

dad desestructurada por otros lados, por falta, precisamente, de esa articulación que da un proyecto de vida, para el que hace falta tener idea de futuro, de esfuerzo con sentido. Porque desear significa *de-siderare*, liberarse del destino marcado ineluctablemente por las estrellas. Y si bien siempre el deseo será deseo de otro, uno puede elegir de qué otro tomarlo. Si bien siempre buscamos el reconocimiento de otro y eso le confiere poder a ese "otro", uno puede elegir de qué otro buscar el reconocimiento, incluyendo la posibilidad de que ese otro sea Dios mismo y liberarse así de todo poder terrenal, en la medida en que pensemos que la libertad es también -pero no sólo- la necesidad hecha conciencia.

Pero ¿quién puede devolver la capacidad de desear? Es decir, ¿quién puede decirle a ese chico o a este pueblo: "tu destino no está escrito, vos podés liberarte de las estrellas, vos podés ser artífice de tu propio destino y no un instrumento de la ambición de nadie"?: la política. Una política que al asumir el valor de la fraternidad entienda que somos seres humanos, ni ángeles ni demonios, y que no cabe sacrificar a nadie en el altar de la libertad o la igualdad, pero tampoco cabe resignarse a aceptar el escándalo de la injusticia. Sabemos que un mundo perfecto no es posible; pero eso no nos debe llevar al derrotismo, sino a tomar conciencia de que un mundo mejor sí es posible y vale la pena luchar para construirlo.

### Resumen

En el origen de la ciudad está el fratricidio (Caín y Abel, Rómulo y Remo y tantos otros ejemplos) cuando no hay un padre (instituciones) que establezca el límite y sea capaz de encauzar ese conflicto. Las ideologías basadas en los principios de Libertad o Igualdad pretendían alcanzar una sociedad libre de conflictos una vez que la sociedad se haya estructurado conforme al ideal. A partir de la Fraternidad, en cambio, es factible elaborar un marco de análisis y propuestas que asuman al conflicto como inherente a la condición humana. Si el vicio propio de la libertad es el egoísmo y el de la igualdad es la envidia, el de la fraternidad son los celos que sienten los hermanos. Así como el egoísmo hace referencia a la existencia de uno mismo y la envidia a la existencia del otro envidiado, los celos hacen referencia a un tercero. Esta referencia al tercero permite pensar la política y el derecho como búsqueda experimental de una justicia necesariamente provisoria.

**Palabras clave:** fraternidad - conflicto - política

## Doctrina Social de la Iglesia (DSI) y Derechos Humanos<sup>1</sup>

por Juan Carlos Scannone S.I.

Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel

Según el Papa actual "la cuestión central de la dignidad de la persona humana y los derechos humanos [son] un punto de encuentro entre la Doctrina de la Iglesia y la sociedad contemporánea" (Benedicto XVI 2009, p. 497): dicha *dignidad* es el fundamento de esos derechos que, "se convirtieron en el punto de referencia de un *ethos* universal compartido -por lo menos a nivel de aspiración- para la mayor parte de la humanidad", ya que "han sido ratificados por prácticamente todos los Estados del mundo" (ibid.). Lo muestra la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, proclamada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, reconocida por Juan Pablo II como "piedra miliar en el camino del progreso moral de la humanidad" (Juan Pablo II, Discurso en la ONU 1979, pp. 1147-8).

Esas alusiones a la "sociedad *contemporánea*" y al "progreso moral" están suponiendo la *historicidad* intrínseca del gradual *reconocimiento* de esos derechos, aunque surjan de la misma condición *natural* y *estructural* humana, que los hace *universales*, *inalienables*, *inviolables*, más allá o más acá de los *contextos históricos*, raciales, culturales, de género, etc. Benedicto XVI parece aceptar dicho carácter histórico al conectar la toma de conciencia actual casi universal de los derechos fundamentales, con sus graves violaciones en las dos guerras mundiales y por los regímenes totalitarios del siglo XX. De ahí que las experiencias colectivas de injusticias históricas (Hilpert 1998) sean un motor de los mencionados reconocimientos progresivos de derechos, según la dialéctica -explicitada por Enrique Dussel- entre el derecho vigente *a priori* en una determinada época y cultura, y la

<sup>1</sup> Publicamos el original español de la entrada "Doutrina social da Igreja", que aparecerá (en portugués) en la *Enciclopédia Latino-americana de Direitos Humanos*, organizada por los Prof. Antonio C. WOLKMER y Antonio SIDEKUM (Brasil).

experiencia comunitaria *a posteriori* de flagrantes injusticias con los “sin-derecho-todavía” (Dussel 2001, p. 152). Así se van descubriendo históricamente, pero con carácter *definitivo, nuevos derechos emergentes*, como los que enumera -empleando esa misma denominación- el Documento de Puebla (DP) en el párrafo 1273. Eso no niega que estén arraigados *ontológicamente* en la misma esencia humana.

En este artículo abordaré primero la “*prehistoria*” (1) y, luego, la *historia* de la relación entre los derechos humanos y la DSI, distinguiendo en ella *tres periodos* (Castillo 2010) (2). Luego sintetizaré el *estado actual general* de dicha relación, sobre todo con referencia a los derechos humanos *subjetivos* (3). Finalmente desarrollaré el aporte *original latinoamericano* al enriquecimiento de nuestra problemática, aun con proyecciones para la DSI universal (4).

### 1. “Prehistoria” de la relación entre los derechos humanos *subjetivos* y la DSI

A fines del siglo XVIII y en gran parte del XIX el problema histórico no se dio entre la Iglesia católica y los derechos humanos *objetivamente* considerados, como “lo debido a otro en una relación de justicia”, sino con los así llamados derechos *subjetivos* del hombre, que designan “no algo debido, sino una *facultad*, una *licencia* o una *libertad*” (Migliore 2007). Según distintos autores, ese enfoque moderno de los derechos tiene su antecedente en Guillermo de Ockham o/y en Thomas Hobbes. Sin embargo -según mi opinión- sólo se plantean claramente con el principio de *incoercibilidad de la conciencia* (John Locke) ante el Estado -incluido el derecho a hacer lo incorrecto (“*right to do wrong*”)-, cuya relación con la DSI historiaré en el apartado siguiente. En *ese* sentido, la historia de la sola relación de los derechos *objetivos* con la DS puede ser interpretada como la prehistoria del planteamiento *moderno* del problema.

De ahí que puedan considerarse entre sus presupuestos y antecedentes tanto la concepción bíblica del ser humano como creado “a la imagen y semejanza de Dios” cuanto la *regla de oro* presente en diferentes religiones, de no hacer a los otros lo que no queremos que ellos nos hagan, o su formulación positiva en los Evangelios, de tratarlos como deseamos que ellos nos traten (v.g. Lc 6, 31; Mt 7, 12). Asimismo, diferentes filosofías de Oriente y Occidente reconocieron lo “justo por naturaleza”, ordenado por la ley moral natural, “participación de la ley eterna en la creatura racional” (Tomás de Aquino: I-II, q. 91, a. 2, c), previa a toda legislación positiva del Estado porque enraizada en Dios. En el caso del estoicismo se llega hasta aceptar una “ciudadanía universal” anterior a la pertenencia a determinadas comunidades políticas. Mucho más tarde, en los albores de la modernidad, el debate an-

tropológico-teológico sobre los indígenas americanos acrecentó en Occidente la *conciencia* de los derechos humanos *en cuanto tales* y de su *universalidad*, no en último lugar por la doctrina teológica, jurídica y social de la escuela de Salamanca (Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Bartolomé de las Casas), llegándose a reconocer no solamente los derechos de las personas individuales, sino de los pueblos. La doctrina de Suárez fue luego asumida y secularizada por el jusnaturalismo de Grotius en base a la racionalidad y sociabilidad humanas; así es como se les inaugura un horizonte de sana *laicidad*.

### 2. Historia de la relación entre los derechos humanos *subjetivos* y la DSI

Las revoluciones norteamericana y francesa caracterizaron *políticamente* el paso a la modernidad; pero, mientras que la primera era consciente de sus raíces cristianas en el contexto del respeto a la libertad religiosa, la segunda luchó explícitamente contra la fusión del trono y el altar en el “antiguo régimen”, adoptando por ello actitudes anticlesiales, que a su vez provocaron reacciones condenatorias de la Iglesia católica ante el liberalismo democrático. Eso explica que, en un *primer periodo*, haya habido *profundas desinteligenacias* entre la proclamación de los derechos *subjetivos* -por ejemplo por los revolucionarios franceses- y la enseñanza social de la Iglesia, como lo evidencia el *Syllabus* de Pío IX (1864).

Un *segundo periodo* se abre con León XIII y su encíclica *Rerum Novarum* (1891: RN), carta magna de la DSI en su sentido moderno, y se extiende hasta fines del pontificado de Pío XII (1958). Se da un vuelco en la Iglesia hacia la defensa de los *derechos económicos y sociales* (derechos de “segunda generación”), en especial de los trabajadores, contra el capitalismo salvaje y contra el comunismo (derecho a la propiedad privada, incluso de los medios de producción, pero con una función e “hipoteca” social), en particular, de los derechos de asociación en sindicatos, de huelga, a un salario justo para el obrero y su familia, etc. En lo político, aunque León XIII avanza con respecto a sus antecesores, todavía se muestra reticente con respecto a las libertades modernas (derechos de “primera generación”) en su encíclica *Immortale Dei* (1885). Más tarde tanto Pío XI como Pío XII proseguirán el camino de la aceptación de los valores modernos (libertad, igualdad) y los derechos humanos correspondientes, así como contra los regímenes totalitarios fascista, nazi y comunista. El primero aportó la segunda gran encíclica social: *Quadragesimo Anno* (1931: QA), y el segundo, sus importantes Radiomensajes de Navidad, en especial los de 1942 y 1944, en los cuales opta por la democracia, reconoce 10 derechos fundamentales del hombre y propicia la institución de un organismo internacional que los proteja (Castillo 2010).

El *tercer periodo* se caracteriza por una total y franca aceptación no solamente de los derechos objetivos, sino de los subjetivos por los Papas. Se inicia con Juan XXIII, en especial con *Pacem in Terris* (1963: PT, párrafos 9-34), en la cual por primera vez una encíclica se dirige a todos los “hombres de buena voluntad” y trata *formalmente* de los derechos humanos “universales, inviolables e inalienables” (PT 9), además de especificarlos y enumerarlos (sin cerrar su lista), completando la planteada por Pío XII, e incluyendo los de libertad de opinión, expresión e información, dentro del orden moral y el bien común. Ya no se trataba sólo de la cuestión obrera capital-trabajo en el nivel *nacional*, sino de la justicia ante las desigualdades y del derecho al desarrollo en el plano *internacional*, así como de la cooperación económica mundial. Más tarde la cuestión de la dignidad inalienable de todo y cada hombre como fuente de sus derechos económicos, sociales, políticos, civiles y culturales abordada -por primera vez por un Concilio ecuménico- por el Vaticano II en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (1965: GS). En la misma línea profundizaron las encíclicas sociales siguientes el planteo de los derechos tanto de segunda generación (económicos y sociales) como de la tercera (derecho de los pueblos: al desarrollo, a la herencia común de la humanidad, a la autonomía cultural, a la independencia), y la cuarta (a un sano medio ambiente). Así es como se destacan tanto la *Populorum Progressio* (de Pablo VI, 1967: PP), la *Sollicitudo Rei Socialis* (de Juan Pablo II, 1987: SRS) y la *Caritas in Veritate* (de Benedicto XVI, 2009: CiV), con respecto al derecho y la vocación al *desarrollo humano integral y solidario*, -pues “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (PP 76; cf. Juan Pablo II, *Centesimus Annus* 1991: CA 52)-, como también la *Laborem Exercens* (de J. Pablo II, 1981) referida al derecho al *trabajo* no alienado, etc. Pero, como ya lo afirmaba PT (28-34), en cada uno de los casos, a los derechos corresponden *deberes* humanos.

Una mención especialísima merece la Declaración del Concilio Vaticano II *Dignitatis Humanae* (1965; ver también GS 17)) sobre la libertad religiosa, pues por primera vez un Concilio reconoce el pleno derecho al ejercicio de la libertad responsable, libre de cualquier coerción, inclusive del Estado, para obrar según la propia conciencia *en cuestión de religión*, tanto en el ámbito privado como en el público, cada uno solo o asociado con otros. Es decir la DSI consagra así definitivamente los derechos *subjetivos* del hombre y la inviolabilidad e incoercibilidad de su *conciencia* como referente *normativo* y no sólo como “mal menor” en las actuales sociedades pluralistas y seculares. Y se refuta la falacia del argumento que “el error no da derechos”, fundamentando el respeto a la conciencia en la *dignidad* y la *naturaleza* misma de la persona humana (Migliore 2007, Velasco 2004).

### 3. Actual estado de la cuestión

Una síntesis del estado actual de la relación entre la DSI y los derechos del hombre la ofrece el *Compendio de la DSI* (Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, 2004: Comp.), que en su capítulo 3º “La persona humana y sus derechos”, dedica todo el apartado IV a “Los derechos humanos” (párrafos 152-159). Los basa en el “principio personalista” (ibid. 105) de la DSI, y en la igual *dignidad* inviolable de todas las personas y pueblos (ib. 145; cf. 107), con innumerables citas de los últimos Papas. Reúne así las dos tradiciones: la tomista de la *ley natural* y la moderna de los *derechos del hombre* (ib. 140). A los caracteres ya clásicamente enunciados de éstos, a saber: su universalidad, inviolabilidad e inalienabilidad (ib. 153) agrega también el de su *indivisibilidad* (ib. 154). Luego vuelve a especificarlos por extenso (ib. 157), retomando la lista expuesta en CA 47. Es de notar el reconocimiento de la extensión del campo de los derechos humanos a los de pueblos y naciones, sobre todo a su autodeterminación e independencia (Comp. 157), a “su libre cooperación en vista del bien común superior de toda la humanidad” (ib.), incluyendo el “derecho fundamental a la existencia” y a la “propia lengua y cultura, mediante las cuales un pueblo expresa y promueve su ‘soberanía’ espiritual”, pero “excluyendo... toda violación de los derechos humanos fundamentales y, en particular, la opresión a las minorías” (ib.). Por su parte Benedicto XVI reconoce que “estrictamente hablando, estos derechos humanos no son verdades de fe”, sino de razón, pero que “reciben una confirmación ulterior desde la fe” (Benedicto XVI 2009) porque Cristo “revela al hombre al propio hombre” (ib., citando GS 22).

Con todo, como la DS no se queda en los meros principios, sino que exige ser puesta en práctica, el *Compendio*, por un lado, constata que hoy “la solemne proclamación de los derechos del hombre se ve contradicha por una dolorosa realidad de violaciones, guerras y violencias de todo tipo”, que detalla, comenzando por “los genocidios y las deportaciones en masa” y “la difusión de nuevas formas de esclavitud”, entre otras, “el tráfico de seres humanos, los niños soldados...[y] el tráfico de drogas”. Y, por otro lado, reconoce que la misión eclesial “incluye la defensa y la promoción de los derechos fundamentales del hombre”, “estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos” (ib. 158) y se compromete a su *anuncio* y la *denuncia* de sus violaciones (ib. 159). Por ello Benedicto XVI nombra como “uno de los más críticos problemas sociales de las décadas recientes... el flagrante contraste entre la *atribución* equitativa de los derechos y el *acceso* desigual a los medios para lograr [los]”. Aún más, afirma que hoy constituye para los

cristianos “una tragedia vergonzosa que una quinta parte de la humanidad pase hambre”, de modo que se debe “asegurar una adecuada aportación de alimento, así como la protección de recursos vitales como el agua y la energía” (Benedicto XVI 2009).

Con respecto a los derechos de cuarta generación, a saber los *ecológicos* y los de *migrantes y de libre circulación* (Massiah 2011), los primeros son ampliamente reconocidos por Benedicto XVI, v.g. cuando aborda las cuestiones del “ambiente natural”, “la justicia intergeneracional”, los “recursos no renovables”, la energía, el agua, la tierra, el aire, el clima, etc. (Civ 48-51). Ya antes el Compendio les había dedicado a dichos derechos todo el capítulo X (451-487), conectándolos con el “principio de la destinación universal de los bienes” de la DSI (Comp. 482), considerando así el medio ambiente como “bien colectivo” de responsabilidad común (ib. 468) y propugnando el “respeto del hombre... [y] el respeto hacia las demás criaturas vivientes” (ib. 559) y a los ecosistemas (ib. 473).

Para no retomar el tema más abajo, deseo añadir aquí que el episcopado latinoamericano, por su parte, considera en el Documento de Santo Domingo (1992: DSD) la ecología como un “nuevo signo de los tiempos” (DSD 169-175), promueve ante la crisis del medio ambiente una “ética ecológica”, reconoce que el hombre no es dueño sino administrador de la tierra (DSD 171) y contrapone la mentalidad indígena hacia ella, a la mercantilista (DSD 172). Por su parte el Documento de Aparecida (2007: DA) le dedica al tema los números 470-475, critica desde la problemática ecológica “el actual modelo económico” (DA 473), propugna un “modelo de desarrollo alternativo” (DA 474) y manifiesta su preocupación ecológica sobre todo por la Amazonia (DA 475) y la Antártida (DA 87, con cita de Juan Pablo II), por su repercusión ambiental universal.

En relación con los migrantes, el Compendio, citando a Juan Pablo II, condena su discriminación, pues se les debe reconocer “los derechos garantizados a los trabajadores nacionales” (Comp. 298); reclama que “la regulación de los flujos migratorios [se haga] según criterios de equidad y de equilibrio” y cita GS 66 cuando defiende “el derecho a la reunión de sus familias” (ibid.). Para redondear este punto recuerdo que -en AL- el DSD considera la movilidad humana como otro “signo de los tiempos” (DSD 186-189), y el DA no solo tiene frecuentemente presentes a los migrantes (DA 65, 200, 207, 402, 407-416), sino que exige que la “política migratoria... tenga en cuenta los derechos de las personas en movilidad” (DA 414). Aún más, propone “ahondar [el] esfuerzo pastoral y teológico [de la Iglesia] para promover una ciudadanía universal en la que no haya distinción de personas”

(ibid.): según mi interpretación, así se está pidiendo que se profundice teológicamente el tema en dirección de un futuro reconocimiento del derecho *universal* de migración.

Por lo tanto, resumiendo, la DSI toma hoy muy en serio la defensa de los derechos del hombre, aun los de tercera y cuarta generación- como parte no sólo integrante (DP 338) sino también *esencial* de su misión (DSD 165), porque “la Iglesia... considera esta solicitud por el hombre, por su humanidad, por el futuro de los hombres sobre la tierra y, por consiguiente, también por la orientación del desarrollo y del progreso, como un elemento *esencial* de su misión, indisolublemente unido con ella” (Juan Pablo II, *Redemptor Hominis* 15, el subrayado es mío; cf. CA 5).

#### 4. La contribución de la DSI latinoamericana a la cuestión de los derechos del hombre

El *Compendio* arriba mencionado reconoce que el *sujeto* de la DSI no es sólo el magisterio, sino *todo* el Pueblo de Dios, incluidos los laicos, aunque “las aportaciones múltiples y multiformes” de todos sus miembros sean “asumidas, interpretadas y unificadas por el Magisterio, que promulga la enseñanza social como doctrina de la Iglesia” (Comp. 79). Además reconoce que no se trata sólo del magisterio social *universal* de Papas y Concilios, sino también del *particular*, es decir, del “episcopal, que especifica, traduce y actualiza la enseñanza en los aspectos concretos y peculiares de las múltiples y diversas situaciones locales” (ib. 80), como son las de AL y el Caribe. Tal magisterio social particular toma una relevancia especial cuando se trata de las Conferencias Generales del Episcopado de todo nuestro Subcontinente (cf. Scannone 2008), a saber, las de Río de Janeiro (1955), Medellín (Med. 1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007).

En este cuarto apartado de mi exposición abordaré algunas contribuciones *específicas* de la DSI *latinoamericana* a la mejor comprensión y mayor promoción de los derechos humanos, en especial, en AL, aunque con proyección mundial. En primer lugar me referiré a la *opción preferencial por los pobres*, por su *liberación* y sus *derechos* como a la aportación mayor de AL a la DSI (4.1). Luego trataré del enfoque *socio-estructural* de esos derechos y de su reivindicación, como otra contribución complementaria relevante (4.2). En tercer lugar me fijaré en ellos como *nuevo signo de los tiempos* en AL (4.3), ya sea considerándolos en general (4.3.1), ya sea tratando de los *derechos civiles y políticos elementales*, como reacción a la ideología de la seguridad nacional y a sus aberrantes violaciones de los mismos; pues en nuestra América, como había pasado ya en el nivel universal, la

sensibilidad cristiana reaccionó más prontamente ante la conculcación de los derechos económicos y sociales que ante la de los políticos, reconociendo ahora la indivisible unidad e interrelacionalidad de todos ellos, fundados en la dignidad intangible de la persona humana (4.3.2). Y, finalmente me detendré en la defensa especial por la DS latinoamericana de los derechos de los más preteridos, a saber: los *pueblos originarios* y los *afro-latinoamericanos*, a quienes se les reconoce hoy un *protagonismo* inédito (4.3.3). Por último expondré una breve *conclusión* de todo el trabajo.

#### 4.1. La opción preferencial y solidaria por los pobres

Esta opción dice más que los derechos económicos y sociales (aun culturales) del hombre, sobre todo, del pobre, pero los incluye necesariamente. Pues implica *amor* preferencial, que necesariamente presupone la *justicia* y el *respeto* a la dignidad de la persona y sus derechos, aunque los desborda. Por ello fue fácil traducir dicha opción en lenguaje de derechos, como lo hace repetidas veces el *Compendio* (cf. párrafos 23, 81, 268). Es *preferencial*, porque no es exclusiva ni excluyente (DP 1145, 1165); pero marca un *peculiar* reconocimiento de los derechos violados de los pobres, debido a lo no pocas veces *intolerable* de su situación y a la *urgencia* de su reparación.

Según mi opinión, ése es *el* aporte principal de la Iglesia latinoamericana a la DSI universal, pues su explicitación y formulación fue recibida luego por ésta y por los Papas (Scannone 2008), sobre todo por Juan Pablo II, que la tomó como orientadora de su pontificado. Pues, aunque de hecho ella se dio desde la vida misma de Cristo y de la primitiva Iglesia (Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Libertatis Conscientia* 66-70), es mérito de la Iglesia latinoamericana su clara *explicitación* como ineludible característica cristiana, su *formulación sintética* como opción pastoral que responde a los signos de los tiempos, y el *hecho* mismo de su adopción colegial por todo un episcopado continental y su posterior asunción por la Iglesia universal.

De hecho dicha opción *se vivió* y expresó *implícitamente* en la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), sobre todo en los documentos "Justicia", "Paz" y "Pobreza de la Iglesia", aunque prácticamente permeó todas las Conclusiones. Más tarde, la Conferencia de Puebla (1979) interpretó auténticamente que, *como tal* ya se había dado en Medellín y la *explicitó* como *opción fundamental* de la Iglesia latinoamericana (DP 1134; ver también: 382, 707, 711, 733, 769, 1217), que luego fue reiterada y enriquecida tanto por la Conferencia de Santo Domingo como por la de Aparecida.

De ahí que Medellín introduzca, además del planteo del derecho de los pueblos de AL a su "desarrollo integral", también el de su "liberación integral" (Med. 1, 4) o "plena" (Med. 8, 6), a saber: "de todo hombre y de todo el hombre" (Med. 5, 15; cf. 10, 9 y 13), lo que ya antes de la Segunda Conferencia y, sobre todo, después de la misma, fue asumido por la teología y la pastoral latinoamericanas. Éstas no hablan solamente de "libertades" sino de "liberación" porque se reconoce una situación de dependencia y cautiverio, signada por "una injusticia que clama al cielo" (Med. 1, 1; 2, 1) y por la violencia, aun institucionalizada (Med. 2, 1). En consecuencia Medellín (y las Conferencias que la retomaron) intentó responder, desde el Evangelio, al "sordo clamor... de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte" (Med. 14, 2). Pues ya no se trataba entonces solamente de la "cuestión obrera" como en RN y QA, sino de la situación socio-estructural y socio-cultural de todo un Continente dentro de un contexto mundial cada vez más globalizado según hegemonías internacionales injustas (cf. PP). Muchas veces, sin usar la terminología de los derechos humanos, desde Medellín a Aparecida se los reivindica, reconoce y promociona en lenguaje de *liberación* y de *opción preferencial y solidaria por los pobres*. Son testimonio de ese compromiso los mártires latinoamericanos, entre los cuales no sólo se sitúan pastores como Mons. Oscar Romero (El Salvador) o Mons. Enrique Angelelli (Argentina), y teólogos y filósofos como Ignacio Ellacuría (El Salvador), sino también muchos cristianos cuyos nombres permanecen en el anonimato.

#### 4.2. El factor estructural en la consideración de los derechos humanos

Aunque ya Juan XXIII, el Concilio y Pablo VI habían remarcado la importancia de ese enfoque y factor, con todo, pienso que fueron sobre todo la Conferencia de Medellín, la teología de la liberación que se inspiró en ella y las Conferencias posteriores que reafirmaron dicha relevancia dentro de la DSI, repercutiendo luego en el magisterio de Juan Pablo II. Para no extenderme, me referiré ahora sólo a Medellín, de considerable influjo en el magisterio social posterior, tanto universal (Montes 1991) como regional y local.

Así es como Medellín, refiriéndose a la *situación* de AL, no sólo habla -retomando afirmaciones de PP- de "estructuras opresoras" (Med. 4, 3), sino que avanza hasta denunciar "pecados, cuya cristalización aparece evidente en las estructuras injustas que caracterizan la situación de AL" (Med. 1, 2), "estructuras inadecuadas e injustas" (Med. 15, 1), y la "situación de injusticia" y "situación de pecado" (Med. 2, 1) que vive el Continente, así como la "violencia instituciona-

lizada, cuando por defecto de las estructuras... se violan así derechos fundamentales" (Med. 2, 16), violencia institucional que, a su vez, provoca "la tentación de la violencia" armada (ibid.). Asimismo critica "estructuras internacionales de dominación que condicionan en forma decisiva el subdesarrollo de los pueblos periféricos" (Med. 10, 15) y "estructuras de dependencia económica, política y cultural" respecto "a las metrópolis industrializadas que detentan el monopolio de la tecnología y de la ciencia (neo-colonialismo)" (Med. 10, 2).

Algunas de esas expresiones van a ser retomadas luego y clarificadas por el magisterio universal, tanto en la Exhortación postsinodal *Reconciliatio et Poenitentia* 16 como en la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS 36), ambas de Juan Pablo II, quien, mencionando las "situaciones de pecado", se refiere no sólo al "pecado social", sino también a "mecanismos perversos" (SRS 17) y "estructuras de pecado" (SRS 36).

De ese modo se propugnó para un "gran territorio socio-cultural" (Vaticano II, *Ad Gentes* 22) como es AL, la liberación tanto en el orden de la conversión personal como en el del orden social justo (Med. 2, 14 y 20), a saber, la liberación de estructuras económicas, sociales, políticas y culturales, en cuanto son "estructuras de pecado". Pues "no tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo no habrá continente nuevo sin hombres nuevos" (Med. 1, 3; cf. ib., 14). Especialmente los laicos cristianos deberán asumir un "compromiso en el plano de las estructuras socio-económicas que conduzca a las necesarias reformas de las mismas" (Med. 7, 9), incluida "una auténtica y urgente reforma de las estructuras y políticas agrarias" para "la promoción humana de las poblaciones campesinas e indígenas" (Med. 1, 14).

El necesario "cambio de estructuras" (Med. 1, 3; ib., 14) corresponde a los seglares (Med. 10, 9), obrando especialmente "en los ambientes o estructuras funcionales donde se elabora y decide en gran parte el proceso de liberación y humanización de la sociedad" (Med. 10, 13). Implica también la creación de "estructuras intermedias entre la persona y el Estado", las cuales "constituyen la trama vital de la sociedad" y "deben ser organizadas libremente, sin indebida intervención de la autoridad o de grupos dominantes"; a través de ellas "toda la población, muy especialmente las clases populares, han de tener... una participación receptiva y activa, creadora y decisiva, en la construcción de la sociedad", "en vista de su desarrollo y... la realización del bien común total" (Med. 1, 7). Tanta importancia les da la Conferencia, que exige "respetar siempre los inalienables derechos de las personas y de las *estructuras intermedias*, como protagonistas de este proceso" (de industrialización) (Med. 1, 15; subrayado mío). Como se

ve, no sólo se trata de los principios de solidaridad y del bien común, sino también del de subsidiaridad (del Estado con respecto a las estructuras intermedias), como principios clave de la DSI.

### 4.3. *Los derechos del hombre, nuevo signo de los tiempos*

#### 4.3.1. Consideración general

Ya la Conferencia de Río (1955) mencionaba el compromiso de la Iglesia latinoamericana con los campesinos, indígenas y gente de color, es decir, con sus derechos. Luego, Medellín no solo alude positivamente a la *Declaración de los Derechos Humanos* de 1948 (Med. 2, 36), sino que varias veces los nombra y explicita (Med. 7, 21), poniendo énfasis en los "derechos de los pobres y oprimidos" (Med. 2, 22) y la lucha del pueblo por los mismos (Med. 2, 27). Más tarde, Puebla usa mucho más veces tal lenguaje (DP 40, 90, 49, 146, 318, 337), afirma su defensa como "parte integral de la evangelización" (DP 338), menciona varios de ellos por sus nombres o categorías (DP 492, 1034, 1095, 1271, 1272, 1276, 1279, 1292) y los vincula explícitamente con su opción fundamental, al proclamar su "preocupación preferencial en defender y promover los derechos de los pobres, los marginados y los oprimidos" (DP 1217). No es de extrañar tal empleo del lenguaje de los derechos humanos, porque eran tiempos de "régimen de seguridad nacional".

En ese mismo camino Santo Domingo da un nuevo paso importante hacia adelante al reconocer los derechos humanos como uno (el primero en la lista) de "los *nuevos signos de los tiempos* en el campo de la promoción humana" y al dedicarles todo un apartado del documento (DSD 164-168), sin desmedro de otras numerosas menciones (ver el índice de materias). El documento reconoce que "la conciencia de los derechos humanos ha progresado notablemente desde Puebla junto con acciones significativas de la Iglesia en este campo" (DSD 166), afirma que su raíz profunda está en el Evangelio y, por eso para la Iglesia no sólo forman parte *integral* de su misión sino que constituyen "una exigencia *esencial* de su misión evangelizadora" (DSD 165; subrayado mío), equipara en unidad los derechos civiles, económicos, sociales y políticos (ver más abajo: 4.3.2), y "denuncia especial[mente] las violencias contra los derechos de los niños, la mujer, los grupos más pobres de la sociedad: campesinos, indígenas y afroamericanos" (DSD 168; ver abajo 4.3.3). También es de notar el estrecho vínculo entre tales derechos y la DS, reconocido al proponerse la Iglesia: "promover, de modo más eficaz y valiente, los derechos humanos, desde el Evangelio y la DSI" (ibid.).

Más recientemente, la Conferencia de Aparecida relaciona la problemática de los derechos con *nuevos* fenómenos, como son la *globalización* -que debería estar “marcada por la solidaridad, por la justicia y por el respeto de los derechos humanos”- (DA 64), con “los nuevos rostros de pobres” y “nuevos excluidos” que ese nuevo fenómeno hace surgir (ver su enumeración en DA 402; cf. ib. 65); con la *democracia* restablecida que -para serlo verdaderamente- ha de ser “participativa y basada en la promoción y respeto de los derechos humanos” (DA 74), sin caer en “régimenes de corte neopopulista” (ib.); y critica sus nuevas violaciones (DA 79-82).

#### 4.3.2. Democracia y derechos humanos

Mi impresión es que tanto en el magisterio universal como en el latinoamericano la sensibilidad cristiana fue conmovida antes por la violación de los derechos económicos y sociales, y, sólo luego, por la de los civiles y políticos. Del primero se habló más arriba, en relación con León XIII y los Papas posteriores. Algo semejante pasó en nuestra América, pues Medellín se preocupó sobre todo de los derechos de segunda generación, aunque sin menospreciar los de la primera; pero el surgimiento de la “doctrina de la seguridad nacional” y las aberraciones de los regímenes militares provocaron que Puebla pusiera igual énfasis en los civiles y políticos, sin olvidar los socio-económicos. Luego, como ya lo dije, Santo Domingo reconoció que todos ellos son un “nuevo signo de los tiempos” y valoró en toda su importancia no sólo el *contenido* -como ya lo habían hecho las Conferencias anteriores-, sino también el *lenguaje* referente a ellos, lo que fue continuado y completado por Aparecida.

Cuando la Conferencia de Puebla habla de las ideologías, además de las tratadas por el magisterio universal (liberalismo capitalista y colectivismo marxista: DP 542-547), le dedica varios párrafos a la “Doctrina de la Seguridad Nacional, que es de hecho, más una ideología que una doctrina” (DP 547), criticándole su vinculación con un “modelo económico-político elitista y verticalista, que suprime la participación del pueblo en las decisiones políticas”, su pretensión de justificarse como “defensora de la civilización occidental y cristiana”, su “sistema represivo, en concordancia con su concepto de ‘guerra permanente’” (ibid.). Por todo ello “entendida como ideología absoluta no se armonizaría con una visión cristiana del hombre en cuanto responsable de la realización de un proyecto temporal, ni del Estado, en cuanto administrador del bien común. Impone en efecto, la tutela del pueblo por élites de poder, militares y políticas, y conduce a una acentuada desigualdad de participación en los resultados del desarrollo” (DP 549; ver 314). Nuevamente los obispos, aunque fijan su aten-

ción en los derechos políticos, no dejan de considerar también los socio-económicos. A esa y a las otras ideologías mencionadas, todas ellas conculcadoras de algunos derechos del hombre, opone la Conferencia “los valores de la antropología cristiana” (DP 552) y la “Doctrina o Enseñanza Social de la Iglesia” (DP 538, 556), que, sin ser ideología (DP 540), pueden inspirar proyectos históricos democráticos o ideologías políticas, tomando ahora esa palabra no en su sentido peyorativo, sino neutro (cf. DP 535).

De ahí que también en otras partes del Documento, refiriéndose a la “doctrina de la seguridad nacional”, se condene “el carácter totalitario o autoritario de los regímenes de fuerza de donde se ha derivado el abuso del poder y la violación de los derechos humanos” (DP 49), inclusive los civiles, creando así “angustias por la represión sistemática o selectiva, acompañada de delación, violación de la privacidad, apremios desproporcionados, torturas, exilios. Angustias en tantas familias por la desaparición de sus seres queridos, de quienes no pueden tener noticia alguna. Inseguridad total por las detenciones sin órdenes judiciales”, etc. (DP 42), de modo que “asesinatos, desapariciones, prisiones arbitrarias, actos de terrorismo, secuestros, torturas continentalmente extendidas, demuestran irrespeto por la dignidad de la persona humana. Algunas pretenden justificarse incluso como exigencias de la seguridad nacional” (DP 1263) o “amparar sus actitudes con una subjetiva profesión de fe cristiana” (DP 49). Pero la Conferencia reafirma claramente que “la tortura, los secuestros, la persecución de disidentes políticos o de sospechosos y la exclusión de la vida pública por causa de las ideas, son siempre condenables” (DP 531). Y, si esos crímenes son realizados por la autoridad, “envilecen a quienes los practican, independientemente de las razones aducidas” (ibid.).

#### 4.3.3. Los derechos humanos de indígenas y afroamericanos

Más arriba cité la mención especial de los derechos de indígenas y afroamericanos (DSD 168), pues concuerda con la opción preferencial de la Iglesia, ya que ellos son frecuentemente las víctimas más amenazadas. Ya aparecía una preocupación singular por esos dos grupos en Río y, sobre todo, en Medellín. Luego, en Puebla se los considera a ambos como “los más pobres entre los pobres” (DP 34) y a la mujer en esos y otros sectores marginados como “doblemente oprimida y marginada” (DP 1135 nota); se reconocen las violaciones de sus derechos humanos durante la conquista (DP 10) y hasta nuestros días; se rescatan las figuras de los grandes defensores de los indios en aquel tiempo (DP 8), y se pide perdón con humildad porque entonces, en cambio, “el problema de los esclavos africanos no mereció, lamentablemente, suficiente atención evangelizadora y liberadora de la Iglesia” (ibid., nota).

Santo Domingo, probablemente por el contexto de los 500 años, se aboca más detalladamente a esos dos grupos sociales más preteridos, ya no hablando de *la* cultura latinoamericana (como Puebla) sino de *las* culturas latinoamericanas y del Caribe (en plural), y dedicando un apartado del capítulo III a la “Unidad y pluralidad de las culturas indígenas, afroamericanas y mestizas” (DSD 243-250). Allí se reconoce el carácter “multiétnico y pluricultural” del Continente (DSD 244), se valoran especialmente las culturas de dichos grupos (DSD 245, 246, 248, 249), el concepto, amor y derecho a la tierra que ellas preservan (DSD 172, 174) y su religiosidad, promovándose también el diálogo interreligioso con sus religiones autóctonas y descubriendo en éstas “semillas del Verbo” (DSD 245), así como promocionando vocaciones sacerdotales entre jóvenes católicos de esas etnias (DSD 80).

Finalmente, la Conferencia de Aparecida detecta otra *inédita novedad* en la cuestión, a saber, “la presencia más protagónica de la sociedad civil y la irrupción de nuevos actores sociales, como son los indígenas, los afroamericanos, las mujeres, los profesionales, una extendida clase media y los sectores marginados organizados”, pues “estos grupos están tomando conciencia del poder que tienen entre manos y de la posibilidad de generar cambios importantes para el logro de políticas públicas más justas, que reviertan la situación de exclusión” (DA 75). Tanto es así que luego agradecen a Dios “el protagonismo que van adquiriendo sectores que fueron desplazados: mujeres, indígenas, afroamericanos, campesinos y habitantes de áreas marginales de las grandes ciudades” (DA 128). Aún más, dedica a indígenas y afros varios párrafos especiales, criticando fuertemente su situación social, reivindicando sus derechos y sus valores culturales, que detalla (DA 88-97; 529-533; en especial: 92-3 y 97). Y asevera: “la Iglesia acompaña a los indígenas y afroamericanos en las luchas por sus legítimos derechos” (DA 89), así como también detecta que ambos grupos “emergen ahora en la sociedad y en la Iglesia. Éste es un *kairós* para profundizar el encuentro de la Iglesia con estos sectores humanos que reclaman el reconocimiento pleno de sus derechos individuales y colectivos” (DA 91).

Entre éstos se mencionan, en el caso de “los pueblos indígenas y originarios” tanto “el fortalecimiento de sus identidades y organizaciones propias, la defensa del territorio, una educación intercultural bilingüe” (DA 530) como que las vocaciones sacerdotales y religiosas indígenas reciban “una formación inculturada”, teológica y espiritualmente adecuada, pero “sin que ello les haga perder sus raíces y, de esta forma, puedan ser evangelizadores cercanos a sus pueblos y culturas” (DA 325).

La mayor toma de conciencia y la acción por los derechos humanos continuó y continúa en la Iglesia latinoamericana. Baste como testimonio la Guía Pastoral de Derechos Humanos, que está por publicar el Departamento “Justicia y Solidaridad” del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano); allí se considera que “la Pastoral de Derechos Humanos se ubica dentro de la Pastoral Social como *eje vertebrador*, elemento *primordial* de la misma” (155, cf. Introducción) y como su “*corazón*” (ibid. 89; los subrayados son míos), de modo que dicha Pastoral Social “debe promover, de modo eficaz y valiente, los Derechos Humanos, desde el Evangelio y la DSI” (ibid. 156, citando DSD 168).

En resumen, a pesar de los primeros malentendidos entre la Iglesia católica y la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” por la Revolución Francesa, tanto la DSI en el nivel universal de los Papas y del último Concilio, como en el particular de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe no sólo aceptan plenamente los derechos humanos, aun los subjetivos, sino que los fundan en el Evangelio y la dignidad de la persona humana que es uno de los pilares de la antropología cristiana y la DSI.

## BIBLIOGRAFÍA

### I – Documentos de la Iglesia:

- 1) Universales: León XIII, encíclica *Rerum Novarum*, en: *Ocho Grandes Mensajes* (8 GM), Madrid, BAC, 1981<sup>12</sup>, 19-56, texto latino original: *Acta Leonis XIII* 11 (1892) 97-148; Pío XI, enc. *Quadragesimo Anno* (QA), en: 8GM, 63-120, original: *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 23 (1931) 177-221; Pío XII, *Radiomensaje de Navidad 1942*, AAS 34 (1942) 10-21; id., *Radiomensaje de Navidad 1944*, AAS 36 (1944) 249-258; Juan XXIII, enc. *Pacem in Terris* (PT), 8GM, 211-258, orig.: AAS 55 (1963) 257-304; Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et Spes*” (GS), en: id., *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios* (en castellano y latín), Madrid, BAC, 1965, 209-356; id., “Declaración *Dignitatis Humanae*” (DH), ibidem 683-705; Pablo VI, enc. *Populorum Progressio* (PP), en: 8 GM, 329-365, orig.: AAS 59 (1967) 257-299; Juan Pablo II, enc. *Redemptor Hominis* (RH), Buenos Aires, Ed. Paulinas, 1979, orig.: AAS 71 (1979) 257-324; id., “Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas (2 de octubre de 1979, orig. en inglés: ibid. 1144-1160; id., enc. *Laborem Exercens* (LE), Bs. As., Ed. Paulinas, 1981, orig.: AAS 73 (1981) 577-647; id., enc. *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS), Bs. As., Ed. Paulinas, 1988, orig.: AAS 80 (1988) 513-566; id., enc. *Centesimus Annus* (CA), Bs. As., Ed. Paulinas, 1991, orig.: AAS 83 (1991) 793-867; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Libertatis Conscientia* (LC), Bs. As., Ed. Paulinas, 1986; Benedicto XVI, enc. *Deus Caritas Est* (DCE), Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2006, orig.: AAS 98 (2006) 217-252; id.: “Discurso a los miembros

de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales” (04/05/2009), orig. en inglés: AAS (2009) 497-500; id., enc. *Caritas in Veritate*, Bs. As., San Pablo, 2009, orig.: AAS 101 (2009) 641-709; Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Bs. As., CEA, 2005.

2) Latinoamericanos: IIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio - II: Conclusiones* (Med.), Bs. As., Bonum, 1968; IIIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Evangelización en el presente y en el futuro de AL - Documento de Puebla* (DP), Bs. As., CEA, 1979; IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana - Santo Domingo: Conclusiones* (DSD), Bs. As., CEA, 1992; Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Aparecida - Documento conclusivo* (DA), Bs. As., CEA, 2007; CELAM, Departamento “Justicia y Solidaridad”, *Guía Pastoral de Derechos Humanos, ad instar manuscripti*, Bogotá, 2011 (de próxima publicación).

II – **Otra bibliografía:** Castillo, Siro del, *La doctrina social cristiana y los derechos humanos*, 1ª Semana Social Católica de Miami-Dade, Miami, 2010; Crepaldi, Giampaolo, “Dottrina Sociale della Chiesa e diritti umani”, *Bollettino di Dottrina Sociale della Chiesa* IV (2008); Curran, Charles E., *Catholic Social Teaching: 1891-Present. A Historical, Theological, and Ethical Analysis*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2003; Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée, 2001; Galindo García, Ángel, *Derechos humanos y Doctrina Social de la Iglesia*, Salamanca, Pontificia Universidad de Salamanca - Instituto Social León XIII, 2009; Hilpert, Konrad, “Menschenrechte”, *Lexikon für Theologie und Kirche* 7, Freiburg-Basel-Rom-Wien, Herder, 1998, cc. 120-122; Joblin, Joseph, “La Chiesa e i diritti umani. Cuadro storico e prospettivi di futuro”, *La Civiltà Cattolica* 140 II (1989) 326-341; Massiah, Gustave, *Une stratégie altermondialiste*, París, La Découverte, 2011; Migliore, Joaquín, “Derechos humanos y doctrina social de la Iglesia”, en: Della Rolle, Catalina (et al.), *La libertad humana y su dimensión social*, Buenos Aires, EDUCA, 2007, 27-55; Montes, Fernando, “Aportes de la teología de la liberación a la doctrina social de la Iglesia”, en: *Doctrina Social de la Iglesia en América Latina. Memoria del Ier Congreso Latinoamericano de Doctrina Social de la Iglesia - Santiago de Chile octubre 13-19 de 1991*, Bogotá, CELAM-DEPAS, 1992, 733-746; Scannone, J.C., “El aporte del Magisterio latinoamericano a la doctrina social de la Iglesia”, en: *Imaginar un continente para todos. Justicia, solidaridad y testimonio del cristiano ante los nuevos desafíos sociales en América Latina y El Caribe - II Congreso de Doctrina Social de la Iglesia - México, D.F., 11 al 15 de setiembre de 2006*, Bogotá, CELAM-Departamento de Justicia y Solidaridad, 2008, 47-72; Schooyans, Michel, *Pour relever les défis sociaux du monde moderne. L'enseignement social de l'Église*, París, Presses de la Renaissance, 2004; Velasco, Demetrio, *Derechos humanos y doctrina social de la Iglesia: del anatema al diálogo*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2001; id., “Debate II: Errores y silencio de la doctrina social de la Iglesia”, *Iglesia Viva* N° 219 (2004) 103-107.

## Expansión y plenitud del misterio pascual según la teología de F.-X. Durrwell

por José María Cantó S.I.

Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel

En este segundo trabajo que dedicamos al autor,<sup>1</sup> vamos a tomar nuevamente como punto de partida el misterio pascual, siguiendo el estudio que hace de su expansión en la realidad actual de la Iglesia, hasta llegar a la plenitud que alcanzará en el mundo futuro. En un primer momento veremos cómo el misterio de salvación crece y se expande en la Iglesia, hasta llegar a la culminación del misterio pascual, en relación con la eucaristía, que anticipa en cada celebración el festín del Reino; y con la Iglesia, llamada a alcanzar su plenitud en la total realización de la comunión de los santos. En un segundo punto nos vamos a detener en especial en aquellos que son los medios fundamentales de esta expansión: el apostolado y los sacramentos, con un lugar especial para la eucaristía.<sup>2</sup> Para terminar presentando a la eucaristía como gran sacramento del apostolado, donde se sintetizan, el misterio pascual con su sacramento eucarístico, y la Iglesia como Iglesia de apóstoles.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cfr. “Eucaristía e Iglesia en el misterio pascual según la teología de F.-X. Durrwell”, *Stromata* LXVI (2010), 151-173.

<sup>2</sup> Con respecto al apostolado, además de los capítulos que destina a este tema en su obra fundamental (cfr. *La resurrección de Jesús misterio de salvación*, caps. 7 y 8, pp. 201-249), el P. Durrwell ha escrito sobre este tema otras obras. Podemos citar: *Le Mystère pascal source de l'apostolat*, París, Ed. Ouvrières, 1970, donde además reúne varios artículos aparecidos previamente, *Le témoignage chrétien*, *Studia Moralia*, 19 (1981), pp. 3-18, y una de sus últimas obras publicadas, en que expresamente desea complementar aquella obra de 1970: *Aux sources de l'apostolat. L'apôtre et l'eucharistie*, París, Médiaspaul, 1999.

<sup>3</sup> “La eucharistie... est le grand sacrement de l'apostolat, le pain dont Jésus nourrit les apôtres. L'Église des apôtres célèbre l'eucharistie, et l'eucharistie donne à l'Église d'être composée d'apôtres” (DURR WELL, *Aux sources de l'apostolat*, 9).