Se puede decir que tanto Hungría como Ecuador cuentan con profundas raíces cristianas, de hecho el censo realizado en Ecuador por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC)¹ demostró que más del 80% de ecuatorianos se consideran católicos (INEC, 2012). Sin embargo, se vive una realidad de abandono de la religión y los fieles son cada vez de edad más

¹ Este censo fue y es hasta la fecha, el único censo que incluía preguntas acerca de la filiación y prácticas religiosas de la población.

avanzada.

Esto hace que el CEI sea una oportunidad para que la comunidad católica se muestre como testimonio vivo de fe y de unidad para el mundo. Por eso, ahora, se puede retomar uno de los objetivos del anterior CEI: ofrecer el *kerigma*, el anuncio gozoso del amor de Dios a los redimidos por Cristo, el Buen Pastor que llama y convoca a los indiferentes y alejados para reunirse y fortalecer las semejanzas por encima de las diferencias.

A continuación, se analizará si es posible fortalecer la fraternidad basándose en algunos pasajes bíblicos.

La fe mueve montañas y la fraternidad... ¿techos?

El Papa Francisco (2020) hablaba de la fraternidad que deja de ser una palabra bonita con buenas intenciones para transformarse en obras. Esto es lo que transmite el pasaje de Mc. 2, 4; que narra lo sucedido en Cafarnaúm. Jesús ha entrado en una casa, la muchedumbre se aglomera. Todos quieren conocer a Aquel que habla con autoridad. El gentío impedía el paso del paralítico y sus acompañantes, pero los improvisados camilleros no se dan por vencidos, suben al techo, quitan algunas tejas y descienden al paralítico. Han cumplido su misión, han hecho lo posible y lo "imposible", ahora dejan que el Dios-con-nosotros, actúe. El texto brinda un detalle muy especial: "Jesús mirando la fe de aquellos hombres", la fe transformada en fraternidad dirá "tus pecados están perdonados, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa" (cf. Lc. 5, 18-25)

El relato del milagro llega hasta ahí y no se dan más detalles de aquellos hombres ¿Habrán sido amigos del enfermo? ¿familiares? ¿O la simple pena hizo que quisieran ayudarlo? ¿De quién fue la idea? ¿Cómo se le ocurrió? ¿acaso la idea les vino, literalmente, de lo "alto"? o simplemente puede ser que aquellas personas querían ayudar tanto al paralítico que, si lo del techo fallaba, hubiesen sido capaces de cavar un túnel para poner al enfermo frente al Maestro. Su ofrenda fue poner ante el Señor a un ser humano creado a imagen y semejanza de Dios, así como el sacerdote pone en el altar y frente a Dios el pan y el vino, frutos de la tierra y del trabajo humano.

El grito que fastidia a los hermanos

"Señor ayúdala porque viene gritando detrás de nosotros" (cf. Mt. 15, 23) La escena ocurre cuando Jesús se dirigía a la región de Tiro y Sidón, territorio gentil. Una mujer cananea, enterada de la fama de sanador que tenía Jesús, va en su búsqueda, pues su hija está enferma; pronto se da cuenta que la multitud es mucha y al ser una mujer extranjera, no podía acercarse al Rabí; pero con la vida de su hija en juego, recurrirá a una última estratagema: se hará escuchar a gritos. La táctica da resultados, se hace oír y luego de superados ciertos "escollos", logró el milagro para su hija. Hasta ahí el relato.

Sin embargo, surge una interrogante ¿Por qué Jesús va a los paganos si fue enviado al pueblo de Israel? Barclay (1997) dice que no había lugar en Palestina donde Jesús pudiera gozar de tranquilidad, huir a la región de Tiro y Sidón, era un escape temporal a la peligrosa popularidad que se había creado en contra de Él y de la hostilidad de escribas y fariseos que no se hubiesen atrevido

a seguirlo a territorio gentil (p. 68). Sabiendo esto, es comprensible que los discípulos no quisieran la atención que aquellos gritos atraían sobre ellos. Es curioso que la reacción de los discípulos no sea hacer callar a la mujer sino pedirle a Jesús que le ordene que se calle (Hendriksen, 2003). A lo mejor esta actitud se daba ya que la mujer en cuestión pertenece a una región pagana y si los judíos en general no tenían un trato amable con las mujeres de Israel, menos lo iban a tener con una extranjera (Pernett, 2017); Los gritos de aquella mujer son gritos que desesperan a los apóstoles, son los gritos de la oveja en busca de su pastor. Un grito que el Papa Francisco, (Francisco, 2013b) pidió que tenga eco en los pastores para que “fueran a las periferias, allí donde nuestro pueblo fiel más lo espera y valora”; olvidándose de ser simples intermediarios o asalariados y “siendo pastores con olor a oveja”.

Volviendo a la cita bíblica, el texto indica que Jesús la oyó, pero no le dijo nada ¿a qué se debe el silencio de Jesús? Barclay (1997) menciona dos argumentos para este silencio: el primero lo constituye la enemistad entre judíos y gentiles; y el segundo sería querer despertar la verdadera fe en aquella mujer (p. 68-69). Por otra parte, Pennet (2017) dice que la sira fenicia hizo comprender a Jesús el plan de Dios, Jesús aprendió de esta mujer que su misión estaba dirigida para todos (p. 29). Como haya sido, el grito de aquella mujer es el grito de tantos hermanos que sufren hoy y que vienen a la Eucaristía, buscando consuelo, buscando hermanos, buscando una palabra que los anime. Barclay (1997) añade un último detalle: aquella mujer sigue a Jesús, pero acaba de rodillas ante Él, empieza gritando y acaba hablándole en oración (p. 70), oración y adoración que llevan a desear que de la acostumbrada frase “voy a oír misa” se pase a lo que la Constitución *Lumen Gentium* (n.11) dice: “Participando del sacrificio eucarístico (...) ofrecen a Dios la Víctima divina y se ofrecen a sí mismos juntamente con ella”. Esta Víctima no vino a calmar conciencias, vino a decir que “no se puede amar a Dios sin amar a los hermanos” (cf. 1 Jn. 4, 20).

La Eucaristía es el nuevo grito del pueblo que suplicante busca, ya no las migajas sino, el Pan de Vida eterna. La Eucaristía, incluso en sus momentos de silencio sigue clamando a los hombres y a Dios para que sus ruegos sean escuchados, para que no se voltee la cara ante las verdades y realidades incómodas de los hermanos. Es de desear que, siguiendo el mandato del Señor (cf. Lc. 9, 13), el cristiano busque saciar el hambre material y espiritual que atenaza el cuerpo y el alma de tantos necesitados.

La fraternidad y su conexión a tierra

“Un hombre descendía de Jerusalén a Jericó” (cf. Lc. 10, 30), Así inicia la parábola del buen samaritano. El judío en cuestión, seguramente había estado en el Templo y regresa a su casa con la certeza de la protección divina: “Él enviara a sus ángeles para que tu pie no tropiece” (cf. Sal. 91, 12); sin embargo, él no tropezó con una piedra sino con unos ladrones quienes lo dejan muy mal herido y a un lado del camino. No lo esconden, lo dejan en la periferia de la vida (“medio muerto”) y en pleno camino, es como si en toda la oscuridad del alma de aquellos maleantes, aun brillara una luz, como si desearan que alguien lo pudiera salvar. El relato dice que por aquel camino pasaron tres personas. Un sacerdote, un levita y un samaritano. Solo uno de ellos, el samaritano, enemigo de los judíos, lo socorrerá.

De esta manera Jesús responde a la pregunta que le habían hecho “¿y quién es mi prójimo?” (cf. Lc. 10, 29), pero al mismo tiempo muestra que la compasión no mira las diferencias que crean

enemistad. Cristo “aterriza” la fraternidad para que no se quede en mostrar pena por el otro, sino que ese sentimiento dé paso a la acción. El apóstol Santiago dirá de manera tajante que “la fe sin obras está muerta” (cf. Sant. 2, 17).

En la reciente pandemia, muchas personas transformaron su fe y su convicción en obras, como ejemplo se tiene al personal de salud, tan cercano al dolor y a la muerte y luego olvidado; también es justo mencionar a los sacerdotes y religiosas que decidieron ayudar al prójimo siguiendo la lógica del Maestro “no hay amor más grande que dar la vida por los amigos” (cf. Jn. 15, 13). Así mismo se puede mencionar a los policías, militares, vecinos, familiares, etcétera; hermanos que ayudaron y ofrendaron su vida, porque no basta con la pena o la lástima si el prójimo sigue tirando al filo del camino, así lo manifestó el Papa Francisco (2016) en su catequesis del Buen Samaritano:

“¡Ignorar el sufrimiento del hombre, (...) Significa ignorar a Dios! Si yo no me acerco a aquel hombre, a aquella mujer, a aquel niño, a aquel anciano o aquella anciana que sufre, no me acerco a Dios.”

Si la Eucaristía no lleva a ese actuar, la conexión a tierra se pierde, la palabra de Dios nunca “aterrijará en la realidad. Se buscará salvar la propia alma olvidando a los otros. Parafraseando el evangelio se puede decir: “¿de qué le sirve a uno ganar su propia alma si deja que el mundo se pierda?” (cf. Mc. 8, 36), solo se lograría que la sangre de Abel, siga clamando al cielo (cf. Gen. 4, 10).

La eucaristía: camino de comunión espiritual y material

En el libro “El Hambre”, (Caparrós, 2014) se presenta una anécdota sucedida en Níger:

- “Y si un día viniera un mago y te dijera que le podés pedir cualquier cosa que quieras, ¿qué le pedirías?
- Comida. Comida todos los días. Eso le pediría.” (p. 40)
-

El hambre es un tema del que se puede hablar de manera abstracta exhibiendo los porcentajes de las estadísticas o de manera real como la falta de el alimento que acaba con la vida. Han sido muchas las personas que durante la pandemia carecían del alimento corporal y que agradecían las ayudas que les ofrecían, pero también se evidenció que muchas personas vencían el miedo y asistían a las eucaristías o que al llevarseles la comunión manifestaban su agradecimiento porque era mucha “la necesidad de recibir al Señor” que ellos tenían. Para ellos el alimento espiritual era tan necesario como el corporal.

Por esto se puede afirmar que la fraternidad debe servir al cuerpo y al espíritu. “Denles ustedes de comer” (cf. Lc. 9, 13) les dirá el Señor a los apóstoles. “Denles ustedes de comer”, es una orden, una hoja de ruta para los fieles porque en este mundo sigue habiendo pobres de lo material y de lo espiritual. Aquí se plantea, entonces la necesidad de unir oración y acción, o lo que es lo mismo la Eucaristía debe ser origen de la Acción Social, la comunión del Cuerpo y de la Sangre de Cristo debe llevar a compartir el alimento material. Así lo indica la carta de Santiago (cf. Sant.2, 16) “Si un hermano o una hermana no tienen ropa y carecen de sustento diario, y uno de ustedes les dice: “Vayan en paz, caliéntense y sáciense,” pero no les dan lo necesario para su cuerpo, ¿de qué sirve?”.

Afortunadamente, la iniciativa de unir oración y acción ya se lleva en numerosas parroquias: La “canasta solidaria” o “mercado para los pobres”, se han convertido actividades que involucra a muchas personas, especialmente a los catequizandos; por lo general son ellos quienes distribuyen lo recolectado asegurándose de que los donativos lleguen a las personas que lo necesitan. Sin embargo, y como no solo de pan vive el hombre, es necesario que las *cáritas* parroquiales también establezcan como objetivo la superación personal en el campo académico, se hace necesario el crear cursos de alfabetización, talleres de actividades a corto plazo que provea de las habilidades para superarse. Un obispo comentaba su experiencia de alfabetizar a los cuidadores de carros, recicladores y otros trabajadores informales, convencido de que “el que no sabe es como el que no ve”. De esta manera la Eucaristía vencerá aquella idea de que “no hay pan”, (los apóstoles también se quejaron de que ni con 200 denarios habría suficiente) (cf. Jn. 6,7), y ayudará a erradicar el asistencialismo que hace creer a los pobres que no son capaces de producir y que deben vivir de la caridad foránea; para esto se hace necesario compartir los medios de producción y también los conocimientos, las ideas, las iniciativas para que el ciego intelectual y/o aquellos que se creen seguros por tener muchas riquezas, puedan reconocerse hermanos al partir juntos el pan (cf. Lc. 24, 13-35)

Zaqueo o el ejemplo de fraternidad desde los “pecadores”

“Señor, voy a dar a los pobres la mitad de todo lo que tengo. Y si he robado algo, devolveré cuatro veces esa cantidad” (cf. Lc. 19, 8) Dice Zaqueo, jefe de publicanos (cobradores de impuestos) y muy rico (cf. Lc. 19, 2). Él deseaba conocer a Jesús y tuvo la feliz idea de subirse a un árbol porque unido al gentío que seguía a Jesús y la corta estatura de Zaqueo le imposibilitaba el poder verlo. Jesús no solo se detiene bajo el árbol, sino que llama a aquel publicano, pues quiere cenar en su casa.

Durante la comida, algo sucede en la mente y en el corazón del anfitrión. El evangelio detalla: “Zaqueo se puso de pie” (cf. Lc. 19, 8a). Como es conocido, los judíos solían comer recostados sobre grandes alfombras y apoyados en cómodos almohadones. Zaqueo se pone de pie porque ha decidido abrir su corazón y su billetera: devolverá cuatro veces más lo robado y compartirá la mitad de sus bienes con los pobres. El hecho de que se haya puesto de pie demuestra que estaba dispuesto a actuar de inmediato, no quiere ni puede esperar más ya que su decisión nace del corazón; se ha puesto de pie como el soldado que se prepara a cumplir una misión.

Algún corazón mal pensado podría pensar que Zaqueo solo quería cumplir la Ley que exigía la devolución de lo robado, pero Abad (2021), manifiesta que la Ley exigía la restitución únicamente de una quinta parte de lo sustraído (cf. Lev 5,24), y del cuádruple o del quíntuple si se trataba de ganado mayor, que aun estuviera vivo y en posesión del ladrón (p. 60). Al parecer ninguna de estas cosas sucedía con Zaqueo, por tanto, se puede deducir (Abad, 2021) que él iba a hacer la devolución no por compromiso social sino por un mandato del corazón. Este habría sido el motivo para que el Señor llamara a este “pecador” un “verdadero descendiente de Abraham” (cf. Lc. 19, 9).

Además, Jeremías (1980) manifiesta que si el dinero venía de los “pecadores” no se debía aceptar por ser dinero ligado a la injusticia, y quienes ejercían ciertos oficios (pastores, cobradores de impuestos y publicanos) no sólo eran despreciados por el pueblo sino rechazados de *iure*, pues se los tenían oficialmente como ilegales y proscritos, carecían de derechos civiles y políticos que incluso los bastardos gozaban a pesar de su origen gravemente manchado (p. 323). Un justo jamás

compartiría la mesa con estos impíos (cf. Sal 26,5; Sal 141,4-5; Sal 139,21-22) y por eso la acción de Jesús de llamar a un publicano como discípulo constituía una verdadera monstruosidad (Jeremias, 1980) y un escándalo el que dijera que los publicanos y pecadores compartirían con el Mesías, el banquete celestial (p. 323)

Con todo este trasfondo cultural y social, la comida de Jesús con Zaqueo reviste de importancia. Esta cena cambia la vida del anfitrión y el concepto que tenía de sí mismo: Ya no es el “enemigo de su pueblo” sino un verdadero descendiente de Abraham. Es de desear que la Eucaristía, verdadera Cena donde se ofrece el Cordero Pascual, lleve a los fieles a ese cambio en la manera como se ven a sí mismo y a los demás.

¿A qué debe llevar la Eucaristía y la adoración eucarística?

La Última Cena, para Jesús y los discípulos no fue una comida de pascua más, se constituyó en el Banquete que se debe seguir celebrando en memoria de Cristo, de su sacrificio redentor (cf. Lc. 22, 19). La impresión que las palabras y los gestos de Jesús provocaron en los apóstoles fue de tal magnitud que el mismo Pablo cerca de 20 años después cuando escribe su primera epístola a los corintios (circa 54 d.C.) les dirá que recibió del Señor lo que les va a transmitir y habla de la institución de la Eucaristía (cf. 1 Cor. 11, 22-34). Pablo no presenció la Última Cena, su testimonio proviene de la práctica de los apóstoles, por eso está seguro que esa tradición tiene origen en el mismo Cristo. Esta práctica se siguió realizando luego de la era apostólica y por eso hacia el año 150 d.C., en la apología de san Justino, ante el emperador Antonino Pío, vuelve a aparecer la Eucaristía como fuente de vida para la comunidad cristiana.

La eucaristía, por tanto, ha llegado hasta hoy como un deseo, pero también como un mandato de Cristo para que los fieles se reúnan en torno a su Palabra y para la comunión de su Cuerpo y de su Sangre.

Un buen medio para evitar la sensiblería de estos tiempos, es la constante presencia de los fieles ante Jesús Sacramentado, práctica iniciada en Francia con Luis VII que pidió exponer el Santísimo Sacramento para conmemorar la victoria sobre los albigenses; La adoración de Jesús Sacramentado implica una “presencia presente”² de los fieles ante el Mesías. Esta presencia, debe seguir el objetivo de las continuas “escapadas” del Señor Jesús a lugares solitarios donde podían entrar en oración, en comunión, con el Padre celestial. Esta oración personal, íntima y profunda es la fuente y el alimento que le permita al Salvador, continuar con su misión a pesar de la incomprensión de sus discípulos o del propio pueblo de Dios (cf. Mt. 23, 37).

Cuando los discípulos le piden a Jesús que les enseñe a orar, el Señor no les brinda un discurso o un taller intensivo de oración, él les hará ver que oración debe basarse en una nueva relación con el Padre: “*Avinu shebashaim*” (Padre nuestro que estas en el cielo). Ya no es el Dios guerrero, el Dios vengador, ni siquiera el Dios que sacó a Israel de Egipto (cf. Deut. 26, 8) simplemente es Padre, nuestro Padre. Esta nueva relación la mantendrá incluso después de la resurrección: “Ve y di a mis hermanos, subo a mi Padre y su Padre a mi Dios y su Dios” (cf. Jn. 20, 17) María entenderá a quienes

² Esta expresión indica la participación de la persona con su mente y corazón, con sus cinco sentidos, puestos en ese momento de adoración, porque en muchos casos llega el cuerpo, pero la mente está en otras cosas.

se refería el Señor y por eso va donde estaban los discípulos y entregará el mensaje.

Se hace necesario, volver al ejemplo que nos ofrece la primera comunidad cristiana, donde nada se consideraba propio, sino que los que tenían vendían sus posesiones y el dinero lo llevaban a los apóstoles para que lo repartieran, de manera que no había necesitados entre ellos. (cf. Hc. 4, 32-35). Se corrobora con esto lo dicho anteriormente, la fe debe llevar de la oración a la acción, a la preocupación por sus hermanos. La Eucaristía, tiene que llevar a los fieles a esa íntima comunión de hermanos para evitar la vanidad disfrazada de humildad (cf. Hc. 5, 1-25).

Además de esto, en las primeras comunidades, la Eucaristía se va volviendo poco a poco en lugar donde se experimenta la fraternidad, y esto se logra por caminos un tanto extraños, bien dicen que “Dios escribe recto con reglones torcidos”. La Primera carta a Los Corintios trae las dos situaciones bastante fuertes que ellos, y a lo mejor otras comunidades, debieron enfrentar: El primer problema es que, por la convivencia de cristianos y paganos, muchos se veían comprometidos a asistir a las cenas paganas, donde se consumía carne inmolada a los ídolos (cf. 1 Cor. 8, 7-10). Algunos cristianos consideraban no hacer nada malo porque su un “conocimiento superior” como lo llama Pablo (cf. 1 Cor. 8, 10) así se los indicaba, pero no se daban cuenta que esto causaba escándalo en los recién convertidos. debido a que luego de estar en los banquetes se dirigían a compartir la Cena del Señor. Pablo, según Olbricht (2012), advierte a unos y otros acerca del peligro que esto representa (cf. 1 Cor. 8, 11), la Cena del Señor no se puede confundir o equiparar a las comidas ofrecidas a los dioses paganos “ Los cristianos no pueden mostrar verdadera fidelidad a Jesús al comer tanto de la mesa del Señor como de la mesa de los demonios.” (p. 9); para Barclay (1997), las comidas eran ofrecidas por distintos gremios de trabajadores y comerciantes y además de ofrecerlos en los templos paganos, “sucedió a menudo que estas comidas gremiales se convertían en borracheras y orgías” (p. 121); asistir a una de estos banquetes hubiese significado compartir todo lo que ello comportaba con grave daño espiritual para el creyente.

En este sentido la fraternidad adquiere un nuevo rostro: No ser escándalo para los demás. O como dice san Pablo, “todo me está permitido, pero no todo me es de provecho” (cf. 1 Cor. 10, 23). El cristiano no solo está llamado a vencer las tentaciones y ser ejemplo para otros, sino y primeramente a no ser escándalo para sus hermanos.

El segundo problema al que se van a enfrentar los creyentes lo relata la misma carta a los Corintios: algunos se adelantaban a comer mientras otros pasaban hambre (cf. 1 Cor. 11, 21). Aunque el sentido de este texto no es exacto, se puede dar tres alternativas (Olbricht, 2012): la primera sería que los creyentes daban mayor realce a los *ágapes* dejando en segundo plano la Cena del Señor. Una segunda posibilidad es que para algunos la Cena del Señor pudiese significar una comida regular en la cual el pan y el vino se usaban como comida ordinaria y por eso se abusaba del pan y del vino, menospreciando lo instituido por Cristo. Y una tercera posibilidad es que o los invitados traían su propia comida o el dueño de casa les brindaba alimentos, una especie de celebración social mezclada con la Cena del Señor (p. 4-5). En este caso sería muy difícil distinguir donde iniciaba una y donde la otra llevando a tratar con menos dignidad la Cena del Señor.

Como se ve, la Eucaristía, tuvo que irse abriendo paso entre malos entendidos y desafíos dentro y fuera de la misma Iglesia. Los fieles tuvieron que aprender a comportarse siendo ejemplo para paganos y creyentes, aprendiendo a ser “mansos y humildes de corazón”. Hoy, en un mundo

convulsionado por la violencia y la apatía, la Eucaristía es un nuevo llamado a esa fraternidad que no se conforma con tranquilizar al creyente, sino que lo invita a orar y a actuar en favor de los hermanos, evitando polarizar a la iglesia y siendo más bien “sal y luz del mundo” (cf. Mt. 5, 13) que tanto necesita de hermanos más que de defensores de ideologías.

Una acotación más, los textos mencionados anteriormente tienen como punto central la fraternidad, eso es evidente, pero no una fraternidad que se quede en pura ideología, o una fraternidad “light” que usa al hermano cuando le conviene o cuando eso está de moda sino, una fraternidad que como dice Pablo se hace pobre con los pobres, ignorante con los ignorantes porque desea llevar a todos a Cristo (cf. 1 Cor. 9, 20-22).

La preparación y transmisión de la ortodoxia de la fe

El libro de Oseas trae palabras duras contra aquellos que no transmiten el conocimiento de la fe: “Mi pueblo perece por falta de conocimiento; y como tú rechazaste el conocimiento, yo te rechazaré a ti de mi sacerdocio; por haber olvidado la ley de tu Dios” (cf. Os. 4, 6). La fe nace en los sacramentos, especialmente, en la Eucaristía nace en el hogar y se fortalece en la catequesis. Por ello es importante presentar qué se enseña en la catequesis de Primera Comunión tanto a niños/as como padres. Con dolor se tiene que reconocer que los encuentros de catequesis se han convertido en clases relativamente aburridas y no en experiencias dinámicas y vivenciales. En muchos casos, el niño debe acudir a la catequesis en un día de descanso escolar (sábado o domingo), con manuales de catequesis que suponen un cierto conocimiento de la fe cristiana, cosa que en muchos hogares no existe.

Los catequistas, en no pocos casos, acuden a los encuentros, equipados con más buena voluntad que con los medios, conocimientos y metodologías necesarios para compartir su experiencia de Dios. En ocasiones, y ante la falta de recursos económicos, acuden a sus reuniones sin una Biblia o con Biblias donadas por grupos no católicos; ante esto surge la pregunta ¿Es la buena voluntad suficiente para transmitir la fe? Ciertamente no, porque las mismas Escrituras animan a estar preparados para dar razón de la fe (cf. 1 Pe. 3, 15; Hc. 18, 4; 2 Tim. 3, 16-17) y hoy como al inicio del cristianismo se hace necesario la defensa de la fe, frente a una nueva ola de herejías que se presentan con lenguaje moderno, pero con los mismos errores del pasado (arrianismo, nestorianismo, subordinacionismo, adopcionismo, etc.) es fundamental renovar el material catequético para que responda a estos desafíos. Y es primordial que se forme permanentemente a los catequistas para que no se sientan olvidados o abandonados, ayudando a que aquellos catequistas con varios años en el “cargo” renueven su experiencia vivencial de la Eucaristía fortaleciendo su relación personal con el Señor. Este es el inicio para tener cristianos convencidos de su fe y no solo personas que vean los sacramentos como requisitos o tradiciones familiares que no revisten de mayor importancia.

a) Formación de futuros sacerdotes

Hoy hace falta una renovación en el espíritu del clero para sentirse pastores y no asalariados, para servir a las personas y no para aprovecharse de ellas (cf. Ez. 34, 3) para recordar que el sacerdote es medio de bendición, tal como lo dijo el Papa Francisco (2013):

Nuestra gente agradece (...) cuando el evangelio que predicamos llega a su vida cotidiana,

(...), «las periferias» donde el pueblo fiel está más expuesto a la invasión de los que quieren saquear su fe. Nos lo agradece porque siente que hemos rezado con las cosas de su vida cotidiana (...) entonces se anima a confiarnos todo lo que quieren que le llegue al Señor: «Rece por mí, padre, que tengo este problema...». «Bendígame, padre», y «rece por mí» son la señal de que la unción llegó a la orla del manto, porque vuelve convertida en súplica, súplica del Pueblo de Dios.

La gratitud y el ofrecimiento que el sacerdote hace de la Eucaristía, debe reflejar fielmente lo que hizo Jesús durante su vida y específicamente en la Última Cena: ofrecerse para que los otros tengan vida y vida en abundancia (cf. Jn. 10, 10). En las universidades, en los seminarios o en las casas de formación, los temas relacionados con la Eucaristía son de enseñanza obligatoria.

La gratitud y el ofrecimiento que el sacerdote hace de la Eucaristía, debe reflejar fielmente lo que hizo Jesús durante su vida y específicamente en la Última Cena: ofrecerse para que los otros tengan vida y vida en abundancia (cf. Jn. 10, 10). En las universidades, en los seminarios o en las casas de formación, los temas relacionados con la Eucaristía son de enseñanza obligatoria. Esto está muy bien ya que como dice Huerta & Blanco (2010) “(es necesario que) la educación sea “la dama de honor” de los planes reformadores o revolucionarios con voluntad de perdurabilidad sean del signo que sean” (p.103). Sin embargo, puede suceder se suponga que los candidatos conocen muchas cosas que son básicas: la vivencia eucarística, la explicación del lenguaje teológico y litúrgico, el significado de los gestos, la razón de las posturas dentro de la Eucaristía, etcétera. Se hace esencial recordar que lo no entendido, no será asumido. Es de desear que la formación en los seminarios ayude a los estudiantes a vivir con alegría la Eucaristía, y la presente como el acontecimiento liberador por excelencia (Dussel, 1973):

La pascua es el pasaje que se conmemora como fiesta de la alegría: la eucaristía. La eucaristía es la fiesta de la liberación de Egipto (...); es lo que se siente cuando un pueblo grita cuando ve que ha triunfado de una esclavitud; (...) es como un salir de la prisión. (...) La redención es un *servicio* por el que el samaritano ayuda al pobre a hacerse un hombre nuevo; lo saca de la esclavitud; lo pone en la libertad. (p. 45)

Esta liberación del egoísmo y esta alegría de la fe ya se vive en los primeros creyentes: “Ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía, sino que tenían todo en común (...) los que poseían heredades o casas, las vendían, y traían el producto de lo vendido a los pies de los apóstoles; y se repartía a cada uno según su necesidad.”. (cf. Hc. 4, 32-35). Como se ha dicho antes, esta fraternidad está reavivándose en diferentes comunidades.

Cuidado de la Eucaristía

El Papa Francisco, (2014) decía que “los sacerdotes, al igual que los aviones, solo son noticia cuando caen” por eso es necesario prevenir en lo posible ciertas caídas especialmente con varios elementos de la Eucaristía:

La homilía; ya en la exhortación *Evangelii Gaudium*, el papa Francisco (2013) manifestaba que la liturgia de la Palabra es “el diálogo de Dios con su pueblo” (n. 137), insistiendo en que es un diálogo

“amoroso” (n.137) y que la homilía es el “retomar ese dialogo que ya está establecido entre el Señor y su pueblo”; de ahí que ella, “no puede ser un espectáculo entretenido, tampoco una charla o una clase sino que debe orientar a la asamblea y también al predicador, a una comunión con Cristo en la Eucaristía que transforme la vida” (n. 138).

- **La comunión**, larga es la discusión entre quienes defienden el cómo se debe recibir la comunión: de pie, de rodillas, en la boca, en la mano. Aunque la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos (*Instrucción Redemptionis Sacramentum*, 2004) y el Papa Francisco (2018). ya se han pronunciado diciendo que cualquier forma es válida y que corresponde a las conferencias episcopales dar las respectivas directrices atendiendo la realidad de cada zona. Sin embargo, vivimos una nueva realidad en la cual los fieles se han apartado mayoritariamente de la práctica de comulgar por diversos motivos, como lo dice Caro (2024):

- (el que muy pocos comulguen) me hace pensar que tal vez allí no se visitó con asiduidad - seguramente porque no se pudo -, y por tanto no se fomentó suficientemente la celebración eucarística y no hubo formación para la participación plena de niños y adultos. Además, probablemente se enseñó a la gente el requisito de estar “en gracia de Dios” (pero sin tampoco lograr potenciar el sacramento de la reconciliación en cualquiera de sus formas) y por supuesto “bien casados”(…) De modo que: hemos ido poco a celebrar la Eucaristía, y encima hemos cargado al pueblo pobre con una disciplina “que excluye y aleja, convirtiendo la Iglesia en una aduana” Francisco, (2023). A esto se añade, la imposibilidad de los divorciados vueltos a casar aunque lleven vida ejemplar (Betto, 2007):

Doña Raimunda se unió a otro hombre que la ayudaba en la sobrevivencia y en la educación de los hijos en una situación de extrema penuria. ¿Debería decirle que no se acercara a la mesa eucarística? En aquel momento el papa Juan Pablo II, de visita en Chile, daba la comunión al general Pinochet.

- **Respeto por los lugares y las personas.** Debido a un cierto deseo de acercarse al pueblo, los presbíteros han permitido que los feligreses invadan el presbiterio para dar la paz al sacerdote convirtiendo la celebración en un caos que daña el debido orden de la liturgia o apegándose a costumbres y cantos nada edificantes.

- **Irrespeto a los detalles de la liturgia:** manteles del altar que van cambiando de color según el tiempo litúrgico olvidando lo indicado por la instrucción general del misal romano (2007) que indica que el mantel debe ser de color blanco (n. 304). Laicos que quieren introducir ritos o elementos marcadamente mundanos en las celebraciones litúrgicas especialmente de quinceañeras, matrimonios o en los funerales.

Como seres humanos siempre estará presente la posibilidad de cometer errores, pero un signo de fraternidad es acoger los consejos y corregir los errores sabiendo que “quien convierta a un pecador del error, salvará un alma de muerte”. (cf. Sant 5, 20)

Conclusiones

La Eucaristía crea hermandad, e invita a responder con esperanza y amor a los desafíos que se presentan hoy. El sacerdote no es una persona sin errores, y aunque el pecado lo haya herido (cf. Heb. 5, 2), debe saber que no por eso debe desmayar, sino que su sufrimiento unido a la Pasión de Cristo ayuda y fortalece a todos. Por eso, y confiando en el Buen Pastor, se debe:

- a. Recordar que Cristo no excluyó a nadie de la Última Cena, ni siquiera a quien lo iba a traicionar (cf. Lc. 22:17-23; Mc. 14:20-25; Mt. 26:20-29), eso es fraternidad en su máxima expresión. Una fraternidad que echa cierta luz sobre el discípulo al darse cuenta de su error (cf. Mt. 27, 3). Nadie está excluido y por eso conviene insistir en que los feligreses no se auto excluyan reemplazando la presencia física en el templo por la asistencia virtual a la Misa. (cf. Mt. 18, 20).
- b. Es necesario educar e insistir en el valor del silencio en la Eucaristía, y en la adoración eucarística. Hoy se quiere llenar ambos espacios con oraciones, cantos, reflexiones; dejando poco tiempo para la oración personal, es necesario recordar que Dios se manifiesta en el silencio y en la paz (cf. 1 Rey. 19, 3-15).
- c. Los sacramentos tienen validez porque se realizan *ex opere operato* es decir por el sacrificio de Cristo en cruz; pero los creyentes de estos tiempos también exigen el *ex opere operantis* es decir que el sacerdote sea el reflejo más fiel posible de Aquel que es alimento de vida eterna y que nos resucitará en el último día (cf. Jn. 6, 40)

Referencias

- Abad, J. (2021). *Un encuentro para la salvación. Estudio redaccional y narrativo de Lc. 19, 1-10* [Comillas]. <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/58008/DEA001264.pdf?sequence=3>
- ASALE, R.-, & RAE. (2014). *Congreso | Diccionario de la lengua española*. «Diccionario de la lengua española» - Edición del Tricentenario. <https://dle.rae.es/congreso>
- Barclay, W. (1997). *COMENTARIO AL NUEVO TESTAMENTO*.
- Betto, F. (2007). *Preguntas a Benedicto XVI*. <https://rebelion.org/preguntas-a-benedicto-xvi/>
- Caparrós, M. (2014). *EL Hambre*. Planeta.
- Caro, C. (2024). *Estamos en problemas con la Eucaristía*. https://www.religiondigital.org/diario_de_un_cura_de_pueblo/problemas-Eucaristia_7_2629607035.html
- Comité Pontificio & para los CC. EE. II. (2020). *Reflexiones teológicas y pastorales en preparación al LII Congreso Eucarístico Internacional, de Budapest (Hungría) 2020*.
- Congresos eucarísticos internacionales*. (s. f.). Recuperado 10 de abril de 2024, de https://www.vatican.va/roman_curia/pont_committees/eucharist-congr/documents/rc_committ_euchar_doc_20030409_intern-euch-congresses_sp.html
- Dussel, E. (1973). *Octava Conferencia: La antropología teológica II*. 26.
- Francisco. (2013a). *Evangelii Gaudium*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#Desde_el_coraz%C3%B3n_del_Evangelio
- Francisco. (2013b). *Santa Misa Crismal*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messa-crismale.html
- Francisco. (2014). *Misa matutina en capilla de la Domus Sanctae Marthae*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2014/documents/papa-francesco_20140127_sacerdotes-noticia.html
- Francisco. (2016). *Catequesis sobre el buen samaritano*.
- Francisco. (2018). *Audiencia general del 21 de marzo de 2018*. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2018/>

documents/papa-francesco_20180321_udienza-generale.html

Francisco. (2020). *Audiencia general del 5 de agosto de 2020*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2020/documents/papa-francesco_20200805_udienza-generale.html

Francisco. (2023). *Vísperas con los obispos, sacerdotes, diáconos, consagrados, consagradas, seminaristas y agentes pastorales*. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2023/documents/20230802-portogallo-omelia.html>

Hendriksen, W. (2003). *Comentario al Nuevo Testamento, El Evangelio según San Mateo*. 465.

Huerta, J. L. H., & Blanco, L. S. (2010). Hacia la racionalización de la formación sacerdotal: Orígenes, tentativas y el Concilio de Trento (1545-1563). *Educab*, 2, Article 2.

INEC. (2012). *Primeras estadísticas oficiales sobre filiación religiosa en el Ecuador*.

Instrucción general del Misal Romano. (2007). https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20030317_ordinamento-messale_sp.html#II._ARREGLO

Instrucción Redemptionis Sacramentum. (2004). https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_sp.html

Jeremias, J. (1980). *Jerusalén en tiempos de Jesús: Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*. (2.ª ed.). Cristiandad.

Olbricht, O. (2012). *La Cena del Señor. Las instrucciones que Pablo dio a los Corintios*. http://www.biblecourses.com/Spanish/sp_lessons/SP_201112_12.pdf.

Pernett, A. (2017). *El encuentro de Jesús con la mujer griega, sirofenicia de nacimiento, en Mc 7, 24 – 30. Hacia una lectura bíblica sobre los excluidos hoy*.