

VOCES

Diálogo misionero contemporáneo

BIENAL TEOLÓGICA (2012)

X COLOQUIO DE LA UITCAM

*“LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS EN LA ALDEA
GLOBAL”*

*A cincuenta años del Concilio Vaticano II
y cuarenta de la obra “Teología de la liberación”*

(2ª PARTE)

Carlos Méndez Álvarez (Compilador)

Arturo Rocha (Editor)

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

UIC

P. Juan José Corona López
RECTOR

P. Martín Cisneros
ESCUELA DE TEOLOGÍA

VOCES
Diálogo misionero contemporáneo

FUNDADOR
Sergio-César Espinosa González

DIRECTOR
Martín Cisneros Carboneros

EDITOR
Arturo Rocha Cortés

CONSEJO EDITORIAL
Sergio-César Espinoza González
Emilio Fortoul Ollivier
Martín Cisneros Carboneros
Juan José Corona López
Gabriel Altamirano Ortega
Roberto Jaramillo Escutia
Francisco Merlos A.
Eduardo E. Sota García
Ignacio Martínez Báez
Antonio Mascorro

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo es una publicación de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental (UIC). La revista es semestral y fue impresa en diciembre de 2013. Editor responsable: Arturo Rocha Cortés. Número de Certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04 - 2004 - 081713002200 - 102. Número de Certificado de Licitud de Título: *En trámite*. Número de Certificado de Licitud de Contenido: *En trámite*. Asignación de ISSN: 1870-784X. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. Imprenta: Editorial Ducere, S. A. de C. V., Rosa Esmeralda 3 bis, Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, México D.F., tel. 56 80 22 35. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor: Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México D.F.

BIENAL TEOLÓGICA (2012)
X COLOQUIO DE LA UITCAM

2ª PARTE

LA INNOVACIÓN CONCILIAR

Modelos de Iglesia <i>Santiago Madrigal</i>	11
El presente eclesial a la luz del Concilio Vaticano II: de los retos preconciliares a los desafíos actuales <i>Antxon Amunárriz Urrutia</i>	35
Seguimiento de Cristo e Iglesia latinoamericana <i>Olga Consuelo Vélez Caro</i>	53
Retos urgentes para la Iglesia hoy <i>José Sánchez Zariñana</i>	73

LAS NUEVAS FRONTERAS

Iglesia y género. Cuestiones abiertas a la luz del Concilio Vaticano II y la Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín <i>María del Carmen Servitje Montull</i>	107
La migración como desafío para la Iglesia <i>Leticia Gutiérrez</i>	123
La Fe y los nuevos medios de comunicación social <i>Héctor Mendoza Wong</i>	129
Educación en la sociedad mediática <i>José Manuel Velasco Arzac</i>	147

ACTORES ECLESIALES DE INNOVACIÓN

Vida consagrada y marginalidad <i>María de los Dolores Palencia Gómez</i>	161
Ciudadanía y compromiso político: puertas abiertas a la igualdad <i>Ricardo Bucio Mújica</i>	169

OTRAS VOCES

¿Qué es la espiritualidad misionera?
Acercamientos bíblicos, magisteriales
y teológicos-pastorales
Juan Pablo Espinosa Arce

181

SOBRE LOS AUTORES

191

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Editor

En éste número de *Voces* en que concluimos con la publicación de las ponencias del X Coloquio de la UITCAM, omitimos, y sólo en estos textos, los *abstracts* y *keywords*, toda vez que se les resume en la introducción intitulada: "Los signos de los tiempos en la aldea global", incluida en el pasado número de nuestra revista.

LOS INNOVACIÓN CONCILIAR

MODELOS DE IGLESIA

*Santiago Madrigal*¹

INTRODUCCIÓN

A la hora de abordar el significado de la locución *modelos de Iglesia*, conviene caer en la cuenta de que lo que está en juego es la misma identidad de la Iglesia y su definición en términos teológicos, que se ha venido nutriendo de los grandes títulos, nombres o imágenes que aparecen en la Escritura (pueblo, cuerpo, templo, redil, esposa, madre, labranza, etc.), así como de las metáforas que ha ido generando la misma tradición cristiana a lo largo de los siglos (arca, nave, luna, *casta meretrix*, maestra, sociedad perfecta, etc.). Un *modelo de Iglesia* se presenta como un sistema de conceptos lógicamente trabado que, aunando los datos de la revelación y de la experiencia o análisis de la realidad, nos ayuda a comprender y proyectar esa compleja realidad social humano-divina que es la Iglesia. Por ello, en este cincuenta aniversario de la inauguración del Concilio Vati-

¹ Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, España.

cano II, no está de más comenzar recordando la valoración salida de la pluma de Yves Congar: “Por primera vez en su historia secular, la Iglesia se definió a sí misma —o, en todo caso, ella se describió— en la constitución dogmática *Lumen Gentium* y en otras constituciones, decretos o declaraciones”.²

Ahora bien, la sola mención del nombre de este teólogo dominicano pone en guardia respecto a la orientación de esos modelos que entrañan, en su calidad de líneas maestras para un proyecto de Iglesia, la voluntad crítica y discernida de acometer una verdadera reforma y renovación de la Iglesia en el sentido que establece ese emblemático pasaje del decreto sobre el ecumenismo:

Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en un aumento de la fidelidad a su vocación [...]. La Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella, como institución terrena y humana, necesita continuamente; de modo que si algunas cosas, por circunstancia de tiempo y lugar, hubieran sido observadas menos cuidadosamente en las costumbres, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina —que debe distinguirse cuidadosamente del depósito mismo de la fe—, deben restaurarse en el momento oportuno recta y debidamente (UR 6).

Preguntarse por la Iglesia equivale a preguntarse cómo hacerla mejor, sobre todo cuando a diario se constata que su palabra y su realidad han caído en descrédito. Ésta es la razón de ser de la eclesiología, porque la Iglesia no existe para sí misma sino para la humanidad, para que el Dios vivo sea dado a conocer y para exorcizar el avance del infierno de la injusticia y de la desesperanza sobre esta tierra, de manera que nuestro mundo sea un espacio para la presencia de Dios y para la comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. En mi exposición voy a proceder en estos tres momentos: en primer lugar, haré un breve repaso de las líneas teológicas en curso al hilo de los llamados *modelos* eclesiológicos;³ en segundo lugar, ejemplificaré algunas cuestiones candentes de la

² YVES CONGAR, *Eclesiología. Desde S. Agustín hasta nuestros días* Madrid: Católica, 1976 (B.A.C.), p. 296.

³ SANTIAGO MADRIGAL, «Tendencias actuales en eclesiología: un balance», en AAVV, *25 años de Teología: balance y perspectivas*, Madrid 2006, pp. 163-196.

Iglesia actual recurriendo a los paradigmas de *pueblo de Dios* y de *comunidad* de especial vigencia en este tiempo posconciliar; en tercer lugar, trataré de establecer algunas conclusiones con vistas a la elaboración sistemática de la eclesiología.

1. Sobre el uso de modelos en eclesiología: rindiendo cuentas

Los modelos de Iglesia constituyen una herramienta específica para dar respuesta a la compleja cuestión: qué es la Iglesia.⁴ Este modo de proceder recibió su espaldarazo del estudio homónimo y sumamente influyente del teólogo y cardenal A. Dulles [1918-2008], que estableció, en 1974, por medio de una especie de aproximación fenomenológica, cinco modelos,⁵ paradigmas o visiones de la Iglesia: institución, comunión mística, sacramento, heraldo, sierva. Años después, reflexionando sobre aquel estudio, escribía:

En mi obra *Models of the Church*, he intentado mostrar cómo las diferentes eclesiologías están edificadas sobre diferentes *metáforas* [...]. Mi intención no era sostener o ahondar las divisiones existentes sino facilitar el diálogo y la reconciliación [...]. Sostuve que una eclesiología adecuada debería tener en cuenta los reconocimientos contenidos en cada uno de los modelos.⁶

En eclesiología —nos ha enseñado el teólogo norteamericano— el uso de modelos tiene una doble virtualidad, puesto que sirven, por un lado, para sintetizar lo que sabemos de la Iglesia, y, por otro, son instrumentos para alcanzar nuevas visiones teológicas. Dado que su correspondencia con el misterio que quieren describir y descubrir es siempre parcial, cada uno de estos modelos deberá reconocer sus propios límites. De ahí que para hacer justicia a los valores de cada

⁴ Cfr. YVES CONGAR, "Peut-on définir l'Église? Destine et valeur de quatre notions qui s'offrent à le faire", en: *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, París 1964, pp. 21-44.

⁵ Avery DULLES, *Models of the Church: A Critical Assessment of the Church in All its Aspects*, Dublín 1974, Nueva York 1987; existe traducción española de la primera edición: Avery DULLES, *Modelos de Iglesia. Estudio crítico de la Iglesia en todos sus aspectos*, Santander: Sal terrae, 1975.

⁶ Avery DULLES, "El problema del método: del escolasticismo a los distintos modelos", in: Avery DULLES, *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema*, Barcelona: Herder, 2003, pp. 57-68; aquí: p. 65.

modelo hay que buscar, dialécticamente, una armonización entre ellos.

En suma, un modelo es una construcción esquemática, que utiliza tanto conceptos abstractos como imágenes y metáforas con el objetivo de alcanzar una explicación sistemática coherente. Para describir el misterio de la Iglesia se hace necesaria la articulación de esos diversos modelos, ya que cada uno de ellos da cuenta parcialmente de aspectos fundamentales y de características permanentes de la Iglesia. En la primera edición de su obra, Dulles se mostraba partidario de un *modelo sacramental* con vistas a una presentación sistemática del misterio de la Iglesia;⁷ en la segunda edición, de 1987, muestra una preferencia por el modelo de la *comunidad de discípulos*, una decisión que ha explicado de esta manera:

En *A Church to Believe in*, procurando ir más allá de las conclusiones de *Models of the Church*, propuse el concepto de *comunidad de discípulos* como herramienta para someter a prueba y perfeccionar los cinco modelos eclesiológicos expuestos en esta última obra. Más tarde, incorporé el modelo de *comunidad de discípulos* en la edición ampliada de *Models of the Church*. Al hacerlo era consciente de que este *modelo* no estaba en oposición a los otros cinco. Más bien, se trataba de un *modelo puente* que sólo podía entenderse correctamente a la luz de los cinco modelos anteriores, útiles a su vez para iluminar diferentes aspectos de la comunidad y del discipulado en cuanto tales.⁸

A partir del trabajo del jesuita estadounidense se puso de moda el estudio de la Iglesia mediante modelos, percibiendo en ellos una posibilidad fecunda para adentrarse en la comprensión del misterio de la Iglesia y de su misma tarea histórica. Sin ánimo de exhaustividad, vamos a mencionar algunos ejemplos más representativos. Resulta interesante constatar el uso eclesiológico de modelos para hacer un planteamiento de las formas históricas de la misión, tal y como fue propuesto por S. Dianich, que desemboca en el modelo de misión *histórico-salvífica* inspirado en la orientación más genuina del Vaticano II. La comprensión de la misión se convierte en un compromiso histórico, puesto que la misión de la Iglesia es simplemente

⁷ DULLES, *Modelos*, p. 204.

⁸ DULLES, "El problema", p. 66.

la prolongación de la misión de Cristo en el gran teatro de la historia humana.⁹ Estamos ante uno de los fermentos más vivos de la reflexión teológica propiciada por la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, de modo que la misma pregunta sobre la misión, ¿qué hace la Iglesia?, se ha transformado en una pregunta por la identidad de la propia Iglesia. Por otro lado, explorando la gran variedad de metáforas teológicas sobre la Iglesia, hay que señalar el estudio de J. Werbick, redactado a mediados de los años noventa del siglo pasado, donde hace un repaso de las cuestiones eclesiales al hilo de un amplio puñado de imágenes y conceptos —pueblo de Dios, reinado de Dios, ciudad de Dios, pueblo en marcha, templo del Espíritu, casa de Dios, esposa y madre, casta meretriz, cuerpo de Cristo, comunión de los santos, comunión de las Iglesias, Iglesia-sacramento.¹⁰ En otra perspectiva, E. Scognamiglio ha revisado y releído la eclesiología contemporánea utilizando dos nociones de gran calado teológico: *koinonia* y *diakonia*.¹¹ Junto con la eclesiología de comunión, que ha alcanzado especial notoriedad tras el sínodo extraordinario de los obispos de 1985, propone una eclesiología de servicio.

Son sólo algunos ejemplos que muestran cómo la observación desde distintos modelos ofrece un instrumento apropiado para analizar la realidad de la Iglesia en su desarrollo histórico. El propio Dulles reconocía haber explorado “los modelos básicos de la Iglesia que han surgido en la historia como resultado de los diferentes puntos de vista o los horizontes de los creyentes y los teólogos de las diferentes edades y culturas”.¹² Por eso, a la vista del otro eje cronológico y geográfico que subyace al planteamiento de esta *Bienal teológica*

⁹ Cfr. Severino DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*, Salamanca: Sígueme, 1988, pp. 79-129.

¹⁰ Jürgen WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg: Herder, 1994.

¹¹ Edoardo SCOGNAMIGLIO, *Koinonia e Diakonia. Il volto della Chiesa. Percorsi di ecclesiologia contemporanea*, Padua: Messaggero, 2000. En la clave de Iglesia servidora se hallan: Santos SABUGAL, *La Chiesa serve di Dio. Per una ecclesiologia di servizio*, Roma: Librería Editrice Vaticana, 1992; P. FIETTA, *Chiesa Diakonia della salvezza. Lineamenti di Ecclesiologia*, Padua: Messaggero, 1993.

¹² *Modelos de Iglesia, op. cit.*, 197.

—los cuarenta años de la aparición de la obra *Teología de la liberación*—, hay que referirse a la formulación de una nueva conciencia de Iglesia en América Latina, sistematizada por vez primera en la síntesis elaborada en 1983 por A. Quiroz Magaña.¹³ Desde el reconocimiento del reto de *ser Iglesia como Iglesia de los pobres* y desde la consideración de la Iglesia como sacramento histórico de la liberación, despuntaba un nuevo modelo de Iglesia.¹⁴ Este estudioso quiso mostrar las características específicas de una *eclesiología de la liberación* estableciendo una rigurosa comparación de sus posiciones con dos obras emblemáticas de aquellos años, a saber: la enciclopedia *Mysterium salutis* y el ensayo de J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, y lo hizo al hilo de las imágenes de Iglesia y de las notas sobre la Iglesia profesadas en el Símbolo de fe. En la síntesis posterior redactada para *Mysterium liberationis*, A. Quiroz,¹⁵ al socaire de una reflexión sobre los *modelos* de Iglesia, ha delimitado la temática fundamental de la eclesiología de la liberación, con los conceptos y metáforas fundamentales que apuntalan el modelo de *Iglesia liberadora*: Iglesia, sacramento de salvación y de liberación histórica; Iglesia, signo y servidora del reino de Dios; Iglesia, pueblo de Dios en el

¹³ Álvaro QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Salamanca: Sígueme, 1983. Un importante antecedente lo constituye el estudio de R. MUÑOZ, *Una nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca 1974. Un balance sintético hasta el año 1992, recorriendo el pensamiento de G. Gutiérrez, R. Muñoz, L. Boff, J. Sobrino, ofrece J. LOSADA, "La actual eclesiología latinoamericana", in: Santiago MADRIGAL - E. GIL (eds.), *Sólo la Iglesia es cosmos*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2000, pp. 213-246. Véase: "Eclesiología en Latinoamérica desde el Vaticano II hasta el 2000", in: C. O' DONNELL - Salvador PIÉ, *Diccionario de Eclesiología*, Madrid: San Pablo, 2001, pp. 339-341.

¹⁴ La Iglesia-sacramento es el tema de la tesis doctoral de Leonardo BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn 1972. Es importante esta misma perspectiva en la reflexión eclesiológica de la obra que marca el nacimiento de la teología de la liberación, Gustavo GUTIÉRREZ, *La Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1972. Cfr. Ignacio ELLACURÍA, "La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación", in: *Mysterium liberationis II*, Madrid: Trotta, 1990, pp. 127-153.

¹⁵ Cfr. Álvaro QUIROZ, "Eclesiología en la teología de la liberación", in: Ignacio ELLACURÍA - Jon SOBRINO, *Mysterium liberationis I*, Madrid: Trotta, 1990, pp. 253-272.

caminar del pueblo pobre; Iglesia de las comunidades eclesiales de base, parroquias y movimientos eclesiales populares, urgiendo nuevas formas de ministerios eclesiales, así como una renovación del ejercicio y de la práctica pastoral de la autoridad y del ministerio sacerdotal y episcopal.

Sobre estos presupuestos ha seguido trabajando, entre otros, Víctor Codina. En la primera edición de su libro *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, de 1990, estudió y analizó los diversos modelos eclesiológicos: la idea de sociedad perfecta fundada en la identidad preconiliar de Iglesia como reino de Dios en la tierra; el Vaticano II, por su parte, ha cultivado los modelos de comunión y de sacramento; Medellín y Puebla han desplegado los modelos de la Iglesia de los pobres y el sacramento histórico de liberación.¹⁶ En la segunda edición del libro, de 2008, su examen de los rasgos teológicos del modelo concluye con unas consideraciones muy próximas a las de A. Dulles: “A través de los diferentes modelos eclesiológicos, siempre hay algo constante y permanente en la Iglesia, como ya hemos constatado a través de las diferentes eclesiologías presentes en la Escritura”. De ahí, la urgencia de determinar algunos principios básicos, constituyentes y estructuradores de cualquier eclesiología, más allá de latitudes geográficas. A renglón seguido ofrece esta definición de Iglesia: “el pueblo convocado por el Padre, que hace memoria de la Pascua y prosigue el camino de Jesús hacia el Reino, por la fuerza del Espíritu”.¹⁷ Finalmente, el jesuita de origen catalán afincado en Bolivia, se preguntaba: “¿Cuál es hoy, para América Latina, el modelo eclesial que responde mejor a los signos de los tiempos?”. Su respuesta suena así: el modelo de la *Iglesia liberadora o de los pobres*.

Existe un estudio en la perspectiva de los modelos de Iglesia que sirve de puente entre los cultivadores de la eclesiología a uno y otro lado del Océano Atlántico. Me refiero a la obra de Juan Antonio Estrada, *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*, aparecida en 1988, con el subtítulo *Sobre las ambigüedades de una eclesiología misteriosa*. Es

¹⁶ Cfr. Víctor CODINA, *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, Estella: Verbo Divino, 1990, pp. 121-123; edición revisada en 2008.

¹⁷ CODINA, *Para comprender*, p. 190.

un análisis realizado con posterioridad al Sínodo extraordinario de los Obispos (de 1985), que sirvió de marco para una evaluación de la aplicación del Concilio Vaticano II. Estrada escoge y disecciona minuciosamente cuatro imágenes o visiones de Iglesia: sacramento de salvación, cuerpo de Cristo, pueblo de Dios, Iglesia de los pobres. Este último título no sólo indica la orientación que viene presidiendo sus trabajos sobre la identidad eclesial,¹⁸ sino que nos devuelve al mismo tiempo de la celebración del Concilio Vaticano II, a los debates sobre el esquema *De Ecclesia* que tuvieron lugar durante la última semana del primer período de sesiones, en diciembre de 1962. En una famosa alocución, el cardenal Lercaro habló del que, a su juicio, debía ser el tema del Concilio: "Si es exacto afirmar que la finalidad del Concilio estriba en hacer a la Iglesia más conforme con la verdad del Evangelio y más apta para responder a los problemas de nuestra época, podemos decir que el tema central de este Concilio es la Iglesia, precisamente en cuanto es la Iglesia de los pobres".¹⁹

Este *nombre* de Iglesia había sido invocado en alguna ocasión por el beato Juan XXIII. De esta orientación quedan sabrosos resabios en algunos pasajes de los documentos conciliares:

Como esta misión continúa y desarrolla en el decurso de la historia la misión del propio Cristo, que fue enviado a evangelizar a los pobres, la Iglesia, a impulsos del Espíritu Santo, debe caminar por el mismo sendero que Cristo; es decir, por el sendero de la pobreza, de la obediencia, el servicio y la inmolación propia hasta la muerte, de la que surgió victorioso por la resurrección (AG 5).

Por este sendero han caminado Medellín (1967) y la encíclica *Populorum Progressio*, el Sínodo sobre la justicia de 1971 y Puebla (1979), la encíclica *Laborem Excercens* de Juan Pablo II y Santo Domingo (1992), por nombrar algunos hitos en esta marcha inacabada. La conferencia de Aparecida (2007), que asumió las grandes opciones

¹⁸ Cfr. Juan Antonio ESTRADA, *La Iglesia: identidad y cambio*, Madrid: Cristiandad 1985; Juan Antonio ESTRADA, "Pueblo de Dios", in: *Mysterium Liberationis II*, pp. 175-188.

¹⁹ Citado por Yves CONGAR, *El servicio y la pobreza en la Iglesia*, Barcelona: Estela, 1964, p. 137.

de la Iglesia latinoamericana y del Caribe –por los pobres, por las comunidades de base, por la inculturación de la fe, por el protagonismo del laicado–, habla de la pervivencia de la eclesiología del Vaticano II y de la liberación.²⁰

Estas diversas calas a lo largo de los cincuenta años que nos separan ya de la inauguración del Concilio Vaticano II, dan cuenta de la fecundidad de la fórmula *modelos de Iglesia* a la hora de examinar su recepción y los debates que afectan a los aspectos centrales de su eclesiología. Volviendo a las sabias observaciones de A. Dulles: “Cuando una imagen de Iglesia es empleada de un modo reflejo y crítico para profundizar en el entendimiento teórico de una realidad pasa a ser lo que hoy se llama un *modelo*”.²¹ Unos son de naturaleza abstracta por su misma carga conceptual –institución, comunidad, sociedad–, otros pueden ser imaginados como tales –templo, rebaño, cuerpo, vid. Por esta vía, el jesuita norteamericano asumía el lenguaje de la teoría de la ciencia (de T. S. Kuhn) y hablaba de *paradigmas*: “Un modelo se eleva a la condición de paradigma cuando muestra su capacidad a la hora de resolver una gran variedad de problemas y se espera que pueda ser una herramienta para solventar las anomalías que puedan presentarse”.²²

A la luz de estos presupuestos me ocupé hace algunos años de los *nombres* de Iglesia más característicos del tiempo posconciliar y que se estaban configurando como verdaderos *paradigmas*: Pueblo de Dios y misterio de comunión.²³ Como modelos o paradigmas, la eclesiología de pueblo de Dios y la eclesiología de comunión pueden ayudar si no a solventar, sí a plantear líneas de solución de nuestros problemas. Ahora bien, siguiendo los consejos de Dulles, habría que evitar esa grave anomalía que consistiría en fomentar la insana rivalidad entre ellos, no buscando su complementariedad.

²⁰ Véase la evolución de la eclesiología en Latinoamérica, desde 1970 hasta el presente, trazada por CODINA, *Para comprender*, pp. 153-183.

²¹ DULLES, *Modelos*, p. 23.

²² DULLES, *Modelos*, pp. 29-32.

²³ Cfr. Santiago MADRIGAL, “Los *nombres* de la Iglesia en el tiempo postconciliar: pueblo de Dios y/o misterio de comunión”, in: *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander: Sal terrae, 2002, pp. 245-270.

No es mi intención repetir aquellos análisis más minuciosos, sino retomar algunos de los resultados allí presentados. Damos paso, por tanto, a la segunda parte de estas reflexiones, como ejemplo y aplicación de los modelos de Iglesia a algunas cuestiones eclesiológicas del presente que afectan a la interpretación y aplicación de la constitución dogmática sobre la Iglesia.

2. *La eclesiología de pueblo de Dios y la eclesiología de comunión en la constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium*

Vamos a reconstruir un capítulo de la historia reciente de la Iglesia católica y de la eclesiología. En el punto de partida, el mejor indicador de la coexistencia de esta doble perspectiva nos lo ofrecían sendas y autorizadas formulaciones, prácticamente contemporáneas, de la *Relación final* del Sínodo de los Obispos de 1985, y del documento: *Temas selectos de eclesiología* de la Comisión Teológica Internacional. Mientras en el primer texto se estipulaba que “la eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio”,²⁴ el segundo reconocía, por su parte, “que la expresión pueblo de Dios ha acabado por designar la eclesiología conciliar”.²⁵

Muchos podrán recordar un cierto malestar que nacía del hecho de que la categoría de *pueblo de Dios*, en la *Relación final* citada, perdía protagonismo al quedar situada junto a otras nociones, de modo que se desdibujaba la centralidad que exhibía en el documento conciliar como título del capítulo segundo de la constitución sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*. ¿Se estaba, de esta forma, procediendo a una sutil revisión del Concilio? ¿Qué ha ocurrido en el tiempo posconciliar con la eclesiología de pueblo de Dios? ¿Se está promo-

²⁴ Cfr. Walter KASPER, “Iglesia como *communio*. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II”, in: *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 376-400. Por su parte rubrica A. ANTÓN: “El concepto clave para interpretar la eclesiología del Vaticano II y el que mejor compendia los resultados de su doctrina eclesiológica y en la renovación de la Iglesia es el de *communio* (Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados, perspectivas”, in: René LATOURELLE [ed.], *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca: Sígueme, 1990, p. 281.

²⁵ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, [ed. de C. Pozo], *Temas selectos de eclesiología*, Madrid: Católica, 1998 (B.A.C.), p. 336.

viendo una eclesiología de la comunión a expensas o en contra de la del pueblo de Dios? En estos términos se planteaba una preocupación y un debate que afloraron con cierta acritud en muchos ambientes teológicos y que recoge la literatura especializada y de divulgación de aquella hora.²⁶ En el marco de esta *Bienal* que, volviendo la vista a la puesta en marcha del Vaticano II, rememora el nacimiento de la teología de la liberación y, en su tanto, de la eclesiología de la liberación, baste citar la sentencia de A. Quiroz Magaña: “una de las categorías más caras de la eclesiología latinoamericana de la liberación es la de pueblo de Dios”.²⁷

En este sentido, para salir de la alternativa y de la contraposición convertida en aporía entre la Iglesia-pueblo de Dios y la Iglesia-misterio de comunión y para disipar sombras de sospechas, es muy oportuno recordar las explicaciones aportadas por H. J. Pottmeyer en el Congreso sobre el Concilio Vaticano II celebrado en Roma con ocasión del Año Jubilar. El veterano teólogo alemán, que ha venido trabajando en la problemática de la recepción del Concilio, explicaba que el triunfo de la categoría *comunión* en el seno del Sínodo extraordinario de 1985, significaba un consenso entre las distintas posturas representadas por los Padres en el aula: Los partidarios de la visión de Iglesia como misterio, las tendencias que abogaban por una mayor colegialidad y corresponsabilidad de todos, la decidida opción por los pobres y por la inculturación sostenida por el episcopado del tercer mundo. La eclesiología de comunión, con hondas raíces en la Escritura, no sólo es la forma histórica más antigua de la eclesiología (*communio ecclesiarum*), sino que entraña un potencial interpretativo que acoge los mejores intereses de la eclesiología del pueblo de Dios (*communio fidelium*). Por eso, en la *Relación final* del Sínodo se leen también importantes observaciones acerca de la teología de la cruz y de la opción por los pobres.²⁸

²⁶ A título de ejemplo: J. LOSADA, “La Iglesia, pueblo de Dios y misterio de comunión; El Sínodo extraordinario: ¿revisionismo en la Iglesia?”, in: MADRIGAL, *Sólo la Iglesia*, pp. 147-159; 161-179, respectivamente.

²⁷ QUIROZ, *Eclesiología*, p. 263.

²⁸ H. J. POTTMEYER, “Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell’ Anno 2000”, in: R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cini-sello Balsamo 2000, pp. 11-25.

Más aún, conviene recordar la entidad de la noción pueblo de Dios, su verdad y su riqueza, o sea, que teológica y eclesiológicamente es y seguirá siendo un concepto insustituible. En esta línea se movía un notable trabajo de G. Colombo que denunciaba, frente al eclipse de la categoría de pueblo de Dios a expensas de las nociones de comunión y de sacramento, una incoherencia a la hora de interpretar la *Lumen Gentium*. Por consiguiente, retenía con fuerza la noción de pueblo de Dios como categoría fundamental de la constitución sobre la Iglesia.²⁹ El núcleo de su postura se sustancia en la centralidad de la imagen de esta noción para dar realidad a la Iglesia como *sujeto histórico*, porque es preciso dejar constancia de *quién es la Iglesia*. Una eclesiología de comunión presenta problemas específicos a la hora de expresar la concreción histórica del actuar salvífico de Dios. Por eso, *pueblo de Dios*, como forma primaria y fundamental de la comunidad cristiana, no es una metáfora o imagen retórica, sino “el sujeto histórico del misterio de la Iglesia”, en la lograda formulación de la Comisión Teológica Internacional: “El carácter de *misterio* designa a la Iglesia en cuanto que proviene de la Trinidad; el carácter de *sujeto histórico* conviene a la Iglesia en cuanto que opera en la historia y contribuye a orientarla”.³⁰ Así queda establecida la conexión arquitectónica entre los capítulos primero —el misterio de la Iglesia— y segundo —el pueblo de Dios— de la Constitución dogmática sobre la Iglesia. He ahí un criterio básico para la lectura e interpretación de sus contenidos.³¹

Siguiendo con el análisis del capitulario de *Lumen Gentium* hay otro debate que afecta a la interrelación entre el capítulo sobre el pueblo de Dios y el capítulo dedicado a la constitución jerárquica de la Iglesia. En este caso, las disputas técnicas han encontrado una manifestación mucho más descarnada en la opinión pública eclesial. No

²⁹ G. COLOMBO, Il “popolo di Dio” e il “mistero” della Chiesa nell’eclesiologia post-conciliare, *Teologia* 10 (1985), pp. 97-169. Véase: T. CITRINI, “Questioni di método dell’eclesiologia postconciliare”, en: *L’eclesiologia contemporanea*, Padua: Messaggero, 1994, pp. 30-31.

³⁰ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos*, pp. 337-342.

³¹ Remito a mi estudio: “*Lumen Gentium*: Iglesia, ¿qué dices de ti misma?”, en Santiago MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid: San Pablo, 2012, pp. 211-261.

hace mucho, L. Boff, entre otros, se refería al binomio jerarquía - pueblo de Dios, adoptando los análisis ya clásicos de A. Acerbi acerca de la presencia de una eclesiología jurídica y una eclesiología de comunión en los documentos conciliares: "En el Vaticano II, especialmente en la *Lumen Gentium*, hay un enfrentamiento entre dos paradigmas eclesiológicos: la Iglesia-sociedad y la Iglesia-comunidad. No hay duda que hay una presencia de una eclesiología jurídica al lado de una eclesiología de comunión".³² Así se plantea otro desafío a la hora de la interpretación de la doctrina conciliar.

Recordemos de nuevo la estructura lógica de la constitución: conscientemente, antes de tratar de la jerarquía en el capítulo III, se introdujo un capítulo sobre el pueblo de Dios. Esta decisión representa la llamada *revolución copernicana* en la historia de la redacción de *Lumen Gentium*. Es un dato que no puede ser olvidado a la hora de abordar el problema que acabamos de señalar, el dilema eclesiología jurídica-eclesiología de comunión: si el capítulo III constituye el ejemplo de una eclesiología jerarcológica, el segundo lo sería de una eclesiología de comunión.³³ En consecuencia, se viene hablando de una doble eclesiología en *Lumen Gentium*, y no faltan análisis que señalan esta dialéctica entre una eclesiología jurídica o jerarcológica y una eclesiología de comunión como la causa de querellas y conflictos posconciliares a la hora de la recepción del Vaticano II. Quien se acerca al capítulo sobre la *constitución jerárquica* de la Iglesia debe afrontar ese dilema eclesiológico. En su primer libro de memorias, H. Küng habla del "modelo de *communio* de orientación bíblica (capítulos I y II) y del modelo piramidal absolutista de la Edad Media (capítulo III)".³⁴

³² Leonardo BOFF, "La visión incompleta del Vaticano II. Ekklesia, ¿jerarquía o pueblo de Dios?", *Concilium* 281 (1999), pp. 425-433.

³³ Hermann J. POTTMEYER, "Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums - Ursache nachkonziliare Konflikte", *Trierer Theologische Zeitschrift*, 92 (1983), pp. 273-283. Gerhard Ludwig MÜLLER, "Lumen gentium - Enthält die Kirchenkonstitution zwei gegensätzliche Ekklesiologien?" in: José Ramón VILLAR (ed.), *Communio et Sacramentum*, Pamplona: Universidad de Navarra, 2003, pp. 265-285.

³⁴ Cfr. Hans KÜNG, *Libertad conquistada*, Madrid: Trotta, 2003, p. 458.

Sin embargo, hay que hacer algunas precisiones. Se ha venido cultivando una lectura que contrapone, sin más, matices los capítulos II y III de la constitución sobre la Iglesia, como si el capítulo sobre el pueblo de Dios diera cabida a la teología de la comunidad, mientras que el capítulo III sirviera unilateralmente a la vieja eclesiología jurídica y jerárquica de la jurisdicción. En aras de la verdad, conviene recordar que el capítulo III, que se ocupa de la constitución jerárquica de la Iglesia, contiene también los aspectos básicos para la recuperación de la antigua eclesiología de la época patristica, de modo que esboza —con las nociones de sacramentalidad y colegialidad del episcopado, Iglesias locales—, los principios de una eclesiología de comunión.³⁵ En este contexto resultan decisivas las afirmaciones relativas a la Iglesia local (*cfr.* LG III, 23.26). Ciertamente, no se puede negar —en palabras de W. Kasper— “una coexistencia de la eclesiología sacramental de la *communio* y de la eclesiología jurídica de la unidad”. Ahora bien, para seguir adelante y a la búsqueda de pistas de cambio eclesial, de un *aggiornamento* en las mismas estructuras de gobierno, lo más importante es apostar y afianzar la lógica de la renovación, esto es, seguir avanzando coherentemente en la línea de la comunión. El cardenal Suenens, a quien se debe la iniciativa de la *revolución copernicana* subyacente a la constitución sobre la Iglesia, ha dejado consignada en sus recuerdos biográficos la dirección de futuro con vistas a una mayor corresponsabilidad de todos en la Iglesia:

La historia de *Lumen Gentium* incluye, en negativo, la eliminación del esquema preparado por la Curia, y, en positivo, la laboriosa redacción del documento que fue adoptado [...]. Se trataba, en realidad, de un enfrentamiento entre dos concepciones de la Iglesia. El Santo Oficio había elaborado un esquema impregnado de una eclesiología muy marcada por el aspecto canónico y estructural de la Iglesia, sin poner de relieve de manera prioritaria los aspectos espirituales y evangélicos. Se trataba, a nuestro modo de ver, de pasar de una eclesiología jurídica a una eclesiología de

³⁵ Para más detalles, remito a mi estudio: “Colegialidad y sinodalidad: *aggiornamento* en las estructuras de gobierno”, in: Santiago MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid: San Pablo, 2011, pp. 297-340.

comunión centrada en el misterio mismo de la Iglesia en sus profundidades trinitarias".³⁶

Éste es, sin duda, el rumbo que ha de orientar la marcha de la Iglesia en el tercer milenio. Por otro lado, este establecimiento de la *communio ecclesiarum* debe proseguir consecuentemente la línea de la *communio fidelium*, expresada en la participación de todos los bautizados en la misión y en la evangelización de la Iglesia. A mi juicio, el dilema entre la eclesiología jurídica y la eclesiología de comunión está poniendo de manifiesto la escasa importancia que se le da al capítulo inicial de la constitución sobre la Iglesia que ofrece, como ya hemos indicado, una clave certera para situar la pugna entre esas otras dos tendencias en su verdadero lugar teológico. Porque el mayor déficit de una eclesiología jerarcológica reside en su orientación exclusivamente cristológica, que remite únicamente a Jesucristo como el origen histórico de la Iglesia y razón de ser del ministerio apostólico. Este cristomonismo desconoce la relevancia de la presencia permanente del Señor resucitado en el Espíritu Santo, es decir, la dimensión pneumatológica y carismática de la Iglesia. En otras palabras: La eclesiología de comunión — *communio ecclesiarum* y *communio fidelium* — es impensable sin esta dimensión carismática y pneumatológica, que nos permite hablar de la común dignidad y la vocación de todos los miembros del pueblo de Dios, que se hace verdaderamente Iglesia, en su relación inmediata con Jesucristo, por su participación en sus tres *munera*: sacerdocio, profetismo, realeza. Todos los cristianos, no sólo los titulares del ministerio jerárquico, reciben carismas al servicio de la edificación del cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

Son viejas en la historia de la eclesiología las alternativas entre institución y comunión, entre pueblo de Dios y jerarquía. Emerge también en nuestro presente esta cuestión ardua y difícil que es la relación de reciprocidad entre los pastores de la Iglesia y los cristianos de a pie, el espinoso capítulo del gobierno jerárquico: en lugar de la fraternidad del capítulo segundo, nos encontramos en el tercero con

³⁶ L. J. SUENENS, *Recuerdos y esperanzas*, Valencia 2000, p. 143. Vid. Santiago MADRIGAL, "Recuerdos y esperanzas del Cardenal Suenens", in: *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, pp. 69-101.

una paternidad de tintes freudianos, que han llevado a las contraposiciones de una Iglesia de abajo en confrontación a una Iglesia oficial.³⁷ Por eso, el dilema entre eclesiología jurídica y eclesiología de comunión exige, antes que nada, revisar y reconocer lo que significa el ministerio y la jerarquía desde una perspectiva evangélica, que se sintetiza en las palabras de Jesús frente a todo ejercicio tiránico de la autoridad: “No sea así entre ustedes” (Mc 10, 43).

Si queremos seguir avanzando hay que considerar también que la imagen de la Iglesia como pueblo de Dios tiene un alcance analógico que no se debe extrapolar, pues no hace uniforme la pertenencia a la Iglesia, sino que ésta siempre acaece en su variedad carismática, sin que esto signifique poner entre paréntesis la igualdad fundamental de todos los bautizados. Por otro lado, siguiendo este razonamiento, la imagen de pueblo de Dios no se encuentra en una confrontación dialéctica con una noción de Iglesia como jerarquía, ya que la misma noción de Iglesia incluye a la jerarquía. En los distintos carismas, que según el apóstol Pablo son *para la edificación común* (1 Co 12, 7), se expresa la Iglesia como un todo.

Vamos a ir cerrando estas reflexiones sobre los dos paradigmas vigentes en el tiempo posconciliar. Para seguir avanzando en la línea de superar modelos que reconocemos periclitados, conviene identificar comparativamente sus fortalezas y sus debilidades. La eclesiología de comunión parte de afirmaciones trinitarias para expresar la revelación del misterio de la Iglesia en términos de *koinonia*-comunión, encuentra su realización plena en la eucaristía; sus conceptos básicos son cuerpo de Cristo, Iglesia local, comunidad-unidad, poniendo en juego las relaciones primado-colegialidad episcopal, ministerio y jerarquía. La noción misma de pueblo de Dios parece relegada a un segundo plano. Por su parte, la eclesiología de pueblo de Dios determina la realidad de la Iglesia a partir de conceptos como pueblo de la alianza, historia de la salvación, histo-

³⁷ En palabras de Víctor CODINA: “El verdadero conflicto en América latina no se da entre la jerarquía y el pueblo, entre la Iglesia jerárquica y la Iglesia popular, como a veces se hace creer, sino entre los diferentes modelos de Iglesia, concretamente entre el modelo de cristiandad y el modelo de Iglesia liberadora. En cada modelo participan obispos, sacerdotes, religiosos y laicos. En todo caso, surge siempre el problema de cómo pasar de una clave a otra”. (CODINA, *Para comprender*, p. 126).

ricidad y escatología; subraya la dimensión social y comunitaria de la salvación, el sacerdocio común de los bautizados, la igualdad básica, la misión compartida en la relación entre Iglesia y mundo.

Ambos paradigmas pueden apelar a la Escritura, a la Tradición y a los documentos conciliares. Ambos tienen un antagonismo común: al paradigma de la comunión le acecha la sombra de la eclesiología jurídica, que adopta la forma y figura de la sociedad desigual frente al paradigma del pueblo de Dios. Lo que les hermana y les libera de sus espejismos inanes es su base sacramental.³⁸ Ésta es la base que hace al pueblo de Dios verdadero sujeto histórico del misterio de la Iglesia y le libera de ser un puro concepto socio-político. En la otra perspectiva, sin base sacramental, el misterio de comunión corre el riesgo de convertirse en una nueva reedición de las abstractas glorias místicas amalgamadas en la noción de cuerpo místico eclesial. Como ya se ha indicado, el sustrato común de ambas visiones de Iglesia nos lo proporciona en su gran riqueza la noción de *sacramento universal de salvación*, esto es, la afirmación de la Iglesia como manifestación visible de la gracia de Cristo, eso sí, en los límites y en la pobreza de una realidad comunitaria humana pero que se sabe arraigada en la Trinidad y en marcha hacia la comunión en el reino de Dios.

³⁸ Cfr. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Friburgo: Herder, 1992. Los trabajos sobre este concepto son innumerables. Entre los más representativos sean citados: P. SMULDERS, "La Iglesia como sacramento de salvación", in: G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, vol. I, Barcelona 1966, pp. 377-400. Matthäeus BERNARDS, "Zur Lehre von der Kirche als Sakrament", *Münchener Theologische Zeitschrift*, 20 (1969), pp. 29-54. Josef RATZINGER, "La Iglesia como sacramento de salvación" in: *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona: Herder, 1985, pp. 49-62. W. KASPER, "La Iglesia, sacramento universal de salvación", en: *Teología e Iglesia*, Barcelona: Herder, 1989, pp. 325-350. Ignacio ELLACURÍA, "La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación", en: *Mysterium liberationis II*, pp. 127-153; F. A. SULLIVAN, "Sacramento de salvación integral", en: *La Iglesia en que creemos*, Bilbao: Desclee, 1995, pp. 155-175. Michael FIGURA, "Die Kirche als umfassendes Sakrament des Heils", *Communio*, 34 (2005), pp. 572-588. Sobre sus raíces teológicas, en autores jesuitas —Henry de Lubac, O. Semmelroth, Karl Rahner—, vid. Santiago MADRIGAL, *Tradición jesuítica en materia eclesiológica*, Madrid 2010.

Y seguimos, entretanto, a la búsqueda una categoría fundamental para describir el proyecto de Iglesia nacido del Vaticano II en medio del proceso de recepción en el que nos hayamos inmersos. La verdad es que la Iglesia es una realidad bastante más plural de lo que unos quieren y menos de lo que otros quisieran. La vida espiritual de la Iglesia no se puede encorsetar o aprisionar en esquemas poco flexibles. En este sentido, son inspiradoras de un verdadero esfuerzo de síntesis las palabras con las que Juan Pablo II sintetizó la riqueza de la doctrina conciliar:

De entre los elementos que expresan la verdadera y propia imagen de la Iglesia hay que mencionar principalmente éstos: la doctrina que propone a la Iglesia como el pueblo de Dios (*LG II*), y la autoridad jerárquica como servicio (*LG III*); además, la doctrina que muestra a la Iglesia como comunión y, por tanto, establece las relaciones mutuas que deben darse entre la Iglesia particular y la Iglesia universal y entre la colegialidad y el primado; también la doctrina según la cual todos los miembros del pueblo de Dios, a su propio modo, participan de la triple función de Cristo, es decir, sacerdotal, profética y regia, doctrina a la que hay que añadir también la que considera los deberes y derechos de los fieles cristianos, y concretamente, los laicos; finalmente, el empeño que la Iglesia debe poner en el ecumenismo.³⁹

Conclusión: evaluación de los modelos con vistas a la articulación sistemática de una eclesiología

Al concluir estas reflexiones hay que dejar constancia, en primer lugar, de la amplia generalización del uso de modelos en las diversas áreas de la teología; es decir, se han formulado modelos de Dios, modelos de Jesús, modelos de reflexión teológica, modelos de revelación.⁴⁰ La teología tiene que hablar de Dios, ese misterio que excede todo decir y pensar humanos. Por eso se emplean en teología analogías para expresar torpemente lo que Dios es, sirviéndose, en primer término, de las metáforas que ofrece la Escritura. Los sistemas teológicos se han servido también de otras analogías como la

³⁹ JUAN PABLO II, *Sacrae disciplinae leges* Madrid: Católica, 1983 (B.A.C.), p. 12.

⁴⁰ A título de ejemplo: Avery DULLES, *Models of Revelation*, Nueva York - Dublín: Doubleday - Gill and Macmillan, 1983; J. F. O'GRADY, *Models of Jesus*, Nueva York: Doubleday, 1981; S. MCFAGUE, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Filadelfia: Fortress Press, 1987 (hay traducción al castellano).

familia o las potencias del alma – memoria, entendimiento, voluntad – o la noción de *comunión* para hablar de la Trinidad. Hay que ser conscientes de que nuestros conceptos, imágenes y modelos son deficientes e incompletos. Otro tanto ocurre a la hora de hablar de Jesucristo, o sobre la Iglesia, o sobre otros temas teológicos. En el Nuevo Testamento se describe a Jesucristo con diversas imágenes y metáforas – novio, pastor, puerta, luz, vid, rey, etc. –, que Fray Luis de León recopiló y recreó como los *nombres* de Cristo. Numerosos son también los *nombres* de la Iglesia.

Hecha esta constatación, ciñéndonos al campo de la eclesiología, podemos dejar constancia del hecho de que la utilización de modelos de Iglesia viene ocurriendo con diversos sentidos en razón de sus diversos manaderos: a partir de la misma teología del Nuevo Testamento,⁴¹ a partir de las reflexiones ofrecidas por la teología patristica,⁴² a partir de la concepción teológica de la Iglesia a lo largo de la historia,⁴³ en razón de la inspiración filosófica,⁴⁴ o en la manera de la presencia pública en la sociedad. Hoy en día, tras la celebración del Concilio Vaticano II, como primera realización y manifestación de la *Iglesia mundial* (K. Rahner),⁴⁵ esos modelos están aflorando en los contextos socio-históricos y geográficos particulares donde la Iglesia se encuentra arraigada e inculturada antropológicamente, con su emergente especificidad de Iglesia africana, Iglesia

⁴¹ Cfr. H. SCHLIER, “Eclesiología del Nuevo Testamento”, en: *Mysterium Salutis* IV/1, Madrid: Trotta, p. 107-129. Véase la síntesis de los diferentes nombres de la única Iglesia que ofrece el documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, “Unidad y diversidad en la Iglesia”, en: *Enquiridion bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* Madrid: Católica, 2010 (B.A.C.), pp. 1063-1125; esp. 1115-1125.

⁴² Cfr. Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburgo: Otto Müller, 1964.

⁴³ Cfr. H. FRIES, “Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático”, en: *Mysterium Salutis*, IV/1, pp. 231-296.

⁴⁴ Cfr. T. F. O’MEARA, “Philosophical Models in Ecclesiology”, *Theological Studies*, 39 (1978), pp. 3-21.

⁴⁵ Cfr. Karl RAHNER, “Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils”, en: *Schriften zur Theologie* XIV, 287-302; aquí: p. 208. Véase: Santiago MADRIGAL, K. Rahner y J. Ratzinger. *Tras las huellas del Concilio*, Santander: Sal terrae, 2006, pp. 85-87.

latinoamericana, Iglesia asiática.⁴⁶ El mejor reflejo de ello lo constituye la celebración de los sínodos continentales y las exhortaciones apostólicas resultantes que aplican el título común *Ecclesia in...* a las diversas latitudes y realidades humanas: África, América, Asia, Oceanía, Europa.⁴⁷

Aunque el empleo de modelos como forma de análisis y comprensión de los niveles más profundos del misterio de la Iglesia sea un préstamo que la teología ha recibido de las ciencias físicas y sociales,⁴⁸ este procedimiento se ajusta bien a la hora de explicar la realidad compleja, *teándrica*, humano-divina que es la Iglesia, en los términos de LG I, 8. Henri de Lubac había hablado de ello en el lenguaje de la paradoja o de la *complexio oppositorum*, comenzando por la primera gran paradoja de la teología que es Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Por su procedencia de la Trinidad, “la Iglesia es un misterio, pero misterio derivado”.⁴⁹ Las metáforas, las imágenes y las sensibilizaciones intuitivas que la Escritura aplica a la Iglesia han sido recogidas y presentadas en la constitución dogmática sobre la Iglesia (*cfr.* LG I, 6-7; LG II, 9).⁵⁰

El determinante estudio de Dulles, que constituyó nuestro punto de partida, dedica un último capítulo a hacer *la evaluación de los modelos* previamente identificados y explicados: modelo *institucional*, *comunitario*, *sacramental*, *kerigmático*, *servicial*. Si cada modelo tiene sus aspectos positivos y sus limitaciones, hay que seguir preguntándose por la compatibilidad o incompatibilidad, así como por la complementariedad entre ellos: ¿cuál sería, además, el mejor modelo para

⁴⁶ *Cfr.* “Teologías de la liberación y eclesiología”, in: C. O’ DONNELL, *Diccionario de Eclesiología*, pp. 1030-1039. Véase también: G. CANOBBIO, “Verso una Chiesa mondiale”, *Quaderni Teologici del Seminario de Brescia*, 11 (2001), pp. 67-94.

⁴⁷ OBRAS MISIONALES PONTIFICIAS (ed.), *La Iglesia en el mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales de los cinco continentes* Madrid: Católica, 2011 (B.A.C.).

⁴⁸ Ya lo había indicado DULLES, *Modelos*, p. 23; “El problema del método: del escolasticismo a los distintos modelos”, pp. 60-63. De ello trata el estudio introductorio de G. SCALMANA, “I modelli nella scienza contemporanea, que abre el monográfico *Modelli di Chiesa*”, *Quaderni teologici del Seminario de Brescia*, 11 (2001), pp. 15-24.

⁴⁹ Henry de LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca: Sígueme, ³2002, p. 40.

⁵⁰ V. HOFFMANN, “Ekklesiologie in Metaphern. Beobachtungen zum ersten Kapitel von *Lumen gentium*”, *Catholica*, 62 (2008), pp. 241-256.

describir y descubrir la Iglesia? Esta decisión debe depender de algunos criterios: 1) la base bíblica de los modelos; 2) su anclaje en la tradición cristiana; 3) la capacidad para conferir a los miembros de la Iglesia identidad corporativa y conciencia de su misión; 4) su virtualidad para robustecer las virtudes y valores admitidos generalmente como cristianos; 5) su correspondencia con las experiencias religiosas del hombre de hoy; 6) su habilidad para dar respuesta a los nuevos interrogantes; 7) su capacidad para hacer que los miembros de la Iglesia puedan relacionarse con los de fuera, con los otros cristianos, con los de otros credos, con los no creyentes.

A estos criterios se podría añadir tanto el postulado del compromiso histórico basado en el testimonio como el postulado de la contextualidad. Por una parte, como escribiera Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* (1975), “el hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan, o si escuchan a los que enseñan es porque dan testimonio”.⁵¹ Los grandes documentos que flanquean a la exhortación apostólica del Papa Montini, a saber, el decreto conciliar *Ad Gentes* (1965) y la encíclica *Redemptoris Missio* (1990), convergen en un modelo de misión de índole profética que reclama el otro postulado como un imperativo, porque “el testimonio es extremadamente sensible a la *naturaleza contextual* de la misión de la Iglesia”.⁵² Ambos elementos quedan anudados en la misma manera de comprender la salvación inscrita en la formulación conciliar de «Iglesia, sacramento universal de la salvación» (LG VII, 48; GS 45). En el cambio de paradigma misionero, este concepto de Iglesia de naturaleza cristológica y soteriológica da cabida a la lucha por la justicia y el desarrollo de los pueblos, urgiendo la opción preferencial por los pobres. El logro de una sociedad globalmente justa es un componente de la salvación de la que la Iglesia está llamada y destinada a ser sacramento. En esta línea, Ignacio

⁵¹ PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 41. Sobre el testimonio como signo de credibilidad eclesial, véase: Salvador PIÉ-NINOT, *Eclesiología. Sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca: Sígueme, 2007, pp. 603-606.

⁵² S. B. BEVANS - R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy. Constantes en contexto*, Estella: Verbo Divino, 2009, p. 599; un análisis de los documentos eclesiales en la clave de misión como *diálogo profético*, se ofrecen, respectivamente, en pp. 491-494; 521-524; 547-550.

Ellacuría desplegó la descripción sacramental de la Iglesia hecha por el Concilio prolongándola en la dirección de la Iglesia de los pobres, como *sacramento histórico de liberación*: la continuación en la historia de la vida, de la obra y de la misión de Jesús, que le compete a la Iglesia, animada y unificada por el Espíritu de Cristo, hace de ella su cuerpo histórico. La Iglesia está llamada a ser signo sacramental de la salvación de Dios y esta salvación ha de ser histórica, de modo que su acción sea capaz de arrancar entre los hombres esta certeza: “verdaderamente aquí se esconde el dedo de Dios”. Este es el sentido más profundo de la sacramentalidad *histórica* de la Iglesia. Dedicándose preferencialmente a los pobres, encarnándose en los pobres, siendo ella misma pobre, podrá ser y constituirse cristianamente en *signo e instrumento* eficaz de la salvación para todos los hombres.

En suma: en eclesiología se trata de buscar aquellos conceptos fundamentales que permitan expresar la naturaleza y la misión de la Iglesia. A lo largo de su historia se han utilizado diversos puntos de partida. El más original, cronológicamente hablando, es el que trabaja desde las cuatro propiedades esenciales de la Iglesia, que luego ha sido combinado con los grandes nombres de la Iglesia de raíz trinitaria: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo.⁵³ El estudio de A. Dulles y los debates suscitados en torno a su método siguen recordándonos varias cosas: el teólogo se ve confrontado con numerosos modelos y ha de hacer sus opciones; es posible, pero seguramente erróneo, seleccionar y extrapolar un modelo como el único correcto y descartar otros como equivocados; es posible, pero seguramente induce a confusión, elegir al azar y de manera ecléctica elementos de diversos modelos y distintas metáforas; es conveniente, como hiciera Dulles, buscar una herramienta dialéctica o una categoría puente, mostrando la complementariedad.

Por mi parte, desde hace algún tiempo, utilizo como principios de articulación de la reflexión sistemática sobre la Iglesia estas cuatro expresiones del griego del Nuevo Testamento: *koinonía*, *diakonía*,

⁵³ Santiago MADRIGAL, “El tratado de Ecclesia. Pasado y presente” in: DULLES, *Sólo la Iglesia*, pp. 393-440.

leitourgía, martyría.⁵⁴ Y, he de reconocer —no me lo había planteado así hasta ahora—, que en realidad me estoy moviendo en el terreno de eso que A. Dulles llamó *root metaphors*, esto es, *metáforas raíces*, que considero como los aspectos fundamentales de la Iglesia, tanto para orientar el estudio como la praxis. No es preciso insistir en los contornos de la noción de comunión-*koinonía* como descripción más honda de la Iglesia nacida de la Trinidad y en camino hacia la Trinidad, con fuerte anclaje en la eclesiología antigua. De los otros tres aspectos, aglutinados por la visión de Iglesia-sacramento universal de salvación, da buena cuenta un bello fragmento del documento *El cristianismo y las religiones* (1996), que enuncia su alcance y contenido:

La Iglesia lleva a cabo su misión como sacramento universal de salvación en la *μαρτυρία, λειτουργία* y *διακονία* [...] A través de la *μαρτυρία* del Evangelio de la redención universal llevada a cabo por Jesucristo, la Iglesia anuncia a todos los hombres el misterio pascual de salvación que se les ofrece o del cual ya viven sin saberlo [...] En la *λειτουργία*, la celebración del misterio pascual, la Iglesia cumple su misión de servicio sacerdotal en representación de toda la humanidad. En un modo que, según la voluntad de Dios, es eficaz para todos los hombres, hace presente la representación de Cristo que *se hizo pecado* por nosotros (2 Co 5, 21) y en nuestro lugar *colgó del madero* (Ga 3, 13) para librarnos del pecado [...] Finalmente, en la *διακονία* la Iglesia da testimonio de la donación amorosa de Dios a los hombres y de la irrupción del reino de la justicia, del amor y de la paz.⁵⁵

Con todo, más allá de esta opción personal, hay que pensar y creer que bajo la dirección del Espíritu Santo verán la luz en nuestras comunidades de fe nuevas imágenes y formas de la vida cristiana, nuevas analogías y paradigmas, más acordes con los tiempos y lugares. Los teólogos del futuro no dudarán en desvelar y proponer nuevos modelos para la Iglesia. Ahora bien, todo lo que descubran los seguidores del Señor Jesús brotará del pasado y hundirá sus raíces en la Escritura y en la Tradición, conjugando continuidad y

⁵⁴ Santiago MADRIGAL, "Eclesiología en devenir: el estudio de la Iglesia en el ciclo institucional de Teología", in: Gabino URÍBARRI (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, Bilbao-Madrid: Desclée, 2003, pp. 137-177.

⁵⁵ El cristianismo y las religiones, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, p. 586.

reforma, como nos ha enseñado el Concilio Vaticano II, cultivando asimismo los principios directrices de la teología cristiana de todo tiempo, *memoria Christi, sensus ecclesiae, expectatio regni*, condiciones de posibilidad de una *eclesiología teológica*, y que se plasman muy verdaderamente en esa descripción de la Iglesia del artículo 8 de *Lumen gentium* y se ajustan perfectamente al modelo de Iglesia promovido desde la teología de la liberación:

Así como Cristo realizó la obra de redención en la persecución, también la Iglesia está llamada a seguir el mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación. Cristo Jesús, *a pesar de su condición divina [...] se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo* (Flp 2, 6) y por nosotros *se hizo pobre a pesar de ser rico* (2 Co 8, 9). También la Iglesia, aunque necesite recursos humanos para realizar su misión, sin embargo, no existe para buscar la gloria de este mundo, sino para predicar, también con su ejemplo, la humildad y la renuncia. Cristo fue enviado por el Padre *a anunciar la Buena noticia a los pobres [...] a sanar a los de corazón destrozado* (Lc 4, 18), *a buscar y salvar lo que estaba perdido* (Lc 9, 10). También la Iglesia abraza con amor a todos los que sufren bajo el peso de la debilidad humana; más aún, descubre en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y sufriente, se preocupa de aliviar su miseria y busca servir a Cristo en ellos.

EL PRESENTE ECLESIAL A LA LUZ DEL CONCILIO VATICANO II: DE LOS RETOS PRECONCILIARES A LOS DESAFÍOS ACTUALES

Antxon Amunárriz Urrutia

INTRODUCCIÓN

El pasado 11 de octubre se cumplían cincuenta años de la apertura del Concilio Vaticano II. Como otras asociaciones afines, la *Unión de Instituciones Teológicas Católicas en México* ha querido recordar, en el encuentro de este curso, aquel acontecimiento eclesial, con la convicción de que puede iluminar y alentar a los que acuden a él, a la vez, respetuosa y críticamente.¹

¹ De la abundante bibliografía sobre la historia del concilio Vaticano II, *cfr.* los estudios fundamentales de R. ROUQUETTE, "El concilio Vaticano II" in: A. FLICHE - V. MARTIN (dirs.), *Historia de la Iglesia*, v. XXVIII, Valencia: EDICEP, 1978, amplio y detallado, y R. AUBERT, "El Vaticano II" in: AA.VV., *Nueva Historia de la Iglesia*, t. V, Madrid 1977, pp. 553-566, más breve y condensado.

No todos comparten esta convicción. Ciertamente muchos piensan que los documentos conciliares orientaron a los que en los años sesenta sentían el comienzo de una crisis de alcance impredecible. Pero, ¿cuántos creen que esos textos podrían marcar el rumbo de quienes, en estos últimos años, experimentamos el despliegue incontrolable de aquella crisis? La cifra no será alta.

Dejando a un lado la discusión, se puede hacer algo poco habitual, pero no incorrecto: reinterpretar el legado del Concilio con ayuda de la novedosa teología que se fue gestando en los años anteriores y que impulsó a muchos de sus protagonistas. Cualquiera podría objetar: esta teología tuvo que doblegarse a menudo ante el pensamiento oficial, de línea opuesta, y no logró expresar todo lo que hubiera querido. Sin embargo, cabe sospechar que, releyendo las páginas conciliares a la luz de aquella teología, emergerán mensajes escondidos, mensajes que ayudarán a afrontar los problemas ineludibles de nuestro tiempo. De todos modos, merece la pena intentarlo.

Hay que avanzar con orden. Primero, se han de recordar los retos con los que se encaró la teología de vanguardia de la primera mitad del siglo pasado, preparando sin saberlo los pronunciamientos conciliares. Después, se deben abordar los desafíos que reclaman nuestra atención en los comienzos del presente siglo, desplegando esos pronunciamientos con ayuda de aquella teología.

Aclaración previa

Pero conviene situar previamente dicha teología, señalando los centros principales en los que nació y maduró, todos ellos emplazados en un área reducida de la Europa central.²

Empecemos por Le Saulchoir, un viejo convento junto a la ciudad belga de Tournai, sede del estudiantado de los dominicos francófo-

² De la copiosa bibliografía sobre la historia de la teología de la primera mitad del siglo XX, *cf.* los trabajos básicos de Roger AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XXème siècle*, Tournai-París: Castermann, 1954; Herbert VORGRIMLER - Robert VAN DER GUCHT (dirs.), *La teología en el siglo XX*, 3 vv., Madrid: Católica, 1973-1974 (B.A.C.); E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, t. III, Barcelona: Herder, 1992, pp. 567-943; y R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Santander: Sal terrae, 1998, pp. 15-295.

nos de 1904 a 1937, en que este centro pasó a las afueras de París. Su ideario apareció claramente definido en una alocución pronunciada en 1936 por M. D. Chenu.³ Esta alocución fue incluida por el Santo Oficio en 1942 en el índice de libros prohibidos. Pero Chenu, al diseñar este proyecto, no había actuado independientemente: había recogido el legado del iniciador del centro, A. Gardeil, asumido por la mayoría del profesorado, en particular por Y. M. Congar.⁴ El ideario de Le Saulchoir resultaba revolucionario en el clima de la época. Afirmaba que la teología escolástica usual, olvidando el mensaje positivo de la tradición, había tejido un sistema especulativo con las conclusiones sacadas de ciertos principios tomistas, un sistema especulativo cerrado en el que no cabía la re-velación histórica de Dios, la gesta divina.

Pasemos a Lovaina, a poca distancia de la capital belga. Allí se encontraban la facultad de teología de la célebre universidad, fundada en 1425, y varios escolasticados de origen más reciente, entre ellos el de los dominicos de la región. En estos centros se hicieron por los años treinta distintos manifiestos teológicos, semejantes al de Le

³ La alocución fue publicada un año después con el título *Le Saulchoir: une école de théologie*, Tournai 1937. Este texto fue reeditado en 1985, precedido de varios trabajos sobre su circunstancia y su significación, firmados por G. Alberigo, E. Fouilloux, J. Ladrière y J. P. Jossua. El Santo Oficio incluyó este folleto en el índice de libros prohibidos el 6 de febrero de 1942. Chenu referiría años después detalles significativos de este doloroso suceso; *cfr.* J. DUQUESNE, *Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*, París: Centurión, 1975.

⁴ Le Saulchoir persiguió un ideal unitario, esbozado por su primer rector, A. Gardeil, y perfilado por sus profesores más destacados, M. D. Chenu e Y. M. Congar. "Emprendió esa reforma de la teología, esa obra de saneamiento del campo teológico, que la controversia modernista imponía con urgencia. La situación, a pesar de su dramatismo, era vista como una crisis de crecimiento en que la fe, y dentro de ella la ciencia teológica, toman posesión de nuevos instrumentos racionales" (R. GIBELLINI, *La teología*, p. 178). Esta reforma ha sido considerada como la iniciación de la llamada *nouvelle théologie*. De hecho, con esta expresión la calificó P. Parente al comentar la condena del citado texto de Chenu en 1942 en *L'Osservatore romano* (7-8 feb. 1942). Y Th. Tshibangu la catalogó como la primera etapa (1938-1946) de aquella teología (*cfr.* Th. TSHIBANGU, *La théologie comme science au XXème siècle*, Kinshasa: Presses Universitaires de Zaïre, 1980). Pero J. Duquesne la consideró simplemente una manifestación de la germinación de los años treinta producida en el seno del catolicismo francés (*cfr.* DUQUESNE, *Jacques Duquesne interroge*, p. 65).

Saulchoir, aunque independientes de él. R. Draguet, profesor de la facultad de teología, presentó en 1936 dos estudios sobre los *Métodos teológicos de ayer y de hoy*.⁵ Siguiendo sus pasos, L. Charlier, docente del escolasticado dominico, ofreció dos años después un *Ensayo sobre el problema teológico*.⁶ Estos trabajos fueron inscritos por el Santo Oficio en 1942 en el índice de libros prohibidos, junto con el ya citado de Chenu. Las ideas de estos autores parecían coincidir con las de los profesores de Le Saulchoir, pero iban mucho más lejos. Se oponían también a la teología escolástica dominante, conceptual e inmóvil, ajena a la realidad, pero defendían un crecimiento continuo del hecho revelatorio, desaprobado por todos.⁷ Sin embargo, el ámbito teológico lovaniense no quedó relegado, pues en 1944 entró como docente de la facultad G. Philips, un experto profesor de dogmática, serenamente abierto y renovador, que adquiriría pronto gran prestigio.

Vayamos a Fourvière, una colina junto a la ciudad gala de Lyon, sobre la que los jesuitas franceses habían levantado su estudiantado al acabar la primera guerra mundial, estrechamente unidos a la Facultad de Teología lyonesa. Su ideal fue expuesto con nitidez por J. Daniélou en 1946, en un artículo titulado: *Las orientaciones presentes*

⁵ Ambas conferencias fueron publicadas en tres etapas: "Méthodes théologiques d'hier et d'aujourd'hui", *Revue catholique des idées et des faits*, 15 (1936) 10 de enero, 1-7; 7 de febrero, 4-7; 14 de marzo, 13-17. Estos artículos fueron puestos por el Santo Oficio en el índice de libros prohibidos el 6 de febrero de 1942, en la misma fecha que el referido opúsculo de Chenu.

⁶ L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique*, Lovaina: Thuillies, 1938. Esta obra fue colocada también por el Santo Oficio en el índice de libros prohibidos, el mismo día que los trabajos mencionados en la nota precedente.

⁷ R. Latourelle recoge las objeciones puestas a la concepción de la revelación (y de la teología) de Draguet y Charlier, cuando escribe: "Una concepción tal, además de contradecir los datos de la Escritura y del magisterio, que presentan el objeto de la fe como un mensaje, es decir, como la buena nueva de la salvación, compromete la verdadera noción de progreso dogmático [...] Si el dato dogmático crece continuamente, no se comprende cómo puede afirmarse todavía, a no ser sólo con palabras, que la revelación se concluyó con la edad apostólica" (cfr. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, Salamanca: Sígueme, 1969, pp. 254-255).

del pensamiento religioso.⁸ Este trabajo suscitó a los pocos meses un arduo debate entre los dominicos de Toulouse, fuertemente opuestos, y los jesuitas de Lyon, defensores decididos;⁹ el debate llegó a su punto álgido este mismo año con la crítica del profesor del Angelicum, R. Garrigou-Lagrange, a la que respondió el rector del Instituto Católico tolosano, B. de Solages.¹⁰ Esta controversia hizo ver que Daniélou había transmitido en su artículo el sentir de H. de Lubac y su círculo, del que formaban parte sobre todo H. Bouillard, H. Rondet, G. Fessard y H. U. von Balthasar.¹¹ Se trataba de un ideal semejante al de Le Saulchoir, pero con características específicas que le daban un tono distinto, a la vez más clásico —por su retorno a los

⁸ J. DANIELOU, “Les orientations présentes de la pensée religieuse”, *Études*, 249 (1946) pp. 5-21. Este artículo no fue condenado; pero su rechazo por parte de los teólogos cercanos a la curia romana no pudo menos de hacer temer una intervención magisterial. Esta intervención, en efecto, llegó con la encíclica *Humani generis* de Pío XII, que si no nombraba a ningún autor, aludía claramente al círculo de pensadores al que pertenecía Daniélou. Parece que la encíclica, moderada en una redacción previa, se endureció finalmente por influjo de R. Garrigou-Lagrange, muy próximo al papa y contrario a esta *nouvelle théologie*.

⁹ Los textos de los protagonistas de este debate, publicados en revistas representativas, fueron recogidos un año más tarde en el volumen de M. LABOURDETTE - M. J. NICOLAS - R. P. BRUCKBERGER (eds.), *Dialogue théologique. Pièces du débat...*, Saint Maximin/Var (Montpellier): Les Arcades, 1947.

¹⁰ R. GARRIGOU - LAGRANGE, “La nouvelle théologie, où va-t-elle?”, *Angelicum*, 23 (1946) pp. 126-145; B. DE SOLAGES, “Pour l’honneur de la théologie. Les contrasens du R. P. Garrigou-Lagrange” en: *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 48 (1947/2) pp. 65-84. P. Parente apoyó a Garrigou - Lagrange (y a los dominicos) al comentar la *Humani generis*; *cf.* Pietro PARENTE, *La teologia*, Roma: Studium, 1952, p. 68.

¹¹ Como Le Saulchoir, Lyon-Fourvière tuvo un objetivo unificador, marcado por H. de Lubac y expuesto por J. Daniélou. Quiso responder al problema suscitado por el modernismo “al percibir la ‘ruptura’ entre teología y vida” y salvarla con un radicalismo que “había acabado bloqueando lo que trataba de promover” (R. GIBELLINI, *op. cit.*, p. 182). Creyendo que “el neotomismo y la comisión bíblica han servido de freno..., y los frenos no son la respuesta”, buscó una salida abierta, acudiendo a las fuentes cristianas y a las ideas de la época. (*ibid.*, p. 183). Esta salida ha sido vista como el despliegue de la “nouvelle théologie”, iniciada en la década anterior. De hecho, Th. Tshibangu la catalogó como la segunda etapa (1946-1948) de aquella teología (*cf.* *op. cit.*). Pero fue el artículo citado de R. Garrigou-Lagrange el que popularizó esta denominación.

Padres antiguos — y más moderno — por su apertura a la filosofía contemporánea. Era igualmente un proyecto desconcertante, el propósito de una peligrosa *Nouvelle théologie*: consideraba el sistema escolástico, inmovilista y objetivista, incapaz de comprender la originalidad de la revelación divina, voluntariamente sometida a los avatares sucesivos de la historia y a los movimientos inmanentes del sujeto.

Acudamos finalmente a Innsbruck, capital del Tirol austríaco. En ella se hallaba una conocida universidad, en la que sobresalía la facultad de teología, dirigida desde 1857 por los jesuitas de lengua germana. Hacia los años treinta surgió entre sus profesores una viva inquietud ante la teología escolar, enteramente alejada de la pastoral eclesial. Varios de ellos trataron de tender un puente entre ambas, creando una teología intermedia, a la que llamaron *teología kerygmática* o *de la predicación*, sin enfrentarse ni con la teología escolar, de orientación científico-escolástica, ni con la pastoral eclesial, diluida y sin base. El que más claramente formuló este proyecto fue F. Lakner en 1938 y 1939.¹² Había abordado ya el tema J. A. Jungmann en 1936, y lo desarrolló casi a la par K. Rahner en 1938.¹³ Pero tales propuestas no fueron bien acogidas en los círculos teológicos renovados, interesados en un cambio de la misma teología teórica, en un cambio que la hiciera capaz de orientar y fundamentar directa y eficazmente la pastoral aplicada. Pronto, pues, cayeron en el olvido. Sin embargo, la facultad de teología innsbruckense no quedó en segundo plano, gracias a K. Rahner, que en 1937 iniciaba en ella su docencia, desplegando poco a poco una dogmática desconocida, con un enfoque antropológico nuevo,¹⁴ muy criticado en los

¹² Lo hizo en dos amplios artículos complementarios: F. LAKNER, "Das Zentralobjekt der Theologie", *Zeitschrift für katholische Theologie*, 62 (1938) pp. 1-36; F. LAKNER, "Theorie einer Verkündigungstheologie", *Theologie der Zeit*, 3 (1939), pp. 1-63.

¹³ Josef A. JUNGSMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg: Pustet, 1936; K. RAHNER, *Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg: Herder, 1939 (la obra había salido un año antes en dos fascículos).

¹⁴ Son muchos los aspectos de la dogmática perfilados por Rahner en los años preconciliares. Basta citar algunos, recogidos en K. RAHNER, *Escritos de teología*, t. I: Sobre el concepto escolástico de gracia increada, pp. 349-377 (original 1939); Sobre

medios oficiales, y altamente valorado por quienes apreciaban los ensayos llevados a cabo en los centros que acabamos de señalar.¹⁵

El recorrido por ellos nos ha hecho ver que todos sus protagonistas pretendieron hacer lo mismo: todos, sin excepción, trataron de elaborar un nuevo estatuto teológico, fiel tanto a las fuentes cristianas originarias como a las demandas del propio tiempo, ambas olvidadas en el viejo patrón escolástico. Su suerte no fue fácil: en 1950 Pío XII los hizo callar con la encíclica *Humani generis*; tuvieron que esperar a que el Concilio Vaticano II les diera de nuevo la palabra. Con lo dicho queda situada la teología renovadora que orientó en gran medida a los padres conciliares. Podemos ya enfrentarnos con la tarea que nos hemos propuesto al comienzo.

PARTE I

Retos preconiliares

Siguiendo el orden fijado, empecemos recordando los retos principales con los que se encaró esta teología de la primera mitad del siglo pasado, en el clima de los movimientos bíblico, patrístico, litúrgico y ecuménico, que venían dinamizando la vida eclesial.

Naturaleza y gracia

Pongamos de entrada el reto capital, principio y fundamento de todos los demás: el reto de la relación entre la naturaleza y la gracia, entre el hombre y Dios. Lo sacó a relucir H. de Lubac en 1946 con un estudio titulado *Sobrenatural*,¹⁶ perfilado por K. Rahner y J. Alfa-

la relación entre la naturaleza y la gracia, pp. 325-347 (original 1950); *Problemas actuales de cristología*, pp. 169-222 (original 1954).

¹⁵ A Rahner le llegaron críticas fuertes, muy amargas, de opositores y seguidores, de conservadores y progresistas; *cfr.* H. VORGRIMLER, *Entender a Karl Rahner*, Barcelona: Herder, 1988, pp. 174-187. "Sin embargo, su recepción ha sido decisiva para la teología: produjo un impacto como pocos, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II y en los casi veinte años de posconcilio que le tocó vivir y que supo interpretar lúcidamente" (E. VILANOVA, *Historia de la teología*, p. 898).

¹⁶ Henry DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, París: Aubier, 1946. Al poco tiempo publicó dos artículos de carácter sistemático para aclarar su posición: Henry DE LUBAC, "Duplex hominis beatitudo", *Recherches de sciences religieuses*, 35 (1948), pp. 290-299, y Henry DE LUBAC, "Le mystère du surnaturel", *Recherches*, 36 (1949), pp.

ro en los años siguientes a base de acotaciones minuciosas, pero pertinentes,¹⁷ que apaciguaron en parte la violenta oposición levantada contra aquel estudio renovador.

Estos teólogos, retomando el planteamiento de Tomás de Aquino, querían superar el tratamiento escolástico postridentino, progresivamente radicalizado y endurecido. Pretendían mostrar que el hombre es, por naturaleza, el ser dominado por un oscuro deseo de Dios, que la gracia ha esclarecido convirtiéndolo en el anhelo luminoso de su venida presentida o descubierta; trataban de hacer ver que el hombre es —por una combinación inextricable de naturaleza y gracia— el ser que sólo se realiza en plenitud al acoger a Dios como lo más propio, como lo más íntimo de la vida, pero también como un don del todo inmerecido, completamente gratuito.

Así, obligaron a replantear de raíz el sentido del hombre y, consecuentemente, el puesto de Dios.

Revelación e historia

Nombremos a continuación otro reto, estrechamente relacionado con el anterior, el reto de la conexión entre la revelación y la historia, entre la venida de Dios y la andadura del hombre. Lo introdujo O. Cullmann en 1946 con su obra *Cristo y el tiempo*,¹⁸ retomando la presentación de la historia de la salvación hecha a mediados del

80-121. Posteriormente volvió sobre el tema con una reelaboración del estudio histórico de 1946: Henry DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, París: Aubier, 1965, y una ampliación del trabajo sistemático de 1949: Henry DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, París: Aubier, 1965. Al final presentó un resumen de esta amplia producción: Henry DE LUBAC, *Petite cathéchèse sur Nature et Grâce*, París: Fayard, 1980.

¹⁷ K. RAHNER, "Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia", in: K. RAHNER, *Escritos*, pp. 325-347 (original 1950); K. RAHNER, "Naturaleza y gracia" en: *Escritos*, t. IV, pp. 215-243 (original 1960); J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural*, Madrid: CSIC, 1952; J. ALFARO, "Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural", *Gregorianum*, 38 (1957), pp. 5-50. Ambos autores continuaron escribiendo sobre el problema en trabajos publicados durante y tras el concilio.

¹⁸ Oscar CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Barcelona: Estela, 1968 (original 1946). Más adelante abordó de nuevo el tema, para precisarlo y completarlo, en la obra Oscar CULLMANN, *Historia de la salvación*, Barcelona: Ediciones 62, 1967 (original 1965).

siglo XIX por J. T. Beck en Tubinga y J. C. K. von Hofmann en Erlangen. La tesis de este teólogo luterano hizo fortuna en el ámbito católico: la adoptaron sucesivamente, con matices cada vez mayores, J. Daniélou, H. U. von Balthasar y K. Rahner, en varios trabajos sobre la cuestión,¹⁹ muy leídos en los años preconciliares.

A todos ellos les movía el interés por recuperar la visión bíblica, olvidada en la exposición escolástica, de impronta aristotélica. Les impulsaba el afán de explicar que la entrada de Dios en el mundo se ha producido a través de una sucesión ininterrumpida de actuaciones, iluminadas por palabras que han ido descubriendo su sentido. Les guiaba un doble propósito: mostrar, por un lado, que estas actuaciones han orientado la marcha entera de la humanidad a lo largo del tiempo y, por otro, que han tenido su culminación en la resurrección de Jesucristo, la última intervención divina, cuyos efectos han alcanzado y siguen alcanzando a todos los hombres, mientras caminan a su consumación escatológica universal.

De esta forma, forzaron a asumir el tenor de la revelación divina y, con él, el alcance de la historia humana.

Iglesia y mundo

Rememoremos seguidamente un reto ligado al precedente: el reto de la ilación de la Iglesia con el mundo que le rodea, de la comunidad sagrada con su entorno profano. Lo desarrolló G. Thils en los dos volúmenes de su libro *Teología de las realidades terrestres*, editados en 1947 y 1949, respectivamente;²⁰ sus ideas, ya presentes en el

¹⁹ Jean DANIÉLOU, "Christianisme et histoire", *Études*, 28 (1947), pp. 166-184; J. DANIÉLOU, *El misterio de la historia*, San Sebastián: Dinor, 1963 (original 1953); Hans U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid: Encuentro, 1992 (original 1950); H. U. VON BALTHASAR, *El Todo en el Fragmento*, Madrid: Encuentro, 2008 (original 1963); Karl RAHNER, "Historia del mundo e historia de la salvación" en: *Escritos*, t. V, 1964, pp. 115-134 (original 1960); K. RAHNER, "El cristianismo y el hombre nuevo" en: *Escritos*, t. V, pp. 157-177 (original 1961). La producción sobre la cuestión siguió después.

²⁰ Gustave THILS, *Théologie des réalités terrestres: t. I: Preludes*, Bruges-París: Desclée, 1947; Gustave THILS, *Théologie des réalités terrestres: t. II: Théologie de l'histoire*, Bruges-París: Desclée, 1949. Poco tiempo después publicó otro trabajo de contenido semejante: Gustave THILS, *Transcendence ou incarnation? Essai sur la conception du christianisme*, Louvain: Université de Louvain, 1950.

ambiente, fueron matizadas y ampliadas por L. Malevez y otros muchos, la mayoría bajo la influencia del pensamiento de P. Teilhard de Chardin.²¹ Lo expuso también L. Bouyer, en su artículo *Cristianismo y escatología*, publicado en 1948;²² su teoría, conocida igualmente en el medio, había sido defendida ya por J. Daniélou y sería asumida aún por algunos más, en gran parte recelosos del sistema teilhardiano.²³ Si los primeros difundieron su postura en la revista *Esprit*, cauce de expresión del humanismo personalista entonces en boga, los segundos propagaron la suya en la revista *Dieu Vivant*, promotora de cierto espiritualismo muy del agrado de la época.

Estos autores, dejando la visión clásica de la Iglesia como *sociedad perfecta*, fuertemente jerarquizada y expansionista, se adherían a la que se iba elaborando por aquellos años, más comunitaria hacia dentro y más servicial hacia fuera. Sin embargo, al definir la misión eclesial en la realidad circundante, diferían notablemente. Los que iban en la línea de Thils, llamados encarnacionistas, proponían una inserción activa de los cristianos en la sociedad, aduciendo que, al desarrollar las *realidades terrestres*, ponían en marcha el reino definitivo. Quienes seguían la vía de Bouyer, denominados escatologistas, animaban a una presencia silenciosa de los creyentes en el *corazón de las masas*, con la convicción de que el *esjaton*, actualizado en la liturgia, establece el reino final, prescindiendo de los logros temporales, inservibles en la plenitud definitiva.

Así, pues, ambos grupos, con sus diferencias, llevaron a precisar la misión de la Iglesia y el valor del mundo.

²¹ L. MALEVEZ, "Deux théologies catholiques de l'histoire", *Bijdragen*, 10 (1949) pp. 225-240; L. MALEVEZ, "La visión chrétienne de l'histoire", *Nouvelle revue théologique*, 71 (1949) pp. 113-134, pp. 244-264; en cierta medida también Y. M. CONGAR, "Pour une théologie du laïcat", *Études*, 256 (1948) pp. 42-54, pp. 194-218; Y. M. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona: Estela, 1961 (original 1953).

²² L. BOUYER, "Christianisme et eschatologie", *La vie intellectuelle*, 16 (1948), pp. 6-38. Casi a la par publicaba un estudio afín: L. BOUYER, "Où en est la théologie du Corps mystique?", *Revue de sciences religieuses*, 22 (1948), pp. 313-333.

²³ Cfr. los trabajos de J. Daniélou citados en la nota 19; y en parte también los de H. U. von Balthasar referidos en la misma nota.

Cristianismo y religiones

Toquemos para terminar un último reto, no desvinculado de los anteriores: el reto del enlace del cristianismo con las religiones extracristianas; de Jesucristo con las tradiciones espirituales que lo desconocen. Lo abordó J. Daniélou en 1946 en su obra *El misterio de la salvación de las naciones*, abriendo un camino que sería seguido por un nutrido grupo de estudiosos.²⁴ Lo afrontó también K. Rahner en 1961 en su estudio *El cristianismo y las religiones no cristianas*, inaugurando otro camino, muy distinto del precedente, que sería recorrido igualmente por no pocos pensadores.²⁵

Ambos pretendían dar un lugar a las familias religiosas en la historia salvífica, excluidas de ella tanto por la teología católica clásica como por la teología protestante reciente. Pero partían de presupuestos diversos. El primero no veía en las religiones más que expresiones del deseo natural de Dios, de una búsqueda trascendente llevada a cabo con las pobres fuerzas humanas, mientras que contemplaba en el cristianismo la manifestación total de la autodonación sobrenatural de Dios, de la respuesta que ha dado viniendo de lo alto con su infinito poder divino; decía que con la llegada del cristianismo las religiones han perdido su razón de ser. El segundo percibía en los miembros de las religiones una recepción implícita de la autocomunicación sobrenatural de Dios en Jesucristo —los consideraba *cristianos anónimos*— y reconocía en los fieles del cristianismo una acogida explícita de esta autocomunicación —los trataba de *cristianos conscientes*—; afirmaba que con la aparición del cristianismo las religiones no han concluido su misión, pues deben seguir caminando a su culminación insuperable en la comunidad cristiana.

²⁴ J. DANIELOU, *Trilogía de la salvación*, Madrid: Castilla, 1964 (J. DANIELOU, *Le mystère du salut des nations*, París: du Seuil, 1946; J. DANIELOU, *Le mystère de l'Avent*, París: de Seuil, 1948; J. DANIELOU, *Au commencement*, París: du Seuil, 1963). Fueron en su línea H. de Lubac y H. U. von Balthasar.

²⁵ K. RAHNER, "El cristianismo y las religiones no cristianas" en: *Escritos*, t. V, pp. 135-156 (original 1960). Unos años más tarde, durante el concilio, se enfrentó con un tema muy próximo en otro ensayo: K. RAHNER, "Los cristianos anónimos" en: *Escritos*, t. VI, pp. 535-544 (original 1965). Adoptaron una perspectiva parecida especialmente H. Küng y G. Thils.

De este modo, los dos, si bien por caminos dispares, animaron a defender sin temor el puesto del cristianismo en el plan divino y a buscar pacientemente el de las religiones.

El repaso de estos retos nos ha permitido conocer los focos de interés de aquella novedosa teología, elaborada en las décadas treinta y cuarenta del siglo pasado. Nos ha dejado ver que los cuatro, aunque no llegaron a ser plenamente dilucidados y desarrollados, resultaron determinantes: constituyeron los ejes, los puntos neurálgicos de un conjunto teológico, de claros perfiles ya en aquellas fechas, distinto, opuesto al antiguo sistema neoescolástico.

PARTE II

Desafíos actuales

De acuerdo con el orden señalado, pasemos a abordar algunos de los desafíos que reclaman nuestra atención en los comienzos del presente siglo, marcado por tensiones de distinto carácter, fuertemente influyentes en el desarrollo de la vida eclesial.

El ocultamiento de Dios

Afrontemos en primer lugar el desafío mayor, el más grave de todos: el desafío del ocultamiento de Dios. Se trata de un ocultamiento singular, no experimentado hasta estas últimas décadas. Nadie discutirá que a Dios se le ha ido expulsando progresivamente del mundo desde el inicio de la modernidad. Primero se sintió la necesidad de eludir su tutela directa o indirecta, notada como una amenaza para las libertades fundamentales. Surgió así el deísmo ilustrado, que rechazaba toda posible intervención divina en el mundo, tanto natural como sobrenatural. Después se percibió la inconsistencia y la vacuidad de Dios frente al hombre, cuyas capacidades parecían destruir todo absoluto. Afloró de esta forma el ateísmo científico, que negaba la existencia del ser divino, apoyándose no solo en la debilidad de las pruebas aportadas por los que creían en él, sino también en la fuerza de las demostraciones ofrecidas por quienes defendían al ser humano como un ser sobre el que nadie se cierne.

Pero en estos decenios recientes se ha venido sintiendo con dolor el vacío dejado por Dios. Y se ha empezado a presentir su presencia

oscura, su presencia escondida en el fondo de la realidad. Nadie se pregunta ya si Dios puede intervenir en el mundo o simplemente si existe. Hoy más bien se querría vislumbrarlo y palparlo en cierto modo. Algunos aluden a su vibración misteriosa, aunque difusa y evanescente. Con todo, una mayoría cada vez más numerosa vive *etsi Deus non daretur*, no por un principio filosófico-científico, sino por mera inercia ambiental. En una situación tan crítica es del todo urgente responder a dos preguntas de fondo.

¿A quién nos referimos cuando hablamos de Dios? Porque Él, aun siendo infinito, inabarcable e indominable por tanto, tiene que ser percibido con su configuración propia, con su identidad específica. Una cosa parece imponerse: no cabe comprender a Dios a partir del hombre, como lo han intentado tantas veces filósofos y científicos, sino a partir de Él mismo, según lo han advertido siempre los místicos, los que han visto su rostro.

¿Qué significado debemos darle a Dios? Y es que Él, por más que respete la autonomía del hombre con sus objetivos y recursos propios, no puede menos de tener algo que ver con su realización, algo de capital, de decisiva importancia. Una cosa resulta evidente: no puede concederse a Dios en la vida humana un papel accidental o funcional, como se da a entender con frecuencia, sino esencial o final, según se declara más raramente.

¿Se dan respuestas claras a estas dos preguntas en los documentos conciliares? Ciertamente que, leyéndolos con calma, se encontrará el material necesario para formularlas tal como hoy habría que hacerlo. Pero sería conveniente, si no necesaria, una orientación que ayude a elaborar ese material. La teología preconiliar, tan perspicaz para presentir la situación religiosa que se avecinaba, brinda en parte esta orientación. Las reflexiones de varios de sus representantes sobre la relación entre la naturaleza y la gracia, entre el hombre y Dios, no dejan de ser iluminadoras —y más aún sus meditaciones y oraciones sobre el tema. A su luz las consideraciones conciliares podrían cobrar nuevo sentido y nuevo vigor en la Iglesia de hoy, llamada a prestar el hondo y delicado servicio de la mistagogía.

El clamor de las víctimas

Encarémonos a continuación con otro desafío, vivamente sentido en la actualidad: con el desafío del clamor de las víctimas. Se trata de un clamor extraño, no escuchado anteriormente. Nadie negará que siempre ha habido gestos y programas para atajar las acciones y las empresas que han hecho sufrir y morir a individuos y grupos, por más que hayan podido ser insuficientes para detener la poderosa maldad de nuestro mundo. Todos reconocerán que este esfuerzo humanitario ha tenido desde mediados del siglo pasado manifestaciones excepcionales. Basta recordar la lucha liberadora de tantas comunidades cristianas de Latinoamérica, apoyadas por una teología de alto significado eclesial, y la inserción de no pocos institutos religiosos en las situaciones más degradadas, iluminados igualmente por una reflexión de profundo calado evangélico.

Sin embargo, en estas últimas décadas, mientras ha continuado adelante el empeño contra tanta deshumanización, se ha empezado a escuchar a las víctimas que la han sufrido y siguen padeciéndola. Y su voz ha conmocionado mucho más que la exposición objetiva de la violencia reinante. Ha hecho revivir situaciones desconocidas, vejaciones insospechadas, pocas veces percibidas en la simple acción y nunca recogidas en la mera reflexión. Su voz se ha convertido en un clamor inapagable. Ante él se hace del todo necesario plantearse dos cuestiones de la máxima importancia.

¿Qué hacer para que las víctimas sean escuchadas? Porque es lo primero que se debe hacer: darles la palabra, dejarles hablar, no acallar su voz, no silenciar su sonido. Esto exige investigación, información y promoción detalladas.

¿Qué hacer para que las víctimas sean redimidas? Pues es lo segundo que se impone intentar: salir en su defensa, reparar su humillación, levantarlas, colocarlas en el lugar que les corresponde. Esto pide no venganza resentida, sino perdón, un perdón capaz de desencadenar la civilización de la paz.

¿Se pueden hallar en los textos conciliares pautas eficaces para resolver estas cuestiones? Sin duda, estos textos poseen indicaciones valiosas con relación a todo lo apuntado. Pero ninguno de ellos aborda directamente el tema. Tampoco los teólogos preconiliares trataron de él. De hecho la mayoría estuvo lejos del mundo de la

pobreza y del dolor. Esto explica, al menos en parte, que varios adoptaran en el posconcilio posiciones conservadoras, recelosas frente a las teologías liberacionistas. Sólo algunos, muy pocos, se comprometieron en causas sociales arriesgadas. Quizá estos últimos podrían ayudarnos a encontrar en los documentos conciliares luces e impulsos para un diálogo sincero con las víctimas, un diálogo que no puede eludir la Iglesia actual, si quiere ir en pos de su maestro.

El desfase de la evangelización

Enfrentémonos ahora con otro desafío, de extrema gravedad: con el desafío del desfase de la evangelización. Se trata de un desfase global, que afecta a toda la misión eclesial. Se ha ido incubando durante largo tiempo, sin hacerse apenas sentir. Empezó con la contrarreforma que dio a la acción pastoral de la Iglesia una orientación vertical —al ponerla exclusivamente en manos de la jerarquía— e imperialista —al encomendarle la dirección general de la sociedad entera. Esta orientación se fue endureciendo en los siglos siguientes. Se han hecho, es verdad, durante este periodo, sobre todo al final, serios esfuerzos por dar mayor responsabilidad al laicado y por fomentar formas más humildes; sería suficiente recordar a pastoralistas como A. Graf y C. Noppel y movimientos como la JOC y la AC.

Pero en fechas recientes el desfase pastoral, no superado por estos últimos ensayos, se ha recrudecido, haciéndose palmario: la apuesta de los años sesenta y setenta por una *primera evangelización*, basada en el concilio, inserta y dialogante, se ha ido sustituyendo en las décadas posteriores por una *nueva evangelización*, de tono preconciiliar, promovida desde arriba y con la pretensión de regular la marcha general del mundo. Si la primera encontró un auditorio cada vez más ajeno, que agitó la vida eclesial, la segunda ha topado con un público del todo alejado, que ha llevado a la Iglesia a sentirse sola. El caso suscita dos interrogantes ineludibles.

¿No será que ni una ni otra han respondido a las demandas radicales de este tiempo? Hoy se vive una gravísima crisis religiosa, una *crisis de Dios*, y se siente una fuerte indignación social, una indignación por las instituciones oficiales. Es cierto que subsiste un número amplio de personas insensibles a estas preocupaciones. Pero no se

puede ignorar que este número disminuye de día en día por razones hondas y complejas.

¿No será que ambas evangelizaciones han pasado por alto que esas demandas están ya en la Iglesia, en los mismos misioneros? Hoy se experimenta en la comunidad cristiana un doloroso vacío espiritual y un áspero malestar civil. Es verdad que muchos creyentes no perciben tales inquietudes. Mas no se puede desconocer que entre estos creyentes crece progresivamente la cifra de los descontentos por motivos profundos y oscuros.

¿Ofrecen los documentos conciliares pistas teóricas o prácticas para superar el desfase apuntado? En parte nada más, pues, si tuvieron una intención pastoral, se dirigieron a hombres y grupos de condiciones muy diferentes de las actuales. Algo podrían ayudar los trabajos teológicos preconciliares de línea progresista, atentos a dificultades que anticipaban de algún modo las graves cuestiones presentes. Hoy la Iglesia está llamada a tantear un camino apostólico nuevo, un camino que le permita llegar a todos los que, quizá sin darse cuenta, anhelan la verdadera salvación divina.

El lugar de la teología

Abordemos, por último, un desafío aparentemente de poca relevancia, pero en realidad de gran significación: el desafío del lugar de la teología. Se trata del lugar eclesial, del puesto que le corresponde en la comunidad cristiana, pocas veces o nunca definido con verdadera precisión. No es difícil advertir el alcance que la reflexión teológica ha tenido siempre en la historia de la Iglesia, en particular en momentos decisivos, un alcance que no se ha circunscrito al ámbito de la teoría, sino que ha llegado a todas las áreas de la praxis. Hay que notar que desde el concilio de Trento esta reflexión ha ido adquiriendo un carácter cada vez más elitista (ha ido encerrándose en los centros académicos clericales) y distante (ha ido desarrollándose al margen de la cultura del entorno). Con todo, no se han de olvidar los intentos repetidos en este largo periodo por sacar la teología fuera de su medio oficial y por exponerla con categorías modernas; basta recordar, entre otros, los trabajos de J. A. Möhler y J. H. Newman, en el siglo XIX, y de K. Adam y R. Guardini, en el siglo XX.

Sin embargo, conforme ha ido avanzando el posconcilio, en estos últimos años en especial, se ha empezado a reconocer que la teología sólo cumplirá adecuadamente su función eclesial, si se sitúa en su lugar, pues de su situación dependen los temas que aborde y los enfoques que adopte, e, incluso, la influencia que adquiera y la eficacia que consiga. La delimitación y la configuración de este lugar comportan dos exigencias no fáciles de cumplir.

Hay que señalar el sujeto de la teología. No vale decir que este sujeto es la Iglesia, pues ella reconoce que la teología es un carisma particular, es decir, un don que han recibido ciertos miembros de la comunidad para el bien de todos los demás. ¿Quiénes han recibido este don? Se han de excluir los protagonistas a los que se nombra de ordinario: la jerarquía, que, si debe estar bien formada teológicamente, tiene su carisma específico, y la comunidad, que, aun debiendo contar con una consistente orientación teológica, posee todos los carismas en conjunto.

Es preciso crear la comunidad de la teología. No sirve afirmar que tal comunidad se da en la convergencia temática de las obras de los expositores de la fe, ya que tal convergencia no asegura el encuentro, el diálogo y el acuerdo propios de una sociedad. ¿Cómo se logran estos valores? Se han de abandonar las vías en las que se piensa con frecuencia: una asociación que regulara fijamente el trabajo teológico, pero sin respetar la libertad y la independencia necesarias, y una comunicación que fomentara un contacto libre y abierto entre los teólogos, pero sin suscitar entre ellos la confrontación y la sintonía pretendidas.

¿Se dan en los escritos conciliares orientaciones para responder a ambas exigencias? Estos escritos hablan de la renovación de la teología; brindan pistas claras y prácticas para su actualización. Pero no se enfrentan con el punto que hoy preocupa. Cabría acudir, como en los casos anteriores, a la reflexión precedente, buscadora de nuevos caminos teológicos, una reflexión ciertamente sinfónica, de hondos consensos. Con su ejemplo se podrían aprovechar algunas indicaciones del concilio. Sin embargo, en este momento se pide algo que va más allá de lo previsto en aquellos años; ahora se reclama el puesto de la teología, el puesto carismático que le corres-

ponde, un puesto que no debe ser absorbido por la jerarquía ni diluido en la comunidad de los fieles, un puesto clave, determinante.

El encuentro con estos desafíos nos ha hecho palpar algunos de los centros de preocupación –ciertamente no los menos importantes– de la Iglesia actual, inmersa en una situación sin precedentes. Nos ha hecho experimentar que todos ellos, pendientes aún de respuesta, remueven fuertemente los cimientos eclesiales: agitan sin piedad las convicciones y vivencias que sostienen la comunidad cristiana, llevándola a cuestionamientos nunca previstos.

Conclusión

Nos habíamos propuesto abordar estos desafíos bajo la guía del Concilio Vaticano II, entendido a la luz de la teología de vanguardia que le precedió. Lo hemos intentado: al escuchar las exigencias de cada uno, hemos tratado de recordar referencias conciliares e ideas teológicas que pudieran iluminarnos. ¿Cuál ha sido el resultado? Hemos de confesar que no el esperado. Nos queda la impresión de que estos desafíos pertenecen a otra época que la de aquellas referencias y aquellas ideas; a una época nueva, a nuestra época. Pero esta impresión no anula el efecto benéfico, palpable aún, del gran acontecimiento eclesial que fue el Concilio Vaticano II.

SEGUIMIENTO DE CRISTO E IGLESIA LATINOAMERICANA

Olga Consuelo Vélez Caro

INTRODUCCIÓN

“Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?” (Mt 16, 15). Esta pregunta que hizo Jesús a sus discípulos, continua vigente para todas las generaciones y hoy nos alcanza a nosotros. De la respuesta que demos depende nuestra experiencia de fe, nuestra praxis cristiana, nuestra reflexión teológica, nuestra comunidad eclesial. Por eso, no es una pregunta más, sino una pregunta fundamental que hemos de hacerla continuamente. Mucho más cuando lo que está en juego es la vivencia eclesial, su significatividad y pertinencia en el momento actual. Estamos en un tiempo en el que nos *duele* la iglesia, porque salen a la luz sus grietas e incoherencias. Benedicto XVI, en la reciente inauguración del Año de la fe, hablaba de la *desertificación espiritual*,¹ imagen que remite al vacío, a la aridez, a la nada y que

¹ BENEDICTO XVI, Homilía en la Santa Misa de inauguración del año de la fe, 11 octubre 2012. Consultado en:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20121011_anno-fede_sp.html.

referida a nuestra fe y a nuestra vivencia eclesial, resulta muy fuerte y remiten a una urgencia inaplazable de transformación y cambio.

Pero no solamente la crisis eclesial se manifiesta en la urgencia de la *nueva evangelización* para los países europeos considerados tradicionalmente cristianos, sino que también en el caminar eclesial de nuestro continente se ve la urgencia, como dice la V Conferencia de Aparecida, de “asumir una actitud de permanente conversión pastoral, que implica escuchar con atención y discernir *lo que el Espíritu está diciendo a las Iglesias* (DA 2, 29) a través de los signos de los tiempos en los que Dios se manifiesta” (DA 366).²

Los que participamos recientemente del *Congreso Continental de Teología* en São Leopoldo, Brasil, pudimos sentir esperanza por esa porción de Iglesia que, fiel a las directrices marcadas por las conferencias episcopales latinoamericanas y caribeñas, ha abierto caminos de liberación en la experiencia y teología cristiana del continente y hoy puede compartir, aunque no sin persecución y martirio, la rica herencia liberadora de una fe que se compromete con la transformación social y una praxis cristiana que se inclina por los últimos de cada tiempo presente. Pero junto con esta satisfacción quedó también el inmenso desafío de continuar abriendo caminos que hagan más visibles a los sujetos *emergentes*³ (indígenas, afroamericanos, mujeres, etc.) y articulen mejor realidades tan evidentes como la preocupación ecológica, el diálogo intercultural e interreligioso, los lenguajes narrativos y simbólicos, la vuelta a lo sagrado, entre muchas otras. Todo esto en medio de una iglesia que ha de caminar por senderos difíciles con la tentación continua de apegarse a un pasado que se cree *glorioso* sin reconocer todo el lastre de poder y vano honor que ha traído consigo — modelo Iglesia de Cristianidad.⁴

² V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño, mayo 2007.

³ “Emergentes” fue el término que se usó cuando se comenzó a dar rostro y voz a estos colectivos. Puede pensarse que este término está ya superado. Sin embargo, es legítimo seguir usándolo porque aunque a nivel legal estos colectivos han ganado más derechos, en la práctica, las mentalidades persisten y la emergencia es aún un desafío pendiente en muchas instancias.

⁴ Cfr. Víctor CODINA, *Para comprender la eclesiología desde América Latin*, Estella: Verbo Divino, 1990.

Queriendo responder a esos desafíos, reflexionaremos aquí sobre el seguimiento de Jesús y el lugar que ocupa a la hora de buscar caminos de renovación eclesial. Es una apuesta por “volver a los orígenes”, como lo marcó Vaticano II, no tanto porque no lo sepamos, como por la necesidad de *aggiornamento* que no terminó con este concilio, sino que sigue siendo actual ante los grandes y profundos cambios o, mejor, ante el “cambio de época” (DA 44) que hoy vivimos. Por esto, en primer lugar, buscaremos responder la pregunta que hicimos al principio, *recordando* –del latín *recordari*; *re* = de nuevo; *cordis* = corazón; *pasar nuevamente por el corazón*– al Jesús de los evangelios y su anuncio del reino. En un segundo momento, señalaremos las características que tiene un seguimiento que engendra verdaderos *discípulos misioneros* como tan fuertemente lo marcó Aparecida. Finalmente, señalaremos algunas exigencias eclesiales que se desprenden de un seguimiento radical al Jesús de los evangelios, capaz de engendrar en nosotros *otro mundo posible* y, con más razón, *otra iglesia posible*.⁵

¿Quién dicen ustedes que soy yo?

Como lo señalamos al inicio, responder esta pregunta es fundamental para vivir un seguimiento que hoy convoque y atraiga. Nuestro punto de partida es la cristología latinoamericana que supo ver a Jesús a la luz del texto lucano programático de su misión: “El espíritu del Señor está sobre mí. Él me ha ungido para llevar a los pobres la Buena Nueva, para anunciar la libertad a los cautivos y a los ciegos que pronto van a ver, para despedir libres a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor” (Lc 4, 18-19).

Desde esta perspectiva se entienden la predicación y los signos del reino realizados por Jesús, liberándonos de una imagen ahistórica –cuando todo el énfasis se pone en la divinidad de Jesús y en su poder omnipotente– o una imagen justificadora de la realidad que

⁵ La expresión *otro mundo posible* se remonta al Foro Social Mundial que viene realizándose anualmente desde 2001 como un aporte de los movimientos sociales y eclesiales a pensar una globalización diferente y un sistema económico alternativo. Esta misma expresión es retomada por José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible... desde Jesús*, Santander: Sal terrae, 2010. Esta obra inspira mucho el presente trabajo.

se vive, cuando, por ejemplo, se proclama la cruz de Jesús en clave de resignación y aceptación de la voluntad de Dios o se hace énfasis en el poder real de Cristo que bendice las autoridades terrenas, quitando la capacidad de crítica y resistencia de los que viven bajo sus órdenes.⁶

La cristología latinoamericana asume el método ascendente⁷ que recupera la praxis histórica de Jesús y desde ella llega al dato central de nuestra fe: su muerte y resurrección. Toma como punto de partida la segunda afirmación de Calcedonia: *Jesús como verdadero hombre*, confesión de fe que parece ha sido más difícil de asumir con la misma radicalidad que la primera *Jesús verdadero Dios*. Como lo expresó la teóloga Elisabeth Johnson, esa dificultad posiblemente proviene de un dualismo intelectual que concede prioridad al espíritu sobre la materia, al cuerpo sobre el alma, a la pura divinidad sobre la humanidad carnal o al asumir un modelo competitivo de la relación de Dios con el mundo, según el cual el Uno, infinitamente poderoso, abruma la pobre integridad de las criaturas o, tal vez, el hecho de vivir una estructura política de poder, donde un grupo de élite aparece como privilegiado, por encima de las sucias masas, de manera que a Cristo se le interpreta utilizando la imagen glorificada de un emperador en su gesto de reinar —sobre las masas—; o puede suceder también que nosotros nos sintamos tan pequeños en la casa de nuestros pobres cuerpos, que la idea de un Dios que penetra de forma verdadera en nuestra condición terrena nos resulta seriamente inimaginable.⁸

⁶ Cfr. Elisabeth JOHNSON, *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Santander: Sal terrae 2003, pp. 105-107.

⁷ “Este tipo de cristología que históricamente fue el primero en desarrollarse, ha sido redescubierto recientemente en la Iglesia gracias a los exegetas y su estudio crítico de los textos bíblicos. Empieza su reflexión en la tierra, con el recuerdo de Jesús de Nazaret que vivió una vida auténticamente libre e histórica. Narra la historia de su ministerio compasivo [...] rastrea después el ascenso de Jesús hacia Aquel a quien llamaba Abba, fascinada por el misterio dialéctico de la muerte y resurrección” (JOHNSON, *La cristología*, 90).

⁸ Cfr. Elisabeth JOHNSON, “La palabra se hizo carne y habitó entre nosotros: investigación sobre Jesús y la fe cristiana”, in: Doris DONNELLY, (ed.), *Jesús, un coloquio en Tierra Santa*, Estella: Verbo Divino, 2004, pp. 185-208, aquí: pp. 188-189.

En esta recuperación de su humanidad, la cristología latinoamericana señaló como dato fundamental la dedicación real y efectiva de Jesús a los pobres, haciendo de ellos sus destinatarios preferenciales y su *desde dónde* anuncia el reino de Dios. Esta misma centralidad la expresó la V Conferencia de Aparecida, señalando la inseparabilidad de Jesús con los pobres:

Los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo. Ellos interpelan el núcleo del obrar de la Iglesia, de la pastoral y de nuestras actitudes cristianas. Todo lo que tenga que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo: “cuanto hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron” (Mt 25, 40) (DA 393).

Esta afirmación central no salió de elucubraciones teóricas. Fue de un recorrer las páginas del evangelio comprendiendo esta decisiva orientación. Jesús anuncia el reino que consiste en dar la *Buena Noticia* a los pobres del amor inconmensurable de Dios y de su apuesta por su liberación. Veamos esto con más atención.

El amor inconmensurable de Dios

El reino de Dios que Jesús anuncia tiene una experiencia fundante: el Dios al que él llama *Abbá*.⁹ El dirigirse a Él con este apelativo de *Abbá* —expresión inusual que manifiesta inaudita confianza y entrega total a su voluntad— se debe a la seguridad en el cumplimiento de la promesa que Dios hizo a su pueblo: “Seré un padre para ustedes y ustedes para mí, hijos e hijas” (2 Co 6, 18, cita libre e inclusiva de Pablo de 2 S 7, 14).¹⁰ Manifiesta una familiaridad que supone “confianza y obediencia, abandono y reconocimiento de su soberanía”. Jesús vivió esta experiencia de este Dios de una manera

⁹ Para más profundización en el Dios de Jesús, *vid:* Rafael AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella: Verbo Divino, 2009.

¹⁰ Joaquim JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1981 [Biblioteca Estudios Bíblicos 30], p. 73.

extraordinaria y en esa inmediatez y cercanía, radica su originalidad.¹¹

Es esa experiencia del *Abbá* la que lo hace situarse en la comunidad de hermanos y hermanas, donde los últimos, los pequeños, son sus hijos e hijas predilectos. El reinado de Dios, por tanto, es un reino donde los más pobres están incluidos por derecho propio y gratuitamente y no necesitan de mérito alguno para ser reconocidos. Ese Dios Padre-Madre viste a los seres humanos a semejanza de lo que hace con los lirios del campo “que no trabajan ni tejen pero Dios los viste de hermosura” (Mt 6, 28) y es quien *crea* continuamente. No es el Dios creador que hizo su obra y descansó el séptimo día (Gn 2, 2) —aunque esta figura tiene su función en la tradición sacerdotal—,¹² sino el Dios alfarero que trabaja su obra sin descanso en cada tiempo presente (Jr 18, 5-6).

Esta experiencia filial se muestra en dos expresiones radicales del Reino: la escatología y el amor incondicional de Dios por sus hijos e hijas. En el primer caso, “la teología de Jesús —Dios Padre que se dona— y la escatología de Jesús —la afirmación de la llegada del tiempo salvador— no son sino las dos caras de la misma experiencia de Jesús. Es decir, la intensa penetración escatológica del mensaje de Jesús es consecuencia de su experiencia radical de Dios como *Abbá*”.¹³ En el segundo caso, el amor incondicional de ese *Abbá* por todos sus hijos e hijas, sin aceptar ninguna discriminación, porque él es el Padre de todos (Mt 5, 45).

En ese sentido, la oración del Padre Nuestro no es una oración que Dios necesite que sea recitada por sus hijos e hijas¹⁴ sino una mediación para hacer posible el reino en su esencia más profunda: Dios

¹¹ Cfr. Jacques SCHLOSSER, *El Dios de Jesús*, Salamanca: Sígueme, 1995 [Biblioteca Estudios Bíblicos 82], p. 211.

¹² Lo que se pretende es mostrar la función del “sábado”.

¹³ AGUIRRE, *Del movimiento*, pp. 57-58.

¹⁴ La oración cristiana necesita una revisión a fondo de su sentido, pertinencia y significado. Encaminada a pedir milagros y conminada a ser un deber moral por cumplir, pierde su sentido profundo de comunicación con el Padre bueno, de diálogo amoroso con el Padre de todos, de apertura incondicional a dejarse llenar por los valores del Reino para poder transparentarlos y, de esa forma, comunicarlos.

Padre-Madre que reina en medio de sus hijos e hijas y una fraternidad y sororidad que vela por el pan “nuestro” – de todos – de cada día (Mt 6, 9-13). Es que el Dios de Jesús que es Padre, el *único* Padre, nos hace a todos hermanos y hermanas. Así queda expresado en el texto de Mc 10, 29-30, cuando Pedro le pregunta a Jesús sobre qué recompensa tendrán por haberlo seguido. Y Jesús contesta “en verdad les digo: no hay nadie que haya dejado casa, o hermanos o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o tierras por causa de mí y por causa del evangelio, que no reciba cien veces más ahora en este tiempo: casas y hermanos y hermanas, madres e hijos, y tierras junto con persecuciones; y en siglo venidero, la vida eterna”. Nótese que no se reciben cien *padres* porque el *único* Padre es Dios mismo.

Jesús transparenta ante los suyos la cercanía amorosa de su Dios y éste es su primer anuncio; Jesús es *parábola* del *Abbá* Dios, como se ha dicho.¹⁵ Pero el reino de Dios abarca también sus obras y palabras. Ellas permiten hacer palpable el don de Dios, acercando su misericordia a su pueblo.

El reino y sus acciones salvadoras

El reinado de Dios supone la conversión: “convíertanse, el reino de Dios está cerca” (Mc 1, 15). Conversión a esa nueva manera de asumir la fraternidad-sororidad. Es el banquete al que todos están llamados pero donde los pobres están invitados gratuitamente, por derecho – como hemos dicho antes – (Mt 22, 1-10). El reino es como una semilla que se siembra (Mt 13, 1), un grano de mostaza que crece más que todas las hortalizas (Mt 13, 31), una levadura que fermenta toda la masa (Mt 13, 33), sal que da sabor y luz que ilumina a todos (Mt 5, 13-14).

El reinado de Dios implica una soberanía distinta: la de la misericordia y la opción por el más débil. En esta categoría entran las mujeres, los niños, los enfermos, los pobres quienes por razones de sexo, edad, condición socioeconómica o de salud, quedaban excluidos del pueblo elegido. Así lo expresa Rafael Aguirre:

¹⁵ Cfr. Euard SCHWEIZER, *Jesús parábola de Dios. ¿Qué sabemos realmente de la vida de Jesús?*, Salamanca: Sígueme, 2001.

Para Jesús la soberanía de Dios es misericordia con los más débiles, solidaridad con ellos, recuperación amorosa y privilegiada de las víctimas, de los que quedan arrumbados en la selección de las especies, que ve siempre a los fuertes victoriosos en la lucha despiadada de la evolución biológica y de la misma historia humana.¹⁶

El reinado de Dios no es imparcial sino que se inclina por los más débiles, por los que no tienen quien los ayude, por los que efectivamente necesitan un apoyo eficaz para superar las condiciones inhumanas en que viven. “El reino de Dios es misericordia y justicia, y por eso ante todo atiende a los que más sufren y están en mayor necesidad”.¹⁷

También es misericordia para con los pecadores que en el contexto judío no son simples transgresores de la ley sino los que no cumplen las condiciones para pertenecer al grupo de los reconocidos como puros o gratos ante los ojos de Dios. El sistema de pureza establecido por Israel permitía distinguir quiénes eran pecadores y, por tanto, quiénes podían contaminar a los demás. Por eso se les excluía del templo y de la vida social. El reinado de Dios rompe las barreras que distinguen a los puros de los impuros, transgrediendo toda ley humana que pretende establecer el juicio divino sobre las personas. Llama la atención que a pesar de su importancia, Jesús no parece citar jamás la frase “sean santos como Dios es santo”, remplazándola por la versión inclusiva de “sean misericordiosos como el Padre es misericordioso (Lc 6, 36).

La praxis de Jesús rompe radicalmente con la seguridad humana de conocer la voluntad de Dios sobre las personas y por eso Jesús come con pecadores y publicanos, se relaciona con las mujeres, los enfermos y los niños, incorpora entre los suyos a los endemoniados y anuncia un reino de Dios en el que el trigo y la cizaña crecen juntos, esperando que no se arranque el trigo creyendo que es cizaña (*cfr.* Mt 13, 24-30). Además, no se pierde la esperanza de conversión, al pedir un año más de plazo para la higuera que no da fruto (Lc 13, 6-9).

¹⁶ AGUIRRE, *Del movimiento*, p. 65.

¹⁷ *Ibid.*, p. 52.

Los milagros de Jesús como signos del reino son “la visita de Dios a su pueblo” (Lc 7, 16). Todos ellos están encaminados a restituir la dignidad humana, porque los enfermos y endemoniados no necesitan sólo una curación física sino una restitución de esa dignidad y de su posibilidad de tener un lugar en la sociedad de su tiempo. Los milagros de Jesús permiten la inclusión de los excluidos, devuelven la vida a los que están privados de ella. Los exorcismos son una restitución de la dignidad humana a los alienados por la sociedad y el Templo.¹⁸

El reinado de Dios se inscribe en la tradición profética de Israel que denuncia los ídolos que se establecen en el corazón del propio pueblo de Dios, además de los ídolos de los pueblos extranjeros. “El reino de Dios pone en cuestión al poder pagano pero también al poder judío. Cuestiona al César (Mc 12, 17) pero también a la Ley y al Templo. Satán no reina sólo sobre los paganos sino también sobre Israel y sobre muchos judíos.¹⁹ Y como en toda realidad histórica, todo profeta es rechazado entre los suyos y no fue menos la suerte de Jesús. Él se constituye en el profeta que enfrenta el rechazo y la muerte pero se mantiene firme en su anuncio. Lo que proclama no es por voluntad propia sino una responsabilidad que se le ha confiado. Por eso sus seguidores corren su misma suerte al participar de su mismo ministerio.

Las Bienaventuranzas son centrales en la oferta del Reino para los más pobres: “Bienaventurados los pobres porque de ustedes es el reino de los cielos” (Lc 6, 21). Pero esto no es una metáfora. Dios realmente quiere transformar la realidad humana y por eso la oferta del reino es en primer lugar para ellos. “Las bienaventuranzas nos hablan de cómo es el Dios de Jesús que se acerca a los hombres (varones y mujeres) y no presentan primariamente una exhortación moral”.²⁰ Son ante todo un signo de que Dios opta por los pobres e invita a sus seguidores –los cristianos– a hacer que la suerte de

¹⁸ Cfr. Esther MIQUEL PERICAS, *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*, Salamanca: Sígueme, 2009.

¹⁹ AGUIRRE, *Del movimiento*, p. 56.

²⁰ *Ibid.*, p. 52.

los pobres cambie. En la versión de Mateo (5, 1-12) las bienaventuranzas son un programa de vida.

El reinado de Dios es amor misericordioso. “Dios es Padre, amor gratuito, que comunica la vida e invita a la gran mutación del paso de la selección del más fuerte a la solidaridad con los más débiles”.²¹ El juicio definitivo está basado en el amor y solidaridad con los olvidados de la historia (Mt 25, 31 *sqq*). El amor a los otros no es un imperativo ético externo sino la experiencia de transparentar el mismo amor de Dios a los otros. Ese es el significado profundo del “amen a sus enemigos [...] para que sean hijos del Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos” (Mt 5, 44-45).

El reino de Dios anunciado por Jesús es crítico de la idolatría y la injusticia que engendra la riqueza.²² Por eso el pasaje del llamamiento del rico es tan revelador: Él cumplía todos los mandamientos pero se sentía interpelado por el movimiento de Jesús. Sin embargo, cuando comprende la radicalidad de sus enseñanzas, es incapaz de seguirlo. El texto bíblico así lo expresa: “al oír esto se desanimó totalmente, pues era un hombre muy rico y se fue triste” (Mc 10, 17-22).

“Sólo desde la identificación social con los últimos, con sus intereses objetivos, leyendo la historia desde su ‘reverso’, como lo diría Gustavo Gutiérrez, viviendo la historia desde el dolor que la atraviesa – dolor no sólo antropológico sino también social – es posible captar y vivir la religión de Jesús de Nazaret”.²³ El Dios de Jesús es el Dios inclinado hacia el que no puede defenderse de una manera incondicional y absoluta. Por este motivo la expresión de Benedicto XVI “la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica” (DA 392); debe leerse como consecuencia y explicitación de la centralidad del evangelio y de la teología que se está haciendo desde este lado de la historia.

²¹ AGUIRRE, *Del movimiento*, p. 56.

²² Un desarrollo detenido del tema *Jesús y los ricos* en GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo*, pp. 65-107.

²³ AGUIRRE, *Del movimiento*, p. 62.

El seguimiento de Jesús que engendra un discipulado misionero

El recuerdo que acabamos de hacer de quién es el Jesús de los evangelios y en qué consiste el reino que él anuncia, es nuestro punto de partida para decir algo sobre el seguimiento. Esta es la novedad radical del cristianismo. No es una religión del culto o de la ley. Es una religión del reino que engendra seguidores o, en términos de Aparecida, *discípulos misioneros*. La palabra *seguimiento* tiene la riqueza de expresar el sentido de *camino*. A diferencia de *imitación* — término con el que se expresó la espiritualidad en el pasado—²⁴ da la imagen de continuar el camino trazado por Jesús, “inundados por su Espíritu derramado en nuestros corazones” (Rm 5, 5), buscando interpretar los signos de los tiempos para responder a ellos con el mismo Espíritu del resucitado. Es decir “seguir a Jesús no es repetir lo que Jesús hizo sino hacer lo que Él haría hoy. De esta manera el seguimiento y el don del Espíritu quedan estrechamente vinculados”.²⁵

El seguimiento es para compartir una vida. El evangelio de Juan (1, 39) nos muestra esta realidad al narrar la invitación que Jesús hace a los que le siguen, de ir con él para que *vean*. El texto dice que ellos fueron “y se quedaron con él”. Por tanto nada tiene que ver con códigos éticos o preceptos a cumplir sino con un encuentro que transforma, que cambia el camino, que orienta la vida de otra manera. Por eso “se dejen todas las cosas” (Mt 19, 27; Mc 10, 28; Lc 5, 11) que en sentido profundo significa ser testimonio y transparencia del reino; por eso es imposible un seguimiento sin una vida sobria, capaz de desinstalación y desprendimiento afectivo y efectivo. Todo esto para vivir la libertad del amor que dispone a acoger a los últimos, que permite *sentir* efectivamente el dolor de los demás e inclinarse decididamente a curar sus heridas (Lc 10, 30-37).

Pero el seguimiento es ante todo para la misión. Por eso el binomio propuesto por Aparecida, quitándole la *y*, y dejándolo *discípulos misioneros* puede reflejar muy bien las dos caras de la misma moneda: el encuentro con el Señor lanza para la misión y en la misión que se da ese encuentro con el Señor. Es decir, librase de esos inti-

²⁴ Recordemos el conocido libro *La imitación de Cristo* de Tomas de Kempis.

²⁵ GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo*, p. 401.

mismos malsanos que crean unas relaciones casi patológicas con Dios y colocar en el centro de la misión no los propios intereses, sino el mismo Espíritu de Jesús que desinstala y compromete: “no podemos dejar de hablar lo que hemos visto y oído” (Hch 4, 20).

La misión conlleva unas actitudes específicas. Una de ellas es no creerse *defensores de Dios* y estar al acecho de cualquier supuesta *heterodoxia*, vigilando la ortodoxia. Dios no necesita ejércitos, ni cruzadas de ningún tipo: ni físicas, ni verbales. La misión va por otros caminos. Supone la gratuidad de quien “da gratuitamente lo que ha recibido” (Mt 10, 8) y la disposición para curar a todo el que se encuentra en el camino. Como ya se dijo, los milagros son ante todo esa liberación que ha de darse a todas las personas, en nombre del Señor Jesús, evitando poner “cargas pesadas” (Mt 23, 4) sobre los hombros de los demás, dejando de “cerrar las puertas del reino” (Mt 23, 13) a quienes por derecho les pertenece.

Un aspecto muy importante es que el seguimiento es una llamada personal que se realiza en comunidad: “llamó a los que quiso [...] así instituyó a los doce” (Mc 3, 13-15). Por eso la experiencia eclesial no es ajena al seguimiento y no se puede seguir a Jesús sin testimoniar una iglesia que lo transparente. Cuando se afirma que la iglesia es sacramento de Cristo se está diciendo que ella es la que lo hace presente en medio del mundo; pero si ella no lo refleja, no puede comunicar su presencia viva. Por eso el nivel de relaciones comunitarias, el modo de ejercer la autoridad, la capacidad de constituirse como cuerpo, no son ajenas al modelo eclesial que se vive. Ya en los evangelios, Jesús advertía del afán de ocupar los primeros puestos (Mc 10, 35-40) y por eso deja claro, no con palabras, sino con su propio ejemplo, que el discipulado misionero se realiza en el servicio: “Como ustedes saben, los que se consideran jefes de las naciones actúan como dictadores y los que ocupan cargos abusan de su autoridad. Pero no será así entre ustedes. Por el contrario, el que quiera ser el más importante entre ustedes, debe hacerse el servidor de todos y el que quiera ser el primero, se hará esclavo de todos” (Mc 10, 42-44).

Precisamente por esta actitud fundamental del servicio en lo que consiste la misión, la cruz de Jesús es el camino para llegar a la resurrección porque la cruz no significa el castigo infligido a Jesús por

nuestras faltas o la voluntad divina que nos hace purgar nuestros pecados o aprender a fuerza de sufrimiento. Por el contrario, la cruz es el resultado de la libertad humana que se niega a la lógica del reino, que rechaza la llamada a la fraternidad, que no quiere inclinarse por los más débiles de la historia. El seguimiento de Jesús supone entonces correr la misma suerte del maestro y “no querer marcharse” (Jn 6, 67) cuando se pone a prueba la fidelidad al reino. Más aún, la cruz es también la opción personal de quien la asume y no teme entregar voluntariamente la vida (Jn 10, 18).

Por eso el discipulado misionero nada tiene que ver con el triunfalismo que se erige en honores y poderes y que parecen buscarse hoy en algunos que aspiran al sacerdocio o a la vida religiosa para subir de status, para promocionarse en sentido humano. La misión de Jesús implica el contemplar esos rostros de los que ya hablaba Puebla y que Santo Domingo y Aparecida retoman, agrandando su campo de visión:

Entre ellos están las comunidades indígenas y afrodescendientes, que en muchas ocasiones no son tratadas con dignidad e igualdad de condiciones; muchas mujeres que son excluidas, en razón de su sexo, raza o situación socioeconómica; jóvenes que reciben una educación de baja calidad y no tienen oportunidades de progresar en sus estudios ni de entrar en el mercado del trabajo para desarrollarse y constituir una familia; muchos pobres, desempleados, migrantes, desplazados, campesinos sin tierra, quienes buscan sobrevivir en la economía informal; niños y niñas sometidos a la prostitución infantil, ligada muchas veces al turismo sexual; también los niños víctimas del aborto. Millones de personas y familias viven en la miseria e incluso pasan hambre. Nos preocupan también quienes dependen de las drogas, las personas con capacidades diferentes, los portadores y víctima de enfermedades graves como la malaria, la tuberculosis y VIH-SIDA, que sufren de soledad y se ven excluidos de la convivencia familiar y social. No olvidamos tampoco a los secuestrados y a los que son víctimas de la violencia, del terrorismo, de conflictos armados y de la inseguridad ciudadana. También los ancianos, que además de sentirse excluidos del sistema productivo, se ven muchas veces rechazados por su familia como personas incómodas e inútiles. Nos duele, en fin, la situación inhumana en que vive la gran mayoría de los presos que también necesitan de nuestra presencia solidaria y de nuestra ayuda fraterna. Una globalización sin solidaridad afecta negativamente a los sectores más pobres. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y opresión, sino de algo nue-

vo: la exclusión social. Con ella queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está afuera. Los excluidos no son solamente *explotados* sino *sobrantes y desechables* (DA 65).

Se invoca —siguiendo a K. Rahner— que hoy son tiempos de mística y que este siglo será místico o no será cristiano. Pero, ¿de qué mística se habla? Parece un grave peligro que esos supuestos tiempos de mística puedan alejarnos del núcleo del seguimiento. La mística no puede ser otra que una mística de *ojos abiertos* que contemple esos rostros sufrientes y se disponga a su servicio. Allí está Jesús y es el lugar donde hemos de encontrarle, amarle, seguirle, servirle, anunciarle. Todas las búsquedas de *relax* espiritual, de autoconfianza, de seguridad, son medios *terapéuticos* que sin duda tendrán éxito y serán necesarios para muchas personas pero que no son exactamente expresión del Dios de Jesús y de su reino, el que nos revelan los evangelios, el que se hace presente en los pobres. Sería muy importante distinguir para no manipular la fe, no rebajar el seguimiento.

El reinado de Dios invierte los valores y promueve una sociedad fundamentada en otras bases. Lo central es dejar a Dios ser Dios, dejarlo reinar, actuar. El seguimiento consiste en dejar a Dios ser Dios en el corazón humano y también en las estructuras sociales. No se dejan padre y madre, riquezas y honores por un espíritu altruista o una moral estoica. Se dejan porque se camina hacia otra realidad que constituye la vida y la llena de sentido. El campo se compra porque hay un tesoro que da la “alegría” del reino (*cfr.* Mt 13, 44). Se pone la mano en el arado y no se mira para atrás (Lc 9, 62), porque se camina tras de Alguien con una radicalidad mayor que la de Elías (1 R 19, 19). Y en esa experiencia de seguimiento, los lazos familiares se amplían a todos aquellos que escuchan la palabra de Dios, y no a aquellos a los que se está unido por lazos biológicos, presentando un nuevo modo de ser familia en el discipulado” (Lc 8, 21). El servicio es el distintivo de esa experiencia, un servicio sin límites, ni medida (Lc 22, 25-27), cambiando el deseo de poder por la entrega generosa y desinteresada. De esta manera se rompe radicalmente con los poderes de este mundo y con la estructura

monárquica y descendente que se vive, muchas veces, en la sociedad y en la iglesia.

Pero lo que más interesa remarcar aquí es que el seguimiento es profundamente un don del Espíritu. Urge una vivencia más pneumatológica pero de aquel Espíritu de Jesús que pone en el camino del compromiso histórico y no del que hace ver *ángeles bajando del cielo*. El espíritu supone profecía, riesgo, conversión, audacia. Profecía para denunciar los ídolos religiosos y políticos que nos impiden reconocer al Dios de la vida, Padre-Madre de todos/as; riesgo para transitar caminos nuevos y no temer a la novedad de “echar el vino nuevo en odres nuevos” (Mt 9, 17) y “abandonar estructuras caducas que ya no transmiten la fe” (DA 365); conversión para preguntarse a fondo: “Maestro, ¿dónde vives?, ¿dónde te encontramos de manera adecuada para abrir un auténtico proceso de conversión, comunión y solidaridad?, ¿cuáles son los lugares, las personas, los dones que nos hablan de ti, nos ponen en comunión contigo y nos permiten ser discípulos y misioneros tuyos?” (DA 245), y audacia para “escuchar lo que el Espíritu está diciendo a las Iglesias” (Ap 2, 29; DA 366) y enfrentar, de esta manera, estos tiempos nuevos que nos desafían. Son éstos y muchos otros elementos del seguimiento que brota del encuentro con el Jesús de los evangelios los que pueden llenar de agua fresca ese terreno “desertificado” del que está hablando Benedicto XVI.

Seguimiento e iglesia latinoamericana

Llegados a este punto queremos sugerir algunos dinamismos por donde el seguimiento de Jesús puede renovar nuestra iglesia latinoamericana.²⁶ Partimos de un presupuesto fundamental: son tiempos de valorar esta porción de iglesia, la nuestra, la latinoamericana, la de caminar liberador que con aciertos y dificultades ha sabido crear una identidad propia y un camino que se afirmó en la V Conferencia de Aparecida y que fue reconocido en dicho documento

²⁶ Para ver la relación entre la experiencia de Dios de Jesús y la iglesia, *vid*: Gerhard LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*. Bilbao: Desclée, 1986 [Col. Cristianismo y Sociedad 12]; *¿Necesita Dios la Iglesia?*, Madrid: San Pablo, 1999; Herbert HAAG, *¿Qué Iglesia quería Jesús?* Barcelona: Herder, 1998; Mario DE FRANCA MIRANDA, *A igreja numa sociedade fragmentada*, Sao Paulo: Loyola, 2006.

valorando el método que se ha usado en las CEBs y en la teología latinoamericana:

Muchas voces venidas de todo el Continente ofrecieron aportes y sugerencias en tal sentido, afirmando que este método (ver-juzgar-actuar) ha colaborado a vivir más intensamente nuestra vocación y misión en la Iglesia, ha enriquecido el trabajo teológico y pastoral, y en general ha motivado a asumir nuestras responsabilidades ante las situaciones concretas de nuestro Continente. Este método nos permite articular, de modo sistemático, la perspectiva creyente de ver la realidad; la asunción de criterios que provienen de la fe y de la razón para su discernimiento y valoración con sentido crítico; y, en consecuencia, la proyección del actuar como discípulos misioneros de Jesucristo (DA 19).

Pero esa valoración no quita el desafío de revisar, revitalizar y reorientar nuestra experiencia eclesial. Es urgente no perder la centralidad de la opción preferencial por los pobres que Aparecida denuncia como “una débil opción” (DA 100b). No podemos olvidar, como bien lo señaló Benedicto XVI al inaugurar la V Conferencia de Aparecida: “la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica, en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza” (DA 392). De hecho esta centralidad de los pobres no es algo optativo sino que la iglesia la considera su misión, su servicio y la verificación de su fidelidad a Cristo: “La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la *Iglesia de los pobres*”.²⁷

Si el llamado del reino es a la conversión, una iglesia del reino ha de vivir en actitud de conversión constante. Esta actitud es fundamental y decisiva. Hemos de pedir la gracia de la conversión. La parábola del Hijo pródigo (Lc 15, 11-32) muestra la inconmensurabilidad del amor del Padre frente a la dureza de corazón del hijo mayor frente a su hermano. Él no sólo niega la gratuidad del Padre sino que rechaza al hermano —*ese hijo tuyo*— y por eso el Padre le recuerda —*tu hermano*. La dinámica del Dios del reino es la fraternidad entre los hijos e hijas del único Padre. Aunque hayamos creído

²⁷ Cfr. JUAN PABLO II, *Laborem Exercens*, 8.

estar dentro de casa, nos olvidamos de la dinámica fraternal/sororal del reino. Y, como afirmó Puebla, esa conversión supone una “conversión a los pobres con miras a su liberación integral”.²⁸

La iglesia está llamada a anunciar la buena noticia del reino que ha de tocar todas las dimensiones de la realidad. Pero no sólo anunciarlas. Testimoniarlas en su propio seno y trabajar por hacerlas posibles en los diferentes ámbitos. Aparecida señala que los discípulos misioneros están llamados a anunciar la *buena nueva* de la dignidad humana (DA 104-105), de la familia (DA 114-119), del trabajo (DA 120-122), de la ciencia y la tecnología (DA 123-124), del destino universal de los bienes y de la ecología (DA 125-126). Pero a todo esto hemos de darle viabilidad. Anunciar la dignidad humana pasa por la voluntad decidida y real de incluir a los que han sido excluidos históricamente —mujeres, indígenas, afroamericanos, pobres—, restituyéndoles todos sus derechos negados. La buena nueva de la familia necesita nuevas comprensiones que respondan a los desafíos actuales. No podemos idealizar una *iglesia doméstica* que parece no tener más efecto, sino valorar todas esas iglesias domésticas que surgen en las pequeñas comunidades, en las CEBs, en movimientos sociales donde la fe germina más de lo que pensamos. Se necesita también una postura más crítica frente a los modelos económicos que basados en el lucro y la competencia excluyen de entrada a los más débiles quitándoles toda posibilidad de trabajo y de una realización plena e integral. Se necesita establecer un diálogo más fecundo con la ciencia y la tecnología, un seguir velando por un trabajo digno para todos y todas y una incorporación de la conciencia ecológica en la dinámica evangelizadora, pasando de una mentalidad antropocéntrica a una más integral y holística. En concreto, es urgente trabajar, sin más demoras, ni retrasos, por una Iglesia que sea verdaderamente inclusiva, fraterna, sororal, equitativa, capaz de caminar al ritmo de la historia.

Todo esto no se puede hacer sin saber leer los signos de los tiempos en esta América nuestra donde parecen surgir gobiernos alternati-

²⁸ “Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres con miras a su liberación integral” (DP 1134).

vos que por mucho que nos preocupen algunas orientaciones, están cambiando la configuración del Continente, están consiguiendo mayor integración latinoamericana, menos dependencia del norte, más valoración de lo propio pero, sobre todo, mejores condiciones de vida para los más pobres, cuya voz hemos de saber escuchar como sujetos que hacen historia y que toman sus propias riendas. Y todo esto sin olvidar el carácter testimonial que la Iglesia de Jesús ha de dar en todo momento, incluyendo el martirio, la propia sobriedad y pobreza, la capacidad de transparentar el reino anunciado por Jesús.

Conclusión

El seguimiento al que nos hemos referido aquí es obra del Espíritu. Todas nuestras reflexiones no son más que balbuceos frente al misterio insondable de Dios que nos sobrepasa. Pero este esfuerzo es un intento de *caminar al ritmo del Espíritu*, actualizando nuestro seguimiento para testimoniar una iglesia más cercana al querer de Jesús. En este sentido, queremos concluir diciendo que la mejor actitud para una renovación eclesial va en línea de una apertura profunda al acontecer del Espíritu en nuestros corazones en una triple dimensión: mística, profético-ética y cósmica.²⁹

Nos referimos a una mística que nos conecte con la experiencia del *Abbá* de Jesús. A una profecía que nos permita anunciar el reino de Dios y hacerlo presente con obras de misericordia y liberación. Todo esto en el horizonte cósmico que hoy se nos revela como abarcador de toda la realidad creada, invitándonos a tomar conciencia de la salvación integral que Dios ofrece a toda su creación, trabajando hasta que Cristo sea en todo y en todos (1 Co 15, 28).

Sin olvidar, definitivamente, la urgencia de un testimonio eclesial que haga creíble un seguimiento del Jesús de los evangelios que anuncia y realiza el reino de Dios en nuestra historia. Como diría Karl Rahner, en el libro cuya autoría compartió con Weger:

²⁹ Los tres términos los tomo del reciente artículo de Víctor CODINA, "Prioridade teológico-pastoral da pneumatologia hoje: 'O Espírito precede a vinda de Cristo (Sao Basilio)", *Perspectiva Teológica* (Belo Horizonte), 122 (2012), pp. 69-86.

La iglesia debe hacer digno de credibilidad su amor al prójimo, mediante su compromiso socio-político y su crítica de la sociedad [...] Si el hombre de la calle tiene la impresión de que la Iglesia constituye una fuerza conservadora del orden, de que pretende hacer justicia a todos por igual, en vez de preferir como Jesús a los pobres y marginados del *establishment* social y entre los ricos que entre los pobres y oprimidos, entonces algo no marcha en esa Iglesia.³⁰

³⁰ Karl-Heinz WEGER - Karl RAHNER, *¿Qué debemos creer todavía?*, Santander: Sal terrae, 1980, p. 188.

RETOS URGENTES PARA LA IGLESIA HOY

José Sánchez Zariñana

INTRODUCCIÓN

Se celebró recientemente, del 7 al 11 de octubre de 2012, el *Congreso Continental de Teología* en São Leopoldo, Porto Alegre, Brasil. Fuimos muchos los que tuvimos la oportunidad de asistir a este congreso para palpar más de cerca el pulso de una porción de nuestra Iglesia latinoamericana representada ahí por teólogos, agentes pastorales, organizadores, estudiantes y maestros de distintas disciplinas relacionadas con la teología y la práctica eclesial. Las conferencias, ponencias e intercambios fueron múltiples y de una gran riqueza, en medio de jornadas intensas, cuyo alcance es todavía difícil de medir y valorar. Tendremos que esperar todavía un tiempo para la publicación de varios de esos trabajos, que serán un buen punto de referencia para la reflexión teológica y eclesiológica. Esperamos que los encargados de esta ingente tarea puedan tenernos los frutos más preciados de este bien celebrado encuentro continental.

Dentro de las conferencias que se realizaron, considero que la de Víctor Codina fue una de las más apreciadas y una de las que más retos presentan para nosotros los cristianos, particularmente los pertenecientes a la Iglesia católica. Tengo que confesar que, por mi

especialización en eclesiología, es la que más me provoca a escribir mi propia versión de los retos urgentes que enfrenta hoy la Iglesia católica. Sin embargo, me tomaré la libertad de dejarme inspirar por otros conferencistas, como Leonardo Boff, Peter Phan, João Batista Libânio, Andrés Torres Queiruga, Gustavo Gutiérrez o Jon Sobrino, entre otros. Más que referirme a ellos específicamente, reconozco que me han ayudado a mejorar y modificar algunas de las intuiciones sobre lo que pienso que nuestra Iglesia debe hacer para seguir siendo significativa para nuestros contemporáneos.

Si analizamos con cierto detenimiento los desafíos que se le presentan a la Iglesia, caeremos en la cuenta de que no son sólo numerosos, sino complejos e ineludibles. Víctor Codina se atrevió a nombrar muchas de las que llamó cuestiones pendientes para la Iglesia en el tan llamado *invierno eclesial*. Mi rapidez para tomar nota no es tan alta como para haber podido captar todos, pero esta enumeración basta para calibrar muchos de los retos a los cuales la Iglesia, particularmente la católica, está llamada a responder: el lugar de las mujeres en la Iglesia; la ecología; los jóvenes; la reforma de la curia; el estatuto eclesiológico de los nuncios y cardenales; la colegialidad episcopal; la autonomía de las conferencias episcopales; el celibato obligatorio; la promoción del laicado; la transmisión de la fe a las nuevas generaciones; el ecumenismo; el pluralismo religioso; el diálogo interreligioso; la baja frecuencia en la asistencia de los fieles a los sacramentos; la fe en Dios, pero la resistencia a manifestar una pertenencia particular a alguna institución religiosa; el aumento del agnosticismo; la necesidad de escuchar no sólo los llamados del Espíritu a través de los seres humanos de fuera, sino sus advertencias para que atendamos las grietas que se encuentran dentro de nuestra comunidad eclesial, etc. Esto no quiere decir que tanto el magisterio como los teólogos y, muy en particular, las prácticas eclesiales no hayan pretendido dar respuesta a muchos de estos interrogantes. Pero parece que las soluciones dadas hasta ahora no responden realmente a las expectativas de los creyentes y mucho menos a lo que los miembros no católicos esperan de la Iglesia.

Una segunda aclaración concierne a la necesaria parcialidad de cualquier punto de vista eclesiológico. Acaba de salir, en su versión en lengua portuguesa, el libro del cardenal Walter Kasper titulado

La Iglesia católica. Esencia. Realidad. Misión. Lo que recupero de importante en la presentación de este libro es que el cardenal se *atreve* a explicitar lo que él llama “mi camino en la Iglesia y con ella”, en la cual reconoce que los frutos de su reflexión eclesiológica están íntimamente vinculados con su propia vida. Estima que le costaría hablar de una Iglesia como un ente extraño, que no tiene nada que ver con él y por quien expresaría un interés meramente académico. Y afirma: “Me gustaría escribir sobre la Iglesia en la cual ya estoy viviendo hace más de tres cuartos de siglo y en la cual me siento en casa, a la cual amo a pesar de sus varias debilidades y de las decepciones sufridas, y por la cual comprometí mi vida”.¹

En este tono de una Iglesia que siento mía y en la cual he vivido también prácticamente toda mi vida, quiero escribir. En ella he recibido tanto a través de todas las personas que me han compartido su fe, me han edificado con su caridad y me han alimentado con su esperanza. También soy consciente, como Kasper, de que nuestra madre Iglesia está más desprestigiada que nunca; de que las quejas que se escuchan por sus incongruencias, por su falta de adaptación a la época y por su conservadurismo en distintos terrenos son más amargas. Constatamos que muchos ya desesperaron de ella y se han ido a otras confesiones aparentemente más atractivas y menos *escandalizantes*. Porque si a Lutero no le quedó otra que dejar la Iglesia para generar la reforma desde fuera, yo me quedo con san Ignacio de Loyola quien, muy consciente también de las obscuridades y pobrezas humanas e institucionales que en el siglo XVI se transparentaban en ella, procuró emprender la reforma desde dentro.

Con este aporte no voy a abordar todos los retos que tiene la Iglesia para su propia reforma y para su misión. Necesitaría escribir, como Kasper o muchos otros que ya lo han hecho de manera muy competente, todo un tratado sobre la Iglesia y sobre los posibles caminos que podrían tomar una reestructuración interna y una misión viable en el mundo. Se requeriría análisis más profundos y más extensos para proponer una renovación eclesial en su proceso evangelizador, en su relación con otras creencias o con sus mismos fieles. Me con-

¹ Walter KASPER, *A Igreja Católica. Essência. Realidade. Missão*, São Leopoldo RS, Brasil: Ed. Unisinos, s.d. [Coleção Theologia Publica, 8], p. 19.

tentaré con esbozar lo que yo creo son los retos más urgentes que la Iglesia debe enfrentar ahora.

Si ya el mismo número de fieles de la Iglesia católica, con todo su aparato burocrático, hace de por sí difícil una reforma profunda y adaptada a las circunstancias actuales, considero que el *invierno eclesial* que experimentamos entorpece aún más los deseos renovadores. Porque la crisis eclesial se ha agudizado, especialmente porque parecen subsistir elementos *congeladores* que quisieran inhibir los dinamismos creativos e impulsados por el Espíritu. Algunos signos de eventos recientes nos pueden señalar tendencias que reflejan esta especie de parálisis de la que la Iglesia, como institución, parece presa:

- la falta de una pneumatología suficientemente desarrollada que contrarreste la eclesiología excesivamente cristocéntrica y clericalizada de la Iglesia católica;
- la pérdida de peso de las Conferencias Episcopales de los distintos países que pudiera desarrollar una suficiente y sana colegialidad episcopal;
- la dificultad de pasar realmente a una participación más amplia de los laicos en el ejercicio de su vocación apostólica y de sus carismas, los cuales, de acuerdo con el documento *Presbyterorum Ordinis* del Concilio Vaticano II, han de ser promovidos y fortalecidos por el presbiterado (PO 92);
- el retroceso de la vida consagrada en su inserción en las trincheras de la vida cotidiana de los hombres y mujeres contemporáneos, lo que ha ocasionado menor sensibilidad y capacidad de respuesta frente a los sufrimientos que los aquejan, principalmente los de los pobres y marginados;
- los frenos y sospechas que se han levantado frente al diálogo interreligioso, con documentos magisteriales que parecen no reconocer ni valorar los avances que se han hecho en este terreno por parte de la parte católica;²

² Como el documento de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Dominus Iesus*, Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, del 6 de agosto de 2000.

- la falta de promoción suficiente de los ministerios concedidos a los laicos, con la sospecha de un mal ejercicio de los mismos y el intento de freno de su participación en varios países de Europa;³ esta desconfianza impide que muchos fieles en miles de parroquias en América Latina tengan acceso, por ejemplo, a la eucaristía dominical (DA 100e);
- la resistencia a permitir otro tipo de acceso al presbiterado que no pasen por el celibato, o la negativa a que las mujeres puedan acceder al sacerdocio;⁴
- la no revisión de la forma de elegir a los obispos, pudiendo apelar a la tradición de la Iglesia que pedía una mayor participación de los fieles en su nombramiento;
- la falta de definición del estatuto eclesiológico de los obispos auxiliares, de los nuncios y de los cardenales;⁵
- la falta de una verdadera democratización en la Iglesia en todos los niveles –episcopales, parroquiales, ministeriales.
- el no crecimiento proporcional de los fieles en América Latina respecto al crecimiento poblacional y la emigración de muchos fieles a otros grupos, sectas o iglesias de la reforma (DA 100a y 100f);
- la gran dificultad en la transmisión de la fe de padres a hijos, en medio de unos cambios culturales a los cuales difícilmente se adaptan las antiguas generaciones y a los cuales las nuevas entran sin mucho discernimiento ni postura crítica;
- la falta de una presencia más significativa de la Iglesia en el medio universitario, en los medios masivos de comunicación o en la generación de la cultura (DA 100d).

³ Como el documento de la Santa Sede sobre la participación de los laicos en los ministerios de los sacerdotes (ACTAS DE LA SANTA SEDE, *Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres*, DC, 2171, 7 de diciembre de 1997, 1009-1020).

⁴ Cfr. PABLO VI, *Declaración Inter insigniores sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial*, 15 de agosto de 1976.

⁵ Me valgo en esta referencia del artículo de Víctor CODINA, “Del Vaticano II... ¿A Jerusalén II?”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 86 (2012), pp. 173-190.

– el clericalismo⁶ que muchos fieles detectan en el modo de funcionar de la Iglesia institucional, así como “algunos intentos de volver a una eclesiología y espiritualidad anteriores al Concilio Vaticano II”, la existencia de “algunas lecturas y aplicaciones reduccionistas de la renovación conciliar”, y la “ausencia de un sentido de autocrítica, de una auténtica obediencia y de ejercicio evangélico de la autoridad” (DA 100b).

– lo que constatamos en los últimos años en nuestras iglesias: descenso en la asistencia a la eucaristía dominical en las grandes ciudades; aumento de los divorcios y una débil respuesta del magisterio a este problema que aqueja a tantas parejas; descenso en las vocaciones religiosas y sacerdotales; un ambiente muy crítico frente a la Iglesia –sin hacer distinciones dentro de sus miembros; *Iglesia sin más*, con una constante identificación de la misma con la jerarquía.

No queremos hacer un análisis exhaustivo de estos problemas, que son sólo unos cuantos de los que aquejan el funcionamiento orgánico y cotidiano de nuestra Iglesia católica. Podríamos aumentar esta lista trayendo a colación los fenómenos socio-eclesiales lamentables tanto para los creyentes como para los ciudadanos de nuestras ciudades y campos: las acusaciones de pederastia de sacerdotes en diversas partes del mundo; las quejas de homilías mal preparadas y desencarnadas de la realidad de los creyentes; la existencia de muchos sacerdotes con mujeres y/o hijos. Pero no es menos penoso ver salir a la luz documentos que el magisterio ha producido y que marcan un claro retroceso frente a los anhelos de renovación y progreso que se veían reflejados en varios documentos del concilio. En esta dinámica de lo que se considera como un intento de refrenar las secuelas *democratizadoras* del concilio, en las que se temía que la idea *pueblo de Dios* generara expectativas de una especie de *soberanía eclesial, popular*, promovida especialmente por los teólogos que ha-

⁶ Quisiera subrayar este aspecto, pues el documento conclusivo de Aparecida, antes de que sufriera las modificaciones definitivas, denuncia el clericalismo eclesial. La expresión original es: “Lamentamos cierto clericalismo...”. Ni siquiera esta expresión, que ya va matizada en su contenido, fue aceptada por los revisores del documento y fue omitida del documento final - por no decir censurada (cfr. DA 100b).

bían aconsejado a los obispos en el concilio, el magisterio, a decir de Jesús Martínez Gordo, reaccionó con vigor a estos intentos de resistencia y crítica frente a un impulso que viene desde abajo. En este contexto se explican la publicación de *Donum veritatis* (1990) sobre la vocación eclesial del teólogo, *Veritatis splendor* – encíclica sobre la primacía de la verdad – y *Ad tuendam fidem* (1998), con la “puesta de largo de las llamadas verdades definitivas”.⁷ Otros documentos confirman las tendencias a refrenar el influjo de las conferencias episcopales – *Apostolos Suos* en 1998 –⁸ y a definir con precisión el rol de las iglesias locales – *Communio notio*, 1992. Ya hemos mencionado cómo el documento *Dominus Iesus* (2000) echa un balde de agua fría a los esfuerzos de muchos teólogos en el diálogo interreligioso, y cómo la *Instrucción sobre la colaboración de los fieles laicos en el ministerio de los sacerdotes* (1997) quiere restringir hasta la excepción la participación de los laicos, ya iniciada en los años setenta, en los ministerios anteriormente ejercidos por los presbíteros en las parroquias y que tuvieron que ejercer, llamados por la misma jerarquía, ante la falta de vocaciones al sacerdocio.

Por todo lo anterior, nos vemos precisados a plantear algunos retos que tiene frente a sí la Iglesia católica hoy en una perspectiva muy modesta. Consciente, sin embargo, de la provisionalidad y la parcialidad de la propuesta que realizo, y ayudándome de varios analistas que han aportado su propio punto de vista al respecto, resumo en siete los retos principales que tiene la Iglesia católica hoy. Pienso fundamentalmente en la Iglesia católica occidental, y más en particular la estoy vislumbrando en el conjunto de nuestro contexto latinoamericano. No obstante, dada la distribución geográfica de los creyentes católicos en el mundo, una respuesta adecuada a estos retos podrá tener repercusiones en la Iglesia universal y podrá ser una palabra que dé esperanza a la humanidad en su conjunto.

⁷ J. MARTÍNEZ GORDO, “La cristología de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. A la luz de su biografía teológica”, *Cristianisme i Justícia*, 158 (2009), pp. 17-22.

⁸ En la opinión de Víctor Codina, se veía en el fortalecimiento de las conferencias episcopales un posibilidad de asfixia del papel del obispo local (*cf.* CODINA, *Del Vaticano*, inciso III).

Primer reto: la mundialización

La primera afirmación que podemos hacer de esta presentación es que la Iglesia, a pesar de todo lo que se ha dicho, es una de las instituciones mejor posicionadas para afrontar los retos de la mundialización. Ésta es una afirmación que podría sorprender a algunos, considerando la perplejidad que nos invade frente a un mundo en donde se están derrumbando todas las fronteras y donde se están redefiniendo los rumbos y los paradigmas. Sin embargo, existen y han existido siempre en la Iglesia católica dos perspectivas que la posibilitan para afrontar esta realidad ineluctable: su propia catolicidad y la perspectiva histórica y escatológica del Reino de Dios.

Desde la primera perspectiva, la catolicidad, en su esencia misma, consiste en el sentido universal e incluyente de la misión cristiana, alimentada por la perspectiva del amor universal de Dios, que quiere que todos los hombres se salven. Aunque hayan existido ciertos grupos —e incluso, desgraciadamente todavía existen— dentro de la misma Iglesia que han creado un espíritu de gueto y que hayan condenado a ciertas poblaciones o creencias distintas a las suyas, el cristiano siempre se verá cuestionado por el Evangelio en sus intentos de levantar muros frente a su propio hermano. La perspectiva de la fraternidad universal y de nuestra filiación fundamental con respecto a Dios Padre-Madre servirá siempre como un punto crítico de cualquier tipo de exclusión.

Visto desde una perspectiva positiva, el movimiento de inclusión que debe caracterizar el movimiento cristiano hacia el otro como otro, ha de impulsar y despertar su creatividad en toda actividad en la que esté involucrado con sus semejantes. Esto está intrínsecamente ligado a una segunda perspectiva, la del Reinado de Dios, que no sólo reafirma la perspectiva católica, sino que la complementa, al retomar el Evangelio como utopía a realizar en el mundo y al servir como referencia crítica a toda realización parcial que pretenda alzarse como definitiva en la historia. Por otra parte, la perspectiva escatológica del Reinado nos hace renunciar a todo voluntarismo o pelagianismo que crea que este Reinado es obra nuestra; al contrario, nos abre a este Reinado como don recibido de lo alto, lo cual nos somete a la fidelidad a la palabra divina y a una escucha per-

manente de los signos que Dios nos revela en la misma historia humana, reconocidos en el Vaticano II como *signos de los tiempos*.

Por lo anterior, la Iglesia está en una posición privilegiada para llevar adelante lo que Howland Sanks llama *la misión social de la Iglesia*.⁹ Esta misión social, en la situación actual eclesial, tiene cinco vertientes desde la perspectiva universal:

– Promover el desarrollo de la particularidad de las iglesias locales, en donde se realiza la universalidad de la Iglesia. Cada iglesia deberá realizar en su propio contexto cultural, social, religioso, político, la misión inclusiva de la Iglesia siguiendo principalmente el modelo evangélico y no el modelo romano. La apertura a nuevas formas de inculturar el Evangelio y de dialogar con las culturas locales es indispensable para que la iglesia local realice su propia forma de encarnar la palabra de Dios.

– Promover el despliegue de carismas personales y colectivos en la comprensión de que la auténtica realización humana tiene lugar en comunidad y en comunión con los demás seres de la creación. Los proyectos de transformación humana ya no pueden ser iniciativas de individuos particularmente iluminados que se convierten en luces incontestables de futuro y guías de multitudes contagiadas por su impulso e inspiración. Con esto no negamos la importancia de los líderes que se ponen al servicio de la comunidad; pero las comunidades no deben depender de personas que van y vienen dentro de los procesos comunitarios, sino de sólidas construcciones grupales que puedan tener continuidad después de que sus fundadores o iniciadores desaparecen de la esencia protagónica.

– En la promoción de los carismas de los creyentes, especialmente de los laicos, es de particular importancia recordar el rol que juegan los presbíteros en la vida ordinaria de la Iglesia y el llamado que hace el mismo concilio respecto de la relación que deben guardar los mismos con los laicos: *hermanos entre los hermanos*. Esta cercanía es particularmente importante en el momento presente, donde los

⁹ T. Howland SANKS, "La Globalización y la Misión Social de la Iglesia", en: *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología (RELaT)*, 287. La aparición original fue en inglés, bajo el título "Globalization and the Church's social mission", *Theological Studies*, 60 (1999), pp. 625-651.

fieles, más que nunca, necesitan un acompañamiento en esta época de crisis que nos ha tocado vivir y que ha alcanzado a todos los integrantes de las sociedades, incluyendo a los presbíteros. Éstos no deben sentirse ajenos a la fragilidad y al desconcierto humanos que se hacen más evidentes en estos tiempos de crisis de paradigmas, donde nadie sabe a ciencia cierta cuál es el horizonte cierto de una humanidad cada vez más consciente de la unidad que nos constituye. En este sentido, los presbíteros han de buscar, junto con sus hermanos de marcha y sin sentir que tienen la última *palabra de verdad*, los rumbos que pueden generar más vida y esperanza para nuestros contemporáneos.

– Ampliar permanentemente la perspectiva de las comunidades locales hacia marcos regionales, nacionales e internacionales, haciendo dialogar frecuentemente la realización local con otras realizaciones y mostrando la validez de unas y otras –con ello se fortalece y se relativiza al mismo tiempo la propia identidad. Esto se posibilita por la existencia cada vez más amplia de redes de todo tipo –sociales, educativas, políticas, organizativas, de comunicación–, que genera la llamada *sinergia*, necesaria para amplificar los frutos de un trabajo conjunto.

– Hacer caer en la cuenta de la dialéctica entre la unidad humana o eclesial parcialmente realizada y la escatológica. Esto puede ayudar particularmente en el diálogo ecuménico, donde se pueden seguir encontrando puntos de entendimiento y realizando algunos signos de comunión y de reconciliación. No podemos esperar a que las distintas iglesias lleguen a una unidad a través de una conformidad en la comprensión del misterio divino, de la interpretación de la palabra de Dios, del modo de celebrar la liturgia o del lugar que el sucesor de Pedro debe ocupar para la unión de las iglesias. Sin dejar de considerar que estas búsquedas son necesarias y lentas, la unidad por medio de una práctica al servicio de la justicia, del cuidado del planeta, de la defensa de los marginados, de las minorías o de la participación más plena de los creyentes en la vida de la Iglesia es más eficaz, más convincente y conlleva mejor a una unión de los corazones que una coincidencia meramente intelectual de las verdades cristianas o del mejor modo de organizar la vida de las iglesias.

Segundo reto: la democratización

Aunque la Iglesia no sea una democracia, el impulso creciente de la sociedad occidental y la relación que siempre ha existido entre los modelos sociales vigentes y la *historización* de la Iglesia en esos contextos obliga a extender los beneficios de la sociedad occidental hacia las estructuras internas de la Iglesia. ¿De qué modo y en qué áreas podemos vislumbrar esta democratización? Está en relación proporcional con la promoción de la participación del creyente en las instancias eclesiales. La apertura a esta participación implica:

– Darle mayor palabra a los laicos en la vida pastoral, principalmente en las instancias decisorias, como los consejos diocesanos y parroquiales. Aunque el obispo o el párroco tengan un rol esencial a jugar en estos consejos, la apertura a la participación de los laicos en la toma de decisiones de lo que incumbe a la parroquia o a la diócesis habría de ser una práctica eclesial habitual. El funcionamiento de estos consejos no sólo se debe de dar a nivel de organización de la pastoral parroquial, sino que deberá tocar, especialmente, el funcionamiento económico de la parroquia y una legislación suficientemente asentada que garantice que las decisiones no queden, en última instancia, en manos sólo del párroco o del responsable diocesano. La democratización implica dar un mayor peso estatutario a las intervenciones de los laicos.

– Conceder y promover ministerios más diversificados. La extensión de la palabra *ministerio* a los servicios proporcionados por los laicos en el ámbito eclesial no es en la práctica una batalla ganada. Basta ver la afirmación hecha por el papa Juan Pablo II en *Christifideles Laici* sobre la aplicación de la palabra “ministerio” para darnos idea de lo que el magisterio está pensando de los verdaderos ministros en la Iglesia:¹⁰

Donde lo aconseje la necesidad de la Iglesia y no haya ministros, pueden también los laicos, aunque no sean lectores ni acólitos, suplirles en algunas de sus funciones, es decir, ejercitar el ministerio de la palabra, presidir oraciones litúrgicas, administrar el bautismo y dar la sagrada Comunión, según las prescripciones del derecho (CDC 230, 3).

¹⁰ CFL 23, subrayados en el original.

Sin embargo, *el ejercicio de estas tareas no hace del fiel laico un pastor*. En realidad, no es la tarea lo que constituye el ministerio, sino la ordenación sacramental. Sólo el sacramento del Orden atribuye al ministerio ordenado una peculiar participación en el oficio de Cristo Cabeza y Pastor y en su sacerdocio eterno (PO 2.5). La tarea realizada en calidad de suplente tiene su legitimación —formal e inmediatamente— en el encargo oficial hecho por los pastores, y depende, en su concreto ejercicio, de la dirección de la autoridad eclesíástica (AA 24).

De hecho, éste es uno de los puntos espinosos actuales en la relación entre la Iglesia jerárquica y los bautizados, porque se está dando en la práctica una transición entre un modelo construido sobre el binomio sacerdote-laico a un modelo de una Iglesia pluriministerial. Pero la jerarquía está considerando el ministerio de los laicos como una suplencia frente a la que todavía se siente incómoda. Sin entrar aquí en una discusión a detalle sobre las dificultades teológicas concretas en torno a este tema, podemos sin embargo adelantar los terrenos en los que la Iglesia ha de extender su ministerialidad:

+ *Ministerios litúrgicos*. Si ahora sólo son reconocidos como ministerios instituidos el lectorado y el acolitado, los ministerios litúrgicos habrían de extenderse en su aplicación —y de hecho ya lo están en la práctica en algunos lugares— a otros ministerios que enriquecen la celebración comunitaria: canto, peregrinaciones, religiosidad popular, oraciones, rosarios, novenarios, etc.

+ *Ministerio bíblico*. Aunque las Comunidades Eclesiales de Base promovieron en un tiempo la lectura bíblica, se requiere además preparar al pueblo de Dios con seriedad no sólo para que conozca mejor la palabra de Dios, sino para que asuma este ministerio particular de darla a conocer en sus ambientes específicos. En este sentido, las parroquias deberían de enviar a formarse a sus agentes no sólo para un acompañamiento pastoral, sino para un manejo serio de la Palabra de Dios, desde los y las catequistas hasta los agentes pastorales responsables de un sector eclesial. Conocido el adelanto tan grande que las iglesias de la reforma le llevan a la Iglesia católica, ésta habrá de hacer un esfuerzo mayor para que sus fieles sigan profundizando en el conocimiento de la palabra de Dios.

+ *Ministerio ecuménico*. Habría que preparar a agentes pastorales para el estudio de las diferentes confesiones cristianas y de la propia confesión, así como para realizar el diálogo y la colaboración conjunta con diferentes creyentes, cristianos y no cristianos. Si bien hemos mencionado arriba que la mayor colaboración que se puede hacer para el diálogo ecuménico es el combate conjunto por la justicia, no podemos soslayar que hay muchos asuntos pendientes en materia doctrinal, ministerial, histórica entre las iglesias como para seguir dejando que se resuelvan en las cúpulas eclesiales —si esto es posible así.

+ *Ministerios de solidaridad*. Los ministerios son identificados en general con servicios que se realizan dentro de la Iglesia. La extensión de los ministerios a ámbitos sociales ya era considerada por Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* (EN 73), pero los ministerios en este terreno no han sido reconocidos oficialmente por la institución. Habría que reflexionar sobre la pertinencia de esta concesión a los cristianos que colaboran en la defensa de los derechos humanos, económicos, políticos. De igual modo, tendríamos que pensar en las consecuencias de nombrar *ministerio eclesial* a la participación del creyente en organizaciones sociales o políticas que tengan que ver con un mayor bien común.

+ *Ministerios pastorales*. Cada vez más laicos participan, sobre todo en parroquias europeas, en sustitución de sacerdotes para suplir la atención pastoral en diferentes rubros: visita y cuidado sacramental de los enfermos; organización de la caridad; oraciones para difuntos, bautismos, preparación para matrimonios, catequesis. Sin embargo, en los países del Tercer Mundo, la identificación de este tipo de servicios con el sacerdote o el diácono dificulta la participación del laico en estas áreas tan abandonadas. Por ello las propuestas que se les hagan para que vengan en ayuda del clero en estos dominios requerirán un cuestionamiento de la identidad del clérigo y del laico, así como la delegación de estas funciones tradicionalmente identificadas con el presbítero. Implica, entre otras cosas, una conversión de la jerarquía eclesial, un cambio de mentalidad en los fieles, una cesión del poder por parte del presbiterado y el establecimiento de nuevas normas de funcionamiento de estos nuevos agentes pastorales. No debemos esperar a que nuestros pastores enve-

jezcan y no puedan ejercer más su ministerio pastoral para empezar a pensar en sustitutos del lado de los cristianos de las parroquias. La veta de la promoción laical no toca exclusivamente la participación de los laicos en la transformación del mundo, sino también la incorporación necesaria de los laicos a la marcha y organización de la misma Iglesia, especialmente cuando se trata de servicios en beneficio de la propia comunidad eclesial.

– Intercambio de experiencias parroquiales y diocesanas. La mundialización nos obliga a salir de nuestros cotos cerrados para comenzar a construir una comunión plural y para fortalecer la riqueza de la sinfonía de carismas que el Espíritu concede a la Iglesia.

– No hay que olvidar que en el Tercer Mundo, el pobre es el sujeto protagónico de esta construcción comunitaria. Esto se puede vislumbrar desde distintas ópticas:

+ Socialmente es el más necesitado de los otros. Es fuente de unión de los esfuerzos por construir un mundo nuevo.

+ Humanamente es el más necesitado de una afirmación existencial y de una aceptación de su valía y de su persona, y es el que tiene un mayor deseo de encontrar un lugar en el mundo que lo ha marginado por tantos siglos.

+ Eclesiológicamente, aunque esté sólo nominalmente bautizado, conserva una fe vigorosa, alimentada por la misma tradición cultural latinoamericana.

+ Teológicamente, su propia experiencia de sufrimiento, de fragilidad y de condición humana quebrantada le confiere un potencial de expresión de la presencia de Dios en su vida. Claro está, si es que lo ayudamos a vivir una experiencia de redención.

– Ayudar a otros agentes –clases medias, universitarios, intelectuales– a que entren en contacto con esta construcción desde abajo, para que puedan influir en sus ambientes respectivos –sabiendo que su presencia en medio de los pobres no durará tal vez mucho tiempo.

– Considerar que los cambios en la Iglesia no se han alcanzado, salvo en raras ocasiones, desde la jerarquía. Las transformaciones eclesiales han sido provocadas principalmente por los santos, por

los investigadores, por las órdenes religiosas o por transformaciones y fenómenos sociales que cuestionan a la Iglesia desde fuera.

Tercer reto: la misericordia

Vivimos en una sociedad que se encuentra no sólo desorientada política y socialmente, sino muy fragilizada en sus individuos mismos. Seguimos constatando que los problemas de supervivencia en nuestra población están lejos de resolverse, y que continúa existiendo una inmensa pobreza, una grave exclusión, bajos salarios, incluso hambre en las poblaciones más marginadas. Pero también comprobamos la existencia de familias fracturadas, matrimonios deshechos, hijos abandonados, jóvenes desorientados y solos. La pobreza, la marginación, el sufrimiento han adquirido un rostro más diversificado. Desde esta perspectiva, necesitamos ser una Iglesia llena de compasión y de misericordia:

– Que sepa ayudar a que la humanidad experimente el perdón que ofrece Dios a todos los hombres y mujeres de este mundo. No ayude mucho el que los sacerdotes dejemos de lado para nuestra homilía los textos del Antiguo Testamento que mencionan imágenes de Dios que ha castigado a su pueblo o que se ha portado como un juez duro y sanguinario. Nuestros fieles no quedan del todo indiferentes cuando el gran profeta Elías degolló a los cuatrocientos cincuenta sacerdotes de Baal después de la demostración del poder del Señor mayor que el de ellos (1 R 18, 20-40). O cuando escuchan textos como:

Abandonaron a Yahvé, Dios de sus padres, que los había sacado de la tierra de Egipto, y siguieron a otros dioses de los pueblos de alrededor [...] entonces se encendió la ira de Yahvé contra Israel. Los puso en manos de los salteadores que los despojaron, los dejó vendidos en manos de los enemigos de alrededor y no pudieron ya sostenerse antes sus enemigos (Jc 2, 12.14);

Le pesó a Yahvé de haber hecho al hombre en la tierra, y se indignó en su corazón. Y dijo Yahvé: “Voy a exterminar de sobre la haz del suelo al hombre que he creado” (Gn 6, 6-7).

Si la catequesis y la maduración de la fe no pasan por un estudio cuidadoso, serio, contextualizado y actual del Antiguo Testamento, no será fácil eliminar imágenes que todavía rondan en el consciente

e inconsciente de los creyentes y que fácilmente pueden acentuar no sólo la culpa, sino la distancia que muchas veces está creada entre el fiel que se siente indigno y el Dios omnipotente, lejano y castigador.

— Que no sólo se acerque al débil y lo cure, aliente y apoye, sino que se haga su compañero de camino. Hemos dejado de ser, quizás desde hace mucho, la institución que tiene las soluciones a los problemas de la vida. Los sacerdotes dejaron de ser los puntos de referencia obligados de la cultura y por quienes pasaban las consultas más importantes frente a los desafíos de la existencia. Sin negar que tenemos un aporte que dar desde la experiencia profunda que Dios ha dejado en nosotros y que ha fundado una vocación que por definición es de servicio y de entrega desinteresada, ahora tenemos que reconocer que hemos de dialogar, buscar, trabajar juntos con otros hombres y mujeres de nuestro tiempo, más experimentados que nosotros en muchos terrenos —económicos, políticos, sociales, científicos, etc.—, para dar respuesta a los problemas que nos aquejan a todos. Así que hemos de tomar en serio el llamado que hace nuevamente el documento *Presbyterorum Ordinis* a los sacerdotes en su acompañamiento al pueblo de Dios:

Escuchen con gusto a los seglares, considerando fraternalmente sus deseos y aceptando su experiencia y competencia en los diversos campos de la actividad humana, a fin de poder reconocer juntamente con ellos los signos de los tiempos... Encomienden también confiadamente a los laicos trabajos en servicio de la Iglesia, dejándoles libertad y radio de acción, invitándoles incluso oportunamente a que emprendan sus obras por propia iniciativa (PO 9, 2).

Si el contexto de los documentos del Vaticano II en torno a los laicos tenía que ver con un reconocimiento real de sus potencialidades y de su aporte a la misión de la Iglesia, los tiempos actuales mueven no sólo a un reconocimiento, sino a un trabajo en conjunto sin pretensiones de poseer la verdad o la última palabra en todo.

— Que ofrezca una nueva imagen de Dios, porque siguen existiendo, en ámbitos amplios de nuestra sociedad y a falta de una experiencia de encuentro con el Dios de Jesucristo, imágenes distorsionadas, equívocas, hirientes para la sensibilidad cristiana y dañinas para quien las posee, de un Dios lejano, juez, indiferente, frío, cruel, cómplice inmóvil del sufrimiento del ser humano en el mundo. José

María Mardones ya denunció, en su obra póstuma, ocho imágenes de Dios presentes en el ambiente que, lejos de darnos una buena noticia sobre el Dios de Jesús, nos presentan una figura que genera un cúmulo de “miedos, terrores, cargas morales, represiones o encogimientos vitales” y no una “fuerza que desate nudos, libere de enredos, haga más ligera la carga de la vida o eleve a las personas por encima de las miserias existenciales y cotidianas”.¹¹

– Que se vaya haciendo de nuevo una Iglesia creíble, justo en medio de la crisis de instituciones, al mismo tiempo que humana. Necesitamos compartir a la humanidad el modo en que Dios nos ha liberado, la confianza que Él tiene todavía en nosotros, su amor incondicional y su compañía cercana en medio de nuestro pobre barro carnal.

– Que sepa dar una palabra de esperanza *contra toda esperanza*. Pedro Casaldáliga cree que en medio de la mucha desgracia, miseria, violencia que seguimos encontrando a nuestro alrededor, lo que el mundo necesita “es una gran palabra de esperanza, de compasión y de ternura que nos haga sentir la misma ternura de Dios”.¹²

– Que se confíe al Señor y que se deje llevar por el Espíritu, que es fuerza en la debilidad. Ante las debilidades personales y sociales del momento presente, y ante la sensación de debilidad y cansancio de la humanidad en la que se cree que “no hay nada que hacer”, Víctor Codina afirma que hay tres manifestaciones de la fuerza que da el Espíritu, “lo más contrario a la debilidad humana”, para contrarrestar esta flaqueza que muchos no dejamos de experimentar:

+ Fidelidad a las promesas y compromisos hechos en el pasado. Si permanecemos en el amor del Señor y Él en nosotros, en su más hondo sentido joánico, esto nos impedirá cambiar de rumbo en los momentos difíciles.

+ Perseverancia en el presente: significa la paciencia histórica ante las dificultades de la vida, mantenerse firme a pesar de las contradicciones y persecuciones.

¹¹ José María MARDONES, *Matando a nuestros dioses*, Madrid: PPC, 42007, p. 4.

¹² Citado por Carlos ZAPIOLA, *La Asunción de Benedicto XVI y dos mil años de historia*, en <http://www.laondadigital.com/laonda/laonda/201-300/233/Recuadro1.htm>.

+ Esperanza escatológica: es la fuerza del futuro que ilumina el presente y que se sostiene porque el futuro y la utopía soñada ha comenzado con la resurrección de Jesús.¹³

Cuarto reto: inserción en espacios nuevos

El modelo parroquial está entrando en crisis en varios lugares de nuestra sociedad occidental. El modelo sacramental, litúrgico y verticalista no ofrece respuestas a los deseos de los creyentes de participar más activamente en la construcción de la Iglesia y de la sociedad. Esta Iglesia sacramentalista tiene cada vez menos adeptos y menos eco en el corazón de los creyentes. Yo no estaría tan seguro de que la estrategia que parece plantearse en el Documento de Aparecida, de poner a la parroquia como el centro de la vida eclesial,¹⁴ sea una estrategia suficiente, aunque se prepare a los agentes que realizarán esta obra para ser discípulos y misioneros. Porque no sólo se trata de llamar a los alejados a que vengan a experimentar la alegría que se vive en la comunidad eclesial. Necesitamos sobre todo entrar y penetrar espacios donde se está jugando la vida de los hombres: movimientos, grupos, organismos, espacios donde la gente se reúne y lucha por su existencia. Siempre, en esta perspectiva de una encarnación renovada, nos hemos de preguntar cómo vincularnos con ellos y cómo vincularlos a una pastoral de conjunto.

El Documento de Aparecida nos hace caer en la cuenta de algunos de esos espacios nuevos en donde la Iglesia latinoamericana descubre nuevos rostros sufrientes en el continente. Cito sólo tres ejemplos que nos ayudarán a ver algo de lo que la Iglesia puede hacer y de hecho hace ya en estos dominios:

– Personas que viven en la calle en las grandes urbes (DA 407-410). El documento recomienda que la Iglesia debe tener no sólo un especial cuidado y atención con estas personas, sino un verdadero trabajo promocional, de tal modo que no sólo se les asista en la solución

¹³ Víctor CODINA, *Fuerza en la debilidad*. El Espíritu de la fidelidad, la perseverancia y la esperanza, en *Diakonía* 87 (1998) 59-68.

¹⁴ En la estructura del documento, se percibe un empeño de renovar la parroquia para que sea el lugar de la comunión, la "comunidad de comunidades" que es atractivo para los que vienen "de fuera" (Cfr. especialmente el capítulo 5 del documento).

de sus necesidades materiales, alimenticias y de salud inmediatas, sino que se les incluya verdaderamente en “proyectos de participación y promoción en los que ellos mismos sean sujetos de su reinserción social” (DA 407). Este fenómeno de gente en la calle no es un fenómeno nuevo, pero el trabajo que la Iglesia ha realizado en los suburbios y en los márgenes no siempre ha alcanzado a esta población. Puede resultar paradójico que una nación como Francia, considerada de Primer Mundo, tenga programas más establecidos para atender a la gente de la calle, como el movimiento *ATD Quart Monde*.¹⁵ Este movimiento, particularmente en Francia, tiene una presencia importante entre gente de la calle, la llamada *pobreza del Cuarto Mundo*, y luchan por su inserción plena en la sociedad francesa. Siendo que coincide con la invitación que hacen los obispos en Aparecida a llamar la atención de los gobiernos locales y nacionales para que diseñen políticas que favorezcan la atención de estos seres humanos, al igual que atiendan las causas que producen este flagelo que afecta a millones de personas en toda nuestra América Latina y el Caribe, este movimiento, como muchos otros en este orden, pueden ofrecer muchas pistas para el trabajo concreto con estas personas, que son de las más marginadas entre las marginadas, porque no sólo se combinan aspectos de pobreza económica, familiar y educativa, sino abandono y enfermedades psíquicas que hacen particularmente difícil la recuperación y la reinserción a la vida de las ciudades.

– *Los migrantes* (DA 411-416). Sabemos que el problema de la migración ha recibido una atención particular por parte de la Iglesia y

¹⁵ *Aide a Toute Détresse* (Ayuda a Todo Desamparo), que se convirtió en *Agir Tous pour la Dignité* (Actuar Todos por la Dignidad), fue un movimiento creado en 1957 por el Padre Joseph Wresinski. Tiene por objetivo la erradicación de la extrema pobreza y como principio fundador que aquellos que sufren esta situación de desamparo y miseria sean los primeros actores de su propia promoción. Hace un llamado al compromiso de cada ciudadano a transformar las mentalidades y a realizar actos concretos de solidaridad. Hace una invitación a realizar un compromiso permanente y durable como voluntario. Presente en unos treinta países al principio del siglo XXI, trabaja al mismo tiempo directamente con los desamparados y con redes de solidaridad nacional e internacional (cf. http://fr.wikipedia.org/wiki/Aide_%C3%A0_toute_d%C3%A9tresse_quart_monde).

de organizaciones de la sociedad civil en los últimos años. Los obispos reunidos en Aparecida caen en la cuenta de que los emigrantes, desplazados y refugiados constituyen un hecho nuevo en América Latina y el Caribe, y que se ven obligados a desplazarse de su país de origen por causas económicas, políticas o de violencia. No son pocos los sufrimientos por los que pasan: detenciones arbitrarias; costo altísimo de su paso por la frontera estadounidense; muertes por deshidratación, hipotermia o asesinato de grupos paramilitares; acusaciones de contrabando; discriminaciones raciales¹⁶. Frente a esta violación permanente de los derechos humanos de los migrantes, muchas instituciones,¹⁷ casas de migrantes, albergues, etc., se han creado para atender esta problemática y procuran apoyar a muchos de esas masas de migrantes mexicanos, centro y sudamericanos que, en un flujo cada vez mayor y más difícil, van de paso para los Estados Unidos y requieren de un especial cuidado y atención por parte de este tipo de instituciones. Algunas universidades, entre las que se encuentra la Universidad Iberoamericana, han

¹⁶ Cfr. El dossier de Decio MACHADO, "La migración centroamericana hacia los Estados Unidos", en: *Revista Pueblos* (20 sept. 2007).

¹⁷ En Estados Unidos hay muchos grupos de apoyo, incluso divididos por estado, que ofrecen apoyo legal a los inmigrantes. Podemos enumerar, sin deseo de ser exhaustivos, a *Catholic Social Services / Immigration and Refugee Program*, en Alabama; *Chicanos por la Causa*, en Arizona; *Catholic Charities of Los Angeles, Archdiocese of Los Angeles*, en California; *Proyecto de Trabajadores Agrícolas* en Carolina del Norte; *Catholic Charities Legal Services / Archdiocese of Miami*, en Florida. En México también hay agrupaciones que sostienen a los migrantes en su paso por el país. Podemos contar, entre otros, a la *Casa de Migrante Hogar de la Misericordia*, en Arriaga, Chiapas; la *Casa del Migrante de Nuestra Señora de Guadalupe* en Tecate, Baja California; la *Casa del Migrante de Tijuana AC* (Centro Scalabrini), atendida por religiosos escalabrinianos; *Casa del Migrante en Juárez, A.C.*, en Ciudad Juárez, Chihuahua; hay una nueva casa del migrante que está por abrirse en Huehuetoca, estado de México (a cargo de la llamada Dimensión Pastoral de la Movilidad Humana, un órgano de la Iglesia católica que atiende a migrantes). Algunas casas son respaldadas por organizaciones de la sociedad civil, como *Soy Migrante*, *Cultura Migrante*, *Colectivo Ustedes Somos Nosotros*, *Fundación Caminos de Ayuda Coacalco*, *Movimiento Migrante Mesoamericano*. También algunos gobiernos de los estados en México apoyan a los migrantes en su paso hacia Estados Unidos, con la creación de la *Casa del Migrante Santa Martha* en Nuevo León o con el *Operativo Migrante* generado por el gobierno del Estado de México.

asumido como una prioridad el estudio y la atención del problema migratorio.¹⁸ No obstante, quedan por resolverse muchos casos de graves violaciones a sus derechos fundamentales, como el abuso económico de los migrantes por parte de los llamados coyotes o los secuestros realizados por la delincuencia organizada, fuente de un inmenso lucro, explotación y utilización para la guerra interminable del narcotráfico.

– *Los enfermos.* Resultó novedosa la afirmación de Juan Pablo II en su Exhortación Apostólica Posinodal *Christifideles Laici*, cuando se refirió a los enfermos no sólo como destinatarios de la misericordia de la Iglesia, sino como agentes evangelizadores del mundo. A pesar de los esfuerzos de la ciencia moderna por resolver el problema de la salud humana, sabemos que el acceso a la salud está lejos de ser un derecho para todos. Los enfermos han sido siempre, en la misión de la Iglesia, destinatarios privilegiados y permanentes. Ella se inspira, naturalmente, en Jesús mismo, para quien los enfermos fueron sujetos de su misericordia y compasión. En ese sentido, dirá Juan Pablo II que las obras de caridad hacia ellos son consideradas por la Iglesia con un especial honor (CFL 42). Por ello, la Iglesia se siente invitada a atender con especial solicitud a los enfermos en sus visitas a los centros de salud, en la compañía silenciosa al enfermo, en el cariñoso trato y en la delicada atención a los requerimientos de la enfermedad. Porque “a través de los profesionales y voluntarios discípulos del Señor, la maternidad de la Iglesia que arroja con su ternura, fortalece el corazón y, en el caso del moribundo, lo acompaña en el tránsito definitivo” (DA 420). El Docu-

¹⁸ En el portal de la Universidad Iberoamericana, ciudad de México, podemos encontrar el Programa de Asuntos Migratorios, que afirma que es “un organismo de la UIA Ciudad de México creado por el interés de la Compañía de Jesús de sensibilizar a la comunidad en general de los problemas asociados al fenómeno migratorio y por mejorar la calidad de vida de los migrantes”. Desde este interés, “la Universidad Iberoamericana busca promover el estudio interdisciplinario del fenómeno de la migración en México, y preparar alumnos a nivel licenciatura y posgrado en el análisis del tema. El programa busca también establecer vínculos con organismos e instituciones, públicas y privadas, que trabajan directamente con migrantes para apoyar en la solución de sus problemas” (cfr. <http://www.uia.mx/web/site/tp1-Nivel2.php?menu=mgPerfil&seccion=cdMigratorios>).

mento de Aparecida cita con especial interés a los enfermos de VIH, enfermedad contemporánea que sigue cobrando víctimas, principalmente en los países del Tercer Mundo. Porque en una sociedad de consumo y de competencia, muchos son los perdedores de la lucha por la supervivencia. Y muchos derrotados suelen caer en la enfermedad. Los enfermos contemporáneos quizás se parezcan mucho a los enfermos de antaño: “minusválidos, pobres, hambrientos, emigrantes, prófugos, prisioneros, desocupados, ancianos, niños abandonados y personas solas; víctimas de la guerra”.¹⁹ Con todo, la novedad del mensaje de Juan Pablo II consistió en hacer partícipes a los enfermos de la misión de la Iglesia y del gozo que sólo puede ser dado por el Espíritu Santo. He aquí sus palabras:

Muchos enfermos pueden convertirse en portadores del «gozo del Espíritu Santo en medio de muchas tribulaciones» (1 Ts 1, 6) y ser testigos de la Resurrección de Jesús. Como ha manifestado un minusválido en su intervención en el aula sinodal, «es de gran importancia aclarar el hecho de que los cristianos que viven en situaciones de enfermedad, de dolor y de vejez, no están invitados por Dios solamente a unir su dolor a la Pasión de Cristo, sino también a acoger ya ahora en sí mismos y a transmitir a los demás la fuerza de la renovación y la alegría de Cristo resucitado».²⁰

En medio de una reinsertión en la vida cotidiana de los seres humanos, particularmente en el acompañamiento de su sufrimiento, de su dolor, de sus alegrías y esperanzas, nosotros, como agentes eclesiales, podremos desarrollar la capacidad de adaptarnos a la rapidez de los cambios sociales y de los modelos económicos. Podremos aprender de las nuevas formas de relacionarse que tiene la gente; podremos escuchar los sueños y las frustraciones de las nuevas generaciones y podremos caminar con ellos en la construcción de modelos alternativos de sociedad.

Quinto reto: actualizar y fortalecer nuestra reflexión teológica crítica

Necesitamos retomar y profundizar nuestro aporte en la reflexión teológica crítica para poder decir una palabra en temas que en la actualidad son candentes y que la sociedad plantea a la Iglesia: pas-

¹⁹ *Ibid.*, n° 53, § 1.

²⁰ *Ibid.*, § 3.

toral de divorciados, eutanasia, convivencia homosexual, aborto, inseminación *in vitro*, relaciones prematrimoniales, control de la natalidad, relación entre economía y justicia, moralidad del nuevo modelo económico internacional, etc. La teología ya no puede ser una ciencia independiente o *superior* a las otras ciencias o disciplinas humanas. Necesita dialogar y realizar un trabajo interdisciplinar. Los teólogos también necesitan capacitarse en disciplinas que parecen profanas o ajenas a las reflexiones trascendentes, la tecnología, la economía, la política, la medicina, la biología, el derecho, etc.

Es legítimo afirmar, con lo hace la *Gaudium et Spes*, que la vida económica ha de ser dirigida de manera racional y humana (GS 63); que la finalidad fundamental de la producción económica no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral (GS 64). Pero eso no basta para convencer a los encargados de la economía y de la política de cambiar sus medidas prácticas ni para modificar las estrategias de producción de un país o de un grupo de empresarios: algunas pistas hemos de ofrecer con cierto conocimiento de los mecanismos económicos y políticos y con elementos de ética económica que ofrezcan caminos realistas que contrarresten la ambición y la dinámica capitalistas.

Tampoco podemos proponer el cuidado y la conservación del planeta en medio de esta conciencia ecológica reciente surgida en muchos países del mundo, principalmente en la juventud, sin profundizar en la ciencia y sin dialogar con los especialistas en el tema. Leonardo Boff, en su conferencia del diez de octubre en el Congreso Continental de Teología, nos expresaba que trabajó durante trece años con el cosmólogo Mark Hathaway, con quien escribió un libro que se titula *El Tao de la liberación*.²¹ Ahí tuvo que aprender de otros saberes: astrofísica, física cuántica, incluyendo discusiones sobre la *gaia* – vida –, cosmos holográfico, vacío preñado, etc. Requerimos no sólo dialogar con especialistas en varios de estos dominios desconocidos para muchos de nosotros, sino que necesitamos entrar en el mundo de las ciencias humanas y científicas, en la medida de

²¹ Mark HATHAWAY – Leonardo BOFF, *The Tao of Liberation. Exploring the Economy of Transformation*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2009.

nuestras posibilidades, para poder decir una palabra autorizada desde una perspectiva evangélica al mismo tiempo que científica y seria. Si no tenemos la capacidad suficiente para comprender muchas de las ciencias que no son de nuestra competencia, por lo menos necesitamos actualizar nuestra teología y nuestra reflexión, y volvernos a preguntar, con valentía y con el propósito de renovarnos internamente, cómo nos interpelan los temas que inquietan a nuestros contemporáneos en nuestra actual situación apostólica, comunitaria y social.

Sexto reto: promover los derechos humanos en la Iglesia

El diálogo con el mundo y la inserción en la realidad de nuestros contemporáneos no es una tarea fácil. Tampoco es una tarea cómoda, pues implica dejar nuestras seguridades e incursionar en terrenos en los que no tenemos ni el control ni la última palabra. Sin embargo, los científicos y los académicos de las distintas disciplinas *profanas* podrán recibir con simpatía nuestro intento de entender el mundo, su funcionamiento y los dinamismos económicos, políticos, sociales, culturales, biológicos, etc., y nos ayudarán sin duda en nuestra tarea. Tendremos que perder el miedo y entrar con pasión a conocimientos que están más a nuestra disposición que nunca, aunque no siempre serán para todos nosotros de fácil acceso.

Sin embargo, paradójicamente, la tarea más árida se da cuando queremos participar en la reforma al interior de la Iglesia, particularmente la católica. Siendo una institución no sólo centenaria, sino milenaria, constatamos las enormes inercias que la llevan y la resistencia al cambio que siempre ha manifestado a lo largo de la historia. No obstante, es imposible renunciar a intentarlo, especialmente cuando su credibilidad está en juego y la actualidad de su mensaje se pierde en su terquedad a no adaptarse a los cambios que la modernidad, la postmodernidad y la acelerada vida actual nos presentan. Ha sido una tarea que ha dejado a muchos *mártires* en el camino, en particular teólogos que, a través de su cuestionamiento permanente a varias de las posturas dogmáticas, disciplinares o funcionales de la estructura eclesial, han sido silenciados o impedidos de seguir escribiendo o enseñando, aunque algunos de ellos hayan sido reivindicados posteriormente. ¿Quién puede olvidar a

un Teilhard de Chardin, a un Yves Congar, a un Karl Rahner, a un Hans Küng, a un Jon Sobrino o a un Roger Haight, por no mencionar sino a los más recientes? El esfuerzo se ha de seguir haciendo en estos dominios, que son los más delicados y casi intocables para el magisterio. Pero la realidad pastoral de la Iglesia y la esperanza que la humanidad tiene de la Iglesia nos lleva a no dejar de plantear los problemas que nos aquejan como miembros de la Iglesia católica y de insistir en la necesidad de una solución.

Sin que seamos exhaustivos al mencionar los temas que se encuentran todavía en el tintero y que requerirán una toma de posición más adaptada a los tiempos actuales, siempre en fidelidad al Evangelio y a la tradición genuina de la Iglesia, queremos hacer referencia a los siguientes:

– *Hombres casados que pueden ingresar al presbiterado.* No es posible seguirnos sosteniendo como Iglesia católica en nuestra evangelización y en la formación de nuestro pueblo cristiano si seguimos sosteniendo que el presbiterado célibe es la única alternativa para seguir celebrando la eucaristía y para acompañar pastoralmente a los fieles de las parroquias. Abrir la alternativa de la elección de hombres competentes – casados o solteros –, con suficiente capacitación pastoral y preparación académica; probados en el acompañamiento de las comunidades y capaces de organizar con mucha eficacia la vida de la Iglesia en determinado sector, es una opción que no puede esperar más. Si los diáconos permanentes en Europa, particularmente en Francia, han rejuvenecido el apostolado de estos hombres entregados a su misión, mucho también podrá pasar con la posibilidad de contar con un presbiterado alternativo, que complementa a un presbiterado célibe que deberá ser más misionero y más radical en la expresión de su opción libre por seguir a Jesús en cualquier parte del mundo.

– *Derechos humanos de las mujeres – incluyendo el presbiterado.* Las que más participan en la vida eclesial son las mujeres. Son las que más cooperan en la catequesis, en el acompañamiento de enfermos, en la solidaridad con los pobres, en la reflexión teológica sobre la presencia de Dios en la vida cotidiana, en el sostén del espíritu de los grupos que se constituyen para vivir la vida cristiana, etc. Y son a las que más se les ha negado la capacidad de acceder a ministerios

a la altura de su servicio. Felizmente, podemos ver cómo su labor se va extendiendo en diócesis europeas, cómo pueden colaborar bien en equipos de trabajo, cómo tienen una gran sensibilidad a las necesidades de los parroquianos. Los agentes pastorales femeninos están siendo un aporte inspirador para las parroquias y están cubriendo con mucho éxito y dignidad las responsabilidades que se les han dado, aun en medio de las dificultades que esta identidad híbrida genera en su identidad y en su vida familiar y social. ¿Consideramos que no están suficientemente capacitadas para tener un lugar digno en la Iglesia, a la par que el hombre? La Iglesia anglicana nos podrá dar muchas respuestas al respecto en los siguientes años.

– *Derecho a disentir en la Iglesia.* Así como en las iglesias protestantes ha habido una multiplicación de grupos que se han creado o que se han desprendido unos de otros para formar una amalgama difícilmente definible de iglesias provenientes originariamente de la Reforma, en la Iglesia católica romana hemos resistido poco a la tentación de la uniformidad con el pretexto de la unidad. La jerarquía de esta Iglesia parece no querer entender la historicidad de muchos de sus ministerios, de muchas de sus estructuras, de muchas de sus decisiones. Parece no haber comprendido la existencia de una multiplicidad de teologías desde la existencia de las iglesias primitivas. Parece no haber captado la necesidad de la diversidad y la urgencia de la diversidad en medio de una unidad que es mucho más una ambición escatológica, a ratos quizás realizable como la probada de la anticipación del Reino, pero utopía hacia la que caminamos en medio de una búsqueda diversa. Se cree que toda disensión es falta de caridad, mala voluntad, deseo de destruir a la Iglesia, cuando la mayoría de los *disidentes* quieren contribuir a la mejora de la imagen de la Madre Iglesia. Pero la institución, como toda agrupación que tiene la pretensión de conservarse, reacciona siempre negativamente a las amenazas de sus hijos, a los que parece dejar de ver como hijos cuando éstos le dicen a la Madre que está más anquilosada que nunca. Nos es muy difícil ver que el gobierno de la Iglesia esté manejado por sabios, por gente experimentada, por personas misericordiosas y comprensivas. Más bien se ve el predominio de una gerontocracia que quiere perpetuarse en el poder y que asegura a sus sucesores para que continúen la marcha

regresiva de la Iglesia, en medio de una desconfianza frente a una modernidad que se considera *perdida*. ¿Cuándo va a comprender la jerarquía que se la critica porque se le ama y uno se interesa por ella, y no porque se le odia? Es una realidad la represión al pensamiento de los teólogos y la injusticia de los mecanismos que se establecen para entrar en relación con ellos y para juzgar su ortodoxia o heterodoxia.

– *Derecho a la participación en la elección de párrocos y de obispos*. Las estructuras de la iglesia primitiva permitían una amplia participación de los miembros de la comunidad en su organización y funcionamiento. En aquellos primeros tiempos, sin que todavía a los cristianos bautizados no ministros se les considerara *laicos*, éstos desempeñaban un papel activo en la designación de los ministros, y no dejaban de considerar, respetar y valorar la función jerárquica de los apóstoles y de los ministros.²² Si los ministros tenían esa función de conducir a los miembros de la comunidad a una maduración cristiana que los llevara a la mayoría de edad (1 Co 3, 1-3) —que en términos actuales podríamos expresar como la intención de llevar a los cristianos a la plenitud humana y cristiana de vida— ¿no estarían los laicos actualmente con la suficiente adultez como para elegir a aquellos dirigentes que encuentran más aptos para representarlos en la Iglesia universal? Según la tradición de la Iglesia antigua, los mismos obispos debían ser elegidos por consenso o sufragio del pueblo: “Que se ordene como obispo al que haya sido elegido por el pueblo, que es irreprochable [...] Con el consentimiento de todos, que éstos —los obispos— le impongan las manos y que el presbiterio permanezca sin intervenir”.²³ Desde el principio, la Iglesia era consciente de que los obispos siempre eran reconocidos por la comunidad y se les daba el lugar que merecían. Las Comunidades Eclesiales de Base, tan atacadas por el episcopado conservador latinoamericano, nunca dejaron de reconocer la necesidad del pastoreo de los obispos ni tampoco esperaban una democracia en el funcionamiento interno de la Iglesia. El pueblo sencillo latinoameri-

²² Me he ayudado para este apartado del libro de Juan Antonio ESTRADA, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, Madrid: Paulinas, 1990, pp. 126 sqq.

²³ HIPÓLITO, *Tradición apostólica II* (ed. B. BOTTE), Münster 1963, pp. 5-6). Citado por ESTRADA, *La identidad*, pp. 126-127.

cano, por el contrario, siempre se ha visto en la necesidad de contar con líderes que animen sus luchas y sus avances. El pueblo latinoamericano, tan fiel a sus líderes y en particular a sus líderes religiosos, está lejos de poder ser considerado como una amenaza a la autoridad eclesial. Sí desea, no obstante, que sus miembros sean considerados y reconocidos en su dignidad y en su existencia histórica, y desea también que sus integrantes sean valorados y promovidos en su participación como parte de una comunidad que los abriga, en la que se sienten aceptados y en la que aportan lo que son y lo que tienen.

Estos retos, si los analizamos en detalle y con profundidad, nos pueden dejar la sensación de que van más allá de nuestro alcance y de que poco podemos hacer para afrontarlos. Pero su dificultad y su complejidad no nos han de desanimar; al contrario, nos han de hacer ver que una verdadera reforma de la Iglesia implica una participación cualificada de los creyentes en todos los ámbitos y, sobre todo, que sintamos que esta Iglesia es nuestra Iglesia, nuestra casa, nuestra familia, y que ella es nosotros mismos en movimiento y que todos nosotros somos responsables de su avance o de su anquilosamiento en la historia actual.

Séptimo reto: la necesidad de una pneumatología que renueve el cristianismo y ayude al discernimiento de los llamados de Dios en la historia

Estoy en consonancia con la opinión de Víctor Codina, expresada en el Congreso Continental de Teología, de que se requiere elaborar una pneumatología latinoamericana con una nueva profundización en los efectos que está teniendo ya en la vida y práctica eclesial latinoamericana.

No podemos negar que nuestros contemporáneos, tal como sucedía en el siglo XVI, están realizando una búsqueda espiritual que no está siendo suficientemente respondida y atendida por nuestra práctica cristiana, particularmente por nuestra pastoral católica. La modernidad y su dinámica absorbente de producción y de reproducción del sistema está secando los espíritus y está dejando poco tiempo para que los hombres y mujeres de nuestro tiempo alimenten y profundicen en su propia vida y en lo que Dios, como ellos intuyen, les están dejando en su interior. Las interpretaciones que se

dan de la presencia de Dios pasan pocas veces por la mediación del evangelio y se refieren muchas veces a un Dios un poco impersonal y misterioso. No podemos dejar de apreciar cómo nuestro pueblo, particularmente el pueblo sencillo y con fe muy elemental, se sostiene con sus prácticas de religiosidad popular, con su devoción mariana, con movimientos carismáticos, con los sacramentales y, en no pocas ocasiones, con una vivencia espiritual mezclada de superstición y petición de milagros a un Dios providente. Sin negar la validez de estas búsquedas que nacen muchas veces del corazón necesitado y humilde del pobre, las imágenes de Dios que subyacen a estas expresiones populares no siempre poseen una relación con el Dios de Jesús y con la imagen que de este Dios nos vino a presentar el carpintero de Nazaret.

Ciertamente, nos damos cuenta de algunos aspectos de la vida del pueblo que nos sorprenden, su extraordinario aguante frente a situaciones de exceso de sufrimiento y de frustración; su alegría en medio de las peores desgracias y en medio de los problemas más agudos; su capacidad de acogida, su generosidad en medio de su pobreza, su solidaridad que llega hasta el extremo, su fidelidad a la jerarquía a pesar de las fallas y las incoherencias que ésta manifiesta en repetidas ocasiones, etc. No podemos negar que el Espíritu está ahí; pero parece que la reflexión trinitaria latinoamericana está carente de elementos para integrar estas experiencias con el Evangelio y con la experiencia espiritual de muchos creyentes de las diferentes capas sociales. Se requiere desarrollar una pneumatología que integre las experiencias cotidianas de los creyentes, así como la figura y la práctica de Jesús como elemento crítico de cualquier manipulación fácil de la imagen del Padre. Los creyentes necesitan mejores herramientas y un trabajo espiritual más fino para detectar los desafíos y las invitaciones que nos arroja la problemática mundial en estos momentos. El pueblo cristiano necesita ser entrenado para aprender y practicar el discernimiento y para dialogar creativa y críticamente con las lecturas que ha hecho y hace el magisterio de la Iglesia de las manifestaciones del Espíritu. Estos elementos deberán integrarse coherentemente en una pneumatología que no sólo acompañe la vida de la Iglesia, sino que la nutra, la ilumine, la enriquezca y la llene de vigor y esperanza. En este sentido, la experiencia del pueblo de Israel expresada en el Antiguo Testamento, más

allá de los contenidos concretos y de las imágenes diversas de Dios que ahí se encuentran, es una fuente de catequesis riquísima en contenidos y en aprendizaje del discernimiento. Como diría Jürgen Moltmann, la rememoración de las experiencias históricas vividas por el pueblo a través de sus personajes, desde la liberación del pueblo de Egipto hasta la tierra prometida, van haciendo entender al pueblo que está experimentando al Dios creador y al Señor de la libertad humana. Porque esta rememoración no es sólo una vuelta al pasado, es también un alto en el presente que deja en perspectiva de espera de la tierra feliz prometida, más allá de la tierra concreta que conquistaron en Canaán. El presente histórico es comprendido como un camino que está determinado por recuerdos y que conduce hacia un fin.²⁴ En el caso del pueblo latinoamericano, la experiencia histórica es muy rica y ancestral, pero no ha tenido suficientes oportunidades no sólo de recuperar su propia historia y la herencia que le han dejado sus antepasados, sino de entender esta historia como historia de salvación, no sólo a la luz de la lectura que el pueblo de Israel realiza de su propio pasado, sino a la luz de su nueva identidad cristiana y a la luz de un Dios trinitario que no ha dejado de tener una manifestación histórica permanente aunque velada.

Por otra parte, si bien la experiencia histórica de Israel es una fuente de aprendizaje para el discernimiento y de los intentos que hace un pueblo para leer su historia a la luz de la fe, no debemos olvidar que Jesús también fue un hombre empujado por el Espíritu, como lo fueron Pablo y las comunidades representadas en los Hechos de los Apóstoles. Sabemos que Jesús nace por obra del Espíritu Santo (Lc 1, 35); que se siente confirmado como Hijo por el Espíritu, después de ser bautizado por Juan (Lc 3, 21-22); que anuncia su misión de predicar la buena nueva a los pobres impulsado por el Espíritu en su tierra natal Nazaret (Lc 4, 18); que expulsa a demonios con el poder del Espíritu (Mt 12, 28); que es llenado de gozo por el Espíritu ante los resultados que sus discípulos tienen en su misión (Lc 10, 21), etc. El Espíritu aparece en partes esenciales de la vida de Jesús y de la Iglesia. Jesús, guiado por el Espíritu, no sólo se convierte en modelo de hombre para nosotros, sino que nos revela esta relación

²⁴ Jürgen MOLTSMANN, *L'Esprit qui donne la vie*, París: Cerf, 1999 [Col. *Cogitatio Fidei*], p. 64.

de amor que existe entre el Padre y el Hijo en el Espíritu. Como termina diciendo Víctor Codina, “estamos ante misterio de Dios comunidad de amor que no nos abandona jamás, sino que nos re-crea y nos resucitará el último día”.²⁵

Por ello, la relectura de la experiencia histórica de un pueblo debe ser completada por la dimensión personal de la experiencia trinitaria. No podemos soslayar que la experiencia histórica de un pueblo también pide la experiencia personal e íntima de ese Dios que no es sólo un Dios general, un Dios de todos, sino un Dios que salva también a cada uno. Contra lo que los modernos han afirmado como la imposibilidad de tener la experiencia de Dios, porque, como diría Kant, Dios está también escondido como *la cosa en sí*,²⁶ la experiencia cristiana, que va hasta los orígenes del cristianismo, revela este *abajamiento de Dios* que humildemente se hace encontrable e interpretable, aunque nunca lo sea de manera definitiva y total. Tenemos que contar con la “pedagogía de Dios” y con el respeto tanto cultural como personal de los procesos que la humanidad va viviendo en las diferentes “alturas” de la historia. Dios se hace a nuestra medida y baja a nuestra “altura cognitiva” para hacerse comprender. Por ello es esencial partir de esta voluntad de Dios de quererse manifestar, conscientes de que él quiere darnos su vida, y su vida en abundancia (Jn 10, 10). Conscientes de esa voluntad, no dejaremos de contar con él cuando queramos entender cómo nos hace percibir sus llamados en medio de nuestras múltiples limitaciones personales, sociales y culturales. Necesitamos seguir teniendo fe en que Dios, en medio de esta tremenda confusión que sentimos frente a una humanidad desconcertada, nos sigue mostrando las pistas para salir del atolladero en el que nosotros, muy probablemente por nuestra propia culpa, nos hemos metido.

²⁵ CODINA, *Fuerza*, p. 67.

²⁶ Citado por MOLTMANN, *L'Esprit*, p. 55.

LAS NUEVAS FRONTERAS

IGLESIA Y GÉNERO. CUESTIONES ABIERTAS A LA LUZ DEL CONCILIO VATICANO II Y LA CONFE- RENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO CELEBRADA EN MEDELLÍN

María del Carmen Servitje Montull

INTRODUCCIÓN

El tema de la Iglesia con respecto al género es de importancia crucial para la Iglesia, tanto a nivel latinoamericano como mundial. Al hablar de *género*, con frecuencia se entiende que se va a tratar sobre asuntos que conciernen a las mujeres. A menudo, como afirma Linda Nicholson, se ha utilizado el concepto de género solamente: “para designar cualquier construcción social relacionada con la distinción masculino - femenino, incluso con las que separan el cuerpo *femenino* del *masculino*”.¹ Pero la denominación de género tiene más facetas, que aclararé más adelante.

Al hablar sobre la Iglesia y cuestiones de género, hay un asunto que nos concierne a todas las mujeres católicas, lo queramos reconocer o no, y éste es de la discriminación que ha habido por parte de la Igle-

¹ Silvia TUBERT, “La crisis del concepto género”, en: *Del sexo al género, los equívocos de un concepto*, Madrid: Cátedra, 2003 [Feminismos, 78], p. 18.

sia institucional y de los hombres de Iglesia hacia las mujeres a través de los siglos. Es pertinente aclarar lo que quiero decir con Iglesia. Para mí, la Iglesia es la comunidad de seguidores y seguidoras de Jesús que, bajo la inspiración del Espíritu, hacen suya la misión de Jesús de ir construyendo el Reinado de Dios en la tierra. Mi concepto de Iglesia está imbuido de las intuiciones que se plasmaron en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* promulgada en el Concilio Vaticano II, de una Iglesia pueblo de Dios, con significado incluyente y no jerárquico.

El recorrido que presentaré es el siguiente:

1) Situaré mi contexto personal y eclesial; 2) elaboraré una breve síntesis del concepto de género; 3) recorreré el origen y desarrollo de los feminismos; 4) analizaré las declaraciones del Concilio Vaticano II con relación a las mujeres; 5) comentaré la influencia de la II reunión del episcopado latinoamericano en Medellín en la mujeres latinoamericanas; 6) consideraré la situación actual de las mujeres con relación a la Iglesia, y 7) propondré algunas pistas de cambios necesarios a ser considerados para una más justa consideración de las mujeres en la Iglesia.

Como soy teóloga feminista y la teología feminista es una teología contextual, quiero decirles antes que nada cuál es mi contexto. Yo soy mexicana, estudié la licenciatura en Ciencias Religiosas y la Maestría en Teología y Mundo Contemporáneo en la Universidad Iberoamericana y soy profesora de asignatura en dicha universidad. Fui educada en una familia tradicional, la mayor de ocho hermanos, en donde, sin embargo, mis padres, en los años 60 del siglo pasado, tuvieron un enfoque abierto sobre la religión. Las religiosas ursulinas que me educaron tenían una visión de la fe cristiana como lo que daba sentido a la vida y nos inculcaron una fuerte conciencia social, que en mi caso se veía reforzada por mi padre, promotor a nivel empresarial de la Doctrina Social de la Iglesia.

Estudiando en Roma en 1963, viví el acontecimiento del Concilio, vicariamente pero de una manera tangible, viendo las gradas de los padres conciliares que llenaban la nave de la basílica de San Pedro, asistiendo a la promulgación de la encíclica *Pacem in Terris*, en la misma basílica y, finalmente, yendo a rezar ante el cuerpo de Juan XXIII unos días después de su muerte. Pertenezco a la generación

para la que el Concilio Vaticano II representó una gran esperanza: esperanza de que por fin la Iglesia católica se abría al mundo, reconocía sus errores, cambiaba de rumbo en todo lo que era obsoleto y que impedía *de facto* la misión de la Iglesia. Los obispos que promovían las reformas eran la mayoría en el Concilio; solamente la curia vaticana y algunos pocos obispos no querían cambios.

Ya de casada y madre formé parte de un grupo de educación religiosa familiar en el que las mujeres tomábamos en mano la instrucción de nuestros/as hijos/as y nos preparábamos estudiando una incipiente teología de la liberación como contenido de lo que enseñábamos a los niños. Si bien veíamos que Paulo VI había tenido miedo de hacer cambios que considerábamos esenciales, como cuando prohibió el uso de los anticonceptivos en la encíclica, *Humanae Vitae*, confiábamos en la primacía de nuestra conciencia y esperábamos tiempos mejores para las demás reformas. En aquel entonces no teníamos conceptos feministas propiamente dichos, pero sí una preocupación social y salíamos a colonias marginadas urbanas como parte de nuestro trabajo como catequistas. Yo, de ahí, exploré otras opciones: estudiar desarrollo humano; impartir diplomados de exploración vocacional y de discernimiento espiritual y posteriormente estudios académicos de teología. Mientras estudiaba teología, pero fuera del salón de clase, descubrí la teología feminista que fue la respuesta a muchas de mis inquietudes; hice mi trabajo de titulación sobre ella y he continuado profundizando en el tema.

El concepto de género

Hablaré ahora del concepto de *género*. Se trata de una categoría analítica crítica que comprende, como lo señala Mercedes Arriaga “aquellas atribuciones culturales e históricas designadas por el patriarcado a las diferencias biosexuales, enfatizando esas diferencias por encima de las semejanzas [...] La metodología feminista convierte al *género* en una categoría de análisis aplicada transversalmente a cualquier objeto de estudio”.²

² Mercedes Flórez ARRIAGA, “Introducción general a la metodología teológica feminista”, en: Mercedes Flórez ARRIAGA – Mercedes NAVARRO PUERTO (eds.), *Teología Feminista I*, Sevilla: Arcibel 2010, p. 32.

Muchas personas confunden el género con el sexo, pero el género es una construcción social. Sobre las implicaciones de esta construcción social, Teresita De Barbieri explica que...

los sistemas de género/sexo son los conjuntos de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las sociedades elaboran a partir de la diferencia sexual anatomo-fisiológica y que dan sentido a la satisfacción de los impulsos sexuales, a la reproducción de la especie humana y en general al relacionamiento entre las personas.³

Usar esta categoría permite el conocer el porqué y el cómo de la dominación masculina y la subordinación femenina, ya que la manera en que éstas están estructuradas constituyen la base de esta desigualdad codificada socialmente.

Para abordar el tema de Iglesia y género es preciso conocer cómo el concepto de género ha sido malinterpretado por la institución eclesial, como afirma en un sentido general Marta Lamas: “La categoría *género* resulta amenazante para el pensamiento religioso fundamentalista porque pone en cuestión la idea de *lo natural* —tan vinculado con *la de lo divino*— y señala que es la simbolización cultural, y no la biología, la que establece las prescripciones relativas a lo que es *propio* de cada sexo”.⁴

Con el tiempo esta categoría de género se ha ampliado con la inclusión de variantes tales como raza, clase, situación económica, etnia, variantes todas entrelazadas que confluyen a nivel personal y social.⁵

Feminismo y feminismos

Como se ha señalado, la categoría de género, usada para el análisis social ha evidenciado la situación de opresión creada por las estructuras patriarcales, androcéntricas y misóginas. Esto se debe al sur-

³ Teresita DE BARBIERI, “Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica”, *Revista Interamericana de sociología*, VI, 2-3 (1992), p. 151.

⁴ Marta LAMAS, “Introducción”, en: Marta LAMAS (comp.), *El género: la construcción social de la diferencia sexual*, México: PUEG-UNAM, 1996, p. 11.

⁵ Cfr. Sally B. PURVIS, “Gender Construction”, in: Letty M. RUSSELL - J. Shannon CLARKSON (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, p. 124.

gimimiento y desarrollo de los feminismos. Se dice en plural *feminismos* porque no hay un feminismo único, sino que, de acuerdo con los diferentes contextos y situaciones en las que emergieron, se distinguen tres olas: la primera ola, que inicia en el tercer tercio del siglo XIX, con las sufragistas; la segunda ola, que inicia en los años cuarenta del siglo XX y se fortalece en los años sesenta y setenta, y la tercera ola que se desarrolla a partir de los años noventa.

Tomó varios siglos para que comenzara la afirmación de los derechos de las mujeres y la conciencia de que el desconocimiento de dichos derechos era de origen estructural. La Ilustración proporcionó la base intelectual para esta evolución; sin embargo los avances fueron escasos. Irónicamente, fue un varón, el científico y filósofo francés, Poulain de la Barre, alumno de Descartes, quien habló vehementemente de estos derechos, en el documento *La igualdad de los dos sexos*. En plena Revolución francesa, Olympe de Gouges, redactó la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, sin ser reconocida por sus contemporáneos y muriendo decapitada por la guillotina. En Inglaterra, Mary Wollstonecraft escribió, en 1792, la *Vindicación de los derechos de las mujeres*.

Fue sólo hasta mediados del siglo XIX que tomó fuerza el movimiento sufragista, para conseguir para las mujeres el derecho al voto, como un primer paso para que las mujeres obtuvieran personalidad civil. Este movimiento fue muy fuerte en Inglaterra y en los Estados Unidos. Las sufragistas norteamericanas tenían una intensa influencia religiosa. Una ellas fue Elizabeth Cady Stanton, quien junto con Lucrecia Mott compiló la *Biblia de las mujeres*, en donde eliminaba de dicho libro todo contenido que pudiera ser ofensivo para las mujeres. Tuvo un éxito contundente al principio pero efímero, ya que después su aportación fue desconocida por las iglesias y por los mismos grupos sufragistas que la habían apoyado inicialmente.

Los movimientos feministas de la segunda ola vivieron tensiones y diferencias; pero lo que unió a las diversas corrientes fueron varios elementos: la defensa de los derechos de las mujeres, el reconocimiento de que lo personal es político y el sentido de solidaridad femenina, expresada a menudo como *sororidad*. Se generalizó el concepto de *patriarcado* como sistema que aún perdura en el cual el

predominio de los varones tiene como concomitante el sometimiento de las mujeres. A nivel académico, los estudios de género y sobre las teorías feministas han tenido grandes avances desde los años sesenta del siglo pasado. Con el tiempo se ha podido constatar que hay diferentes concepciones del feminismo: 1) “la teoría de la igualdad política, económica y social de los sexos”; 2) “la movilización que tiende a eliminar las restricciones discriminatorias en detrimento de las mujeres”; 3) “el conjunto de teorías y prácticas históricamente variables en torno a la capacitación de sujetos femeninos”.⁶

La tercera ola del feminismo, que abarca hasta nuestros días, defiende los derechos de todas las mujeres, especialmente las múltiples marginadas por cuestiones económicas, de clase y de etnia y tiende más hacia la apropiación de las mujeres de la propia identidad y subjetividad.⁷ A las mujeres se les ha considerado más próximas de la naturaleza que los hombres, y se emplea este argumento para justificar la adscripción de un nivel superior de racionalidad a los varones y una consecuente devaluación de las mujeres.

Los feminismos han impactado todos los ámbitos de la sociedad, incluyendo el campo religioso, en donde ha surgido la reflexión teológica feminista.

Teología feminista

Hay coincidencias entre las teologías feministas y el feminismo, ambas promueven la mismidad, la convivencia, la sororidad, la autonomía, la dignidad, la corresponsabilidad, la equidad y la diversidad. Estos principios éticos permean la teología feminista, descrita por Elizabeth Johnson como: “la reflexión sobre Dios y sobre todos los seres a la luz de Dios; una reflexión presente conscientemente en el conjunto de mujeres del mundo, que valora explícitamente su genuina humanidad al tiempo que denuncia y critica su

⁶ Yasmine ERGAS, “El sujeto mujer: el feminismo de los años sesenta - ochenta” in: Georges DUBY - Michelle PERROT, *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid: Taurus, 2000, p. 598.

⁷ Cfr. Alain TOURAINE, “Soy una mujer” in: Alain TOURAINE, *El mundo de las mujeres*, Barcelona: Paidós, 2007, p. 63.

persistente violación a través del sexismo, paradigma omnipresente de relaciones injustas”.⁸

La teología feminista ha denunciado el uso exclusivo de términos masculinos para hablar sobre Dios como parte del sexismo. Explica Rosemary Radford Ruether: “Es idólatra hacer de los varones más *parecidos a Dios* que las mujeres. Es blasfemo usar la imagen y el nombre de lo Santo para justificar el dominio y la ley patriarcales”.⁹ Ante la constatación de este uso exclusivamente masculino de la imagen de Dios, Marta Zubía explica que “uno de los principales retos para todas las personas cristianas comprometidas, pero en especial para la teología feminista [...] es la liberación del propio Dios: en nombre de Dios liberador, hemos de empezar por liberarle de las imágenes idolátricas que utilizamos y que le perpetúan como ídolo legitimador de ideologías dominantes”.¹⁰

Para la teología feminista, la experiencia de las mujeres es una fuente y un criterio de validez, siendo en esto similar a las otras teologías contextuales. Carmen Márquez afirma que “(l)a reflexión teológica feminista ha prestado especial atención a la experiencia de las mujeres, convirtiéndola en la categoría fundamental de su reflexión y atribuyéndole carácter revelatorio”.¹¹ Carmen Soto explica el significado de esta experiencia y enumera algunas pistas posibles para la acción descrita, afirmando que...

Dios se revela desde la experiencia de las mujeres (lo que) supone recuperar textos con protagonismo femenino, relanzar las metáforas femeninas de Dios, recordar a las mujeres bíblicas, pero también reimaginar espacios de identidad creyente inclusivos, concebir dinámicas de resistencia al discurso religioso androcéntrico y generar experiencias que recuperen el auténtico acontecimiento salvífico del cristianismo.¹²

⁸ Elizabeth JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona: Herder, 2002, p. 24.

⁹ Rosemary RADFORD RUETHER, *Sexism and God-talk, toward a Feminist Theology*, Boston: Beacon Press, 1983, p. 23.

¹⁰ Marta ZUBÍA GUINEA, “Compromiso”, in: Mercedes NAVARRO - Pilar DE MIGUEL (eds.), *10 palabras clave en teología feminista*, Estella: Verbo Divino, 2004, pp. 156-157.

¹¹ Carmen MÁRQUEZ BEUNZA, “Tradición”, in: NAVARRO, *10 palabras*, p. 256.

¹² Carmen SOTO VARELA, “Palabra”, in: NAVARRO, *ibid.*, p. 276.

El hecho de que las teologías feministas estén basadas en las vivencias de las mujeres ha permitido en los últimos años el desarrollo de vertientes teológicas feministas desde diversas ópticas, según las diferentes tradiciones culturales de las mujeres que las elaboran.

La Iglesia, el Concilio Vaticano II y las mujeres

Tradicionalmente se ha entendido a la Iglesia como una *societas perfecta*, instituida directamente por Jesús, dotada desde sus inicios por una estructura jerárquica, inamovible, donde los dirigentes tienen todos los derechos y la inspiración divina para ser los representantes de Dios en la tierra, y por lo tanto, deben ser obedecidos por el pueblo.

El Concilio Vaticano II marcó un cambio radical en la autoconcepción de la Iglesia católica al adoptar la concepción eclesiológica de Pueblo de Dios, que apunta a una mayor igualdad y corresponsabilidad, afirmando en varias instancias la primacía de la conciencia y el valor de la subjetividad, sin rechazar los avances de la ciencia y el progreso.

El Concilio Vaticano II parecería también haber abierto un nuevo campo para las mujeres, particularmente a través de tres documentos: la Constitución Dogmática sobre la revelación *Dei Verbum*, la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, y la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. En la primera se reconoce una interpretación no literal de la Escritura como algo válido y deseable para los/as católicos/as, permitiendo así desechar la concepción fundamentalista del Génesis y de algunos textos paulinos y deuteropaulinos como arma de sujeción de las mujeres.

En la Constitución *Lumen Gentium*, por primera vez la Iglesia como institución reconoce que su esencia es ser pueblo de Dios y que hay una dignidad inherente en todos los miembros de la Iglesia, simplemente por el hecho de ser bautizados. Es, como todos los textos emanados del Concilio Vaticano II, un texto ambivalente, por las concesiones que tuvieron que hacer los padres conciliares a la minoría conservadora del Concilio.

La Constitución *Gaudium et Spes* habla de los seres humanos en el mundo moderno y menciona a las mujeres y su aportación al mundo y a la Iglesia, otra vez, también con ambigüedad, recalcando su

papel como madres, educadoras y religiosas. Señala Marta Zubía que esta postura de ambivalencia respecto a las mujeres tiene como consecuencia que: “las mujeres siguen siendo *objeto* de reflexión, pero no *sujetos*, a pesar de que en la tercera sesión, ya con Pablo VI, unas poquita mujeres [...] son admitidas como auditoras, es decir, oyentes, sin voz ni voto”.¹³ Es preciso señalar como detalle significativo la presencia en el Concilio Vaticano II de la auditora laica mexicana Luz María Longoria, quien se atrevió a tomar la palabra ante los padres conciliares para cuestionar su definición de los hijos como producto de la concupiscencia, defendiendo que era el amor lo constitutivo de la procreación.

Haré un breve recorrido de algunos de los documentos del Concilio Vaticano II en donde se menciona a las mujeres bajo diferentes aspectos.

Sobre la Constitución *Dei Verbum* sobre la Revelación, declara Márquez: “La noción de revelación formulada en la *Dei Verbum* constituye el punto de partida para una comprensión renovada de la Tradición, al formular una nueva comprensión de la naturaleza de la revelación y del proceso de la Tradición”.¹⁴ La revelación en las teologías feministas se considera como: “la autocomunicación de Dios a la libertad humana”¹⁵ y, por lo tanto, hay convergencia de esta concepción con la que presenta *Dei verbum*, ya que, como señala Márquez, citando a Mary Catherine Hilkert, “ambas —la teología feminista y *Dei Verbum*— la conciben como un proceso de entrega del misterio de la revelación que incluye [...] tanto la sabiduría de los antepasados como el sentido profundo de las realidades espirituales de las comunidades actuales de creyentes”.¹⁶

En la (LG 13) se señala que:

Todos los hombres [*sic*] son llamados a formar parte del Pueblo de Dios. Por lo cual este Pueblo, siendo uno y único ha de abarcar el mundo entero y todos los tiempos, para cumplir los designios de la voluntad de Dios,

¹³ MARTA ZUBÍA, *Para nuestra memoria histórica. Las mujeres en la voz de los papas*, Estella: Verbo Divino, 2011, p. 61.

¹⁴ MÁRQUEZ BEUNZA, *Tradición*, p. 244.

¹⁵ ZUBÍA, *op. cit.*, 246.

¹⁶ ZUBÍA, *op. cit.*, 247.

que creó en el principio una sola naturaleza humana y determinó congregarse en un conjunto a todos sus hijos que estaban dispersos (*cfr.* Jn 11, 52).

También, en la misma Constitución (LG 32), se afirma:

El pueblo elegido de Dios es uno: *Un Señor, una fe, un bautismo* (Ef 4, 5); común dignidad de los miembros por su regeneración en Cristo, gracia común de hijos, común vocación a la perfección, una salvación, una esperanza y una indivisa caridad. Ante Cristo y ante la Iglesia no existe desigualdad alguna en razón de estirpe o nacimiento, condición social o sexo, porque *no hay judío ni griego; no hay siervo o libre; no hay varón ni mujer. Pues todos ustedes son uno en Cristo Jesús* (Gal 3, 28; *cfr.* Col 3, 11).

En la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, en la Introducción, inciso 1, se declara que...

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres [*sic*] de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón (GS 209).

En la misma Constitución, en la Exposición preliminar, inciso 4, se señala: "es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio" (GS 212). Más adelante se declara: "El género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero" (GS 212). Posteriormente, en el inciso 9 de dicha Exposición preliminar se afirma:

Se afianza la convicción de que el género humano puede y debe no sólo perfeccionar su dominio sobre las cosas creadas sino que le corresponde además establecer un orden político, económico y social que esté más al servicio del hombre [*sic*] y permita a cada uno y a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad (GS 218-219).

Específicamente, se recalca: "La mujer, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de hecho y de derecho con el hombre" (GS 219). El inciso 42 del Capítulo IV afirma: "La Iglesia, pues, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época

actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos humanos" (GS 266).

En el Mensaje del Concilio a la Humanidad, en la parte intitulada "A las mujeres", declara Pablo VI: "La Iglesia está orgullosa, ustedes lo saben, de haber elevado y liberado a la mujer, de haber hecho resplandecer, en el curso de los siglos, dentro de la diversidad de los caracteres, su innata igualdad con el hombre".¹⁷ Zubía comenta que esta declaración le parece contradictoria porque: "el Concilio, lejos de reconocer la contribución de la Iglesia católica a la situación de exclusión y de falta de reconocimiento efectivo de su dignidad humana y de sus derechos, le atribuye a ella los pasos dados por la humanidad en su reconocimiento".¹⁸ También, en el mismo mensaje, se circunscribe el papel de las mujeres al de esposas, madres y educadoras, o vírgenes abnegadas y sufridas, dedicadas a *hacer la verdad dulce y tierna* y al mismo tiempo ensalza a las mujeres y les pide una tarea sobrehumana, la de *salvar la paz del mundo* y "se olvida de reconocerles la más mínima responsabilidad en el interior de la Iglesia y no deja de mantenerlas en minoría de edad, con una obediencia sumisa, como auxiliares e instrumentos de transmisión".¹⁹

La influencia de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín

En el documento de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en Medellín, Colombia, el énfasis en la importancia del pueblo pobre sienta las bases de la posterior consideración de las mujeres pobres del continente, la mayoría múltiplemente oprimidas, como sujetos de las teologías feministas latinoamericanas.

Las latinoamericanas, tanto laicas como religiosas, que trabajaron codo a codo con los varones en vivir los postulados de la teología de la Liberación, en diversos entornos, incansablemente, al lado de las y los marginados/as, incluso con peligro de sus vidas, con frecuencia veían menospreciados por sus colegas varones sus reflexio-

¹⁷ Pablo VI, Mensaje del Concilio a la Humanidad, inciso 2, a las mujeres.

¹⁸ ZUBÍA, *Para nuestra memoria histórica*, p. 62.

¹⁹ *Id.*

nes sobre la condición de las mujeres, sin que éstos se dieran cuenta de que las mujeres son las más excluidas de entre los pobres.

Hasta que hubo una cantidad considerable de mujeres teólogas latinoamericanas con maestrías y doctorados que se atrevieron a decir su palabra y a tener peso específico en los medios eclesiales latinoamericanos, la teología feminista en su vertiente latinoamericana empezó a ser tomada en cuenta. Describe esta teología María Pilar Aquino como: "la reflexión crítica sobre la experiencia de Dios de las mujeres dentro de nuestras prácticas socioeclesiales e intelectuales, que busca crear una nueva civilización basada en la justicia, la integridad humana, el equilibrio ecológico y el bien-ser de toda la creación".²⁰ Si bien las teólogas feministas latinoamericanas han aprovechado las intuiciones y las sistematizaciones de las teólogas feministas de la primera generación, en su mayoría europeas y norteamericanas, hoy en día, las teólogas feministas latinoamericanas han desarrollado sus propias teologías, con diversos matices según los contextos de donde nacieron, pero todas con una fuerte influencia de la teología de la liberación.

La situación actual de las mujeres en la Iglesia

El hecho de que las mujeres en la Iglesia católica no podamos acceder a los ministerios ordenados, como el presbiterado y el obispado, automáticamente nos elimina de los puestos de toma de decisión dentro de la institución de la Iglesia católica. Los papas Pablo VI, en su *Declaración Inter insigniores sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial*, de 1976, y Juan Pablo II, en su *Carta apostólica Ordinatio Sacerdotalis sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres*, de 1994, ratificaron esta exclusión de las mujeres del ministerio presbiteral con carácter definitivo. Las declaraciones de Benedicto XVI no son mucho más esperanzadoras para las mujeres: hay un repliegue hacia la consideración de las mujeres primordialmente en sus papeles de esposa, madre y virgen consagrada.²¹

²⁰ María Pilar AQUINO, "Feminist Theology, Latin American", in: RUSSELL, *Dictionary*, 114.

²¹ Cfr. ZUBÍA, *Para nuestra memoria histórica*, pp. 247-279.

No siempre fue así. Hay evidencia literaria y arqueológica que en un momento en la historia hubo diaconisas y presbíteras en la Iglesia primitiva. De los evangelios se puede deducir que existieron mujeres discípulas, y en los primeros tiempos de la Iglesia se consideró a María de Magdala como “la” apóstol de los apóstoles. Pero con el tiempo, cuestiones prácticas y un creciente dualismo derivado del neoplatonismo llevaron a los jerarcas eclesiásticos y a los escritores de la patrística a calificar a las mujeres como inferiores a los varones, más cerca de la naturaleza y con necesidad de ser controladas por los hombre que, según estos pensadores, eran poseedores de una verdadera racionalidad.

Las mujeres en la Iglesia ante la realidad de marginación que existe para ellas dentro de la institución adoptan diversas posturas. Sandra Schneiders divide, de forma esquemática, a las mujeres católicas que se ha concientizado del *status* de subordinación de las mujeres, en dos grupos: las católicas feministas y las feministas católicas. Las primeras sufren exclusiones dentro de la misma institución y adquieren una conciencia feminista a raíz de ello. Las segundas caen en la cuenta del sometimiento de las mujeres a través de los movimientos feministas y aplican esta percepción a su vida eclesial.²²

Ambos grupos anteriores se inscriben en la corriente designada por Schneiders como la de las feministas cristianas *reformistas*, que quieren y esperan que la Iglesia cambie sus actitudes y políticas hacia las mujeres. Como contraparte a este grupo, existe el conjunto de las teólogas poscristianas, a las que Schneiders llama *revolucionarias*. Mary Daly fue una de las primeras. Estas estudiosas consideran al cristianismo intrínsecamente patriarcal y por lo tanto irremediablemente sexista, incapaz de favorecer cambio alguno a favor de las mujeres.²³

Si bien la teología feminista empezó con el ímpetu tanto de las revolucionarias como de las reformistas, se podría decir que el desarrollo ulterior de la teología feminista se debe más al esfuerzo académico de estas últimas, aunque hoy en día la esperanza de un cam-

²² Cfr. Sandra SCHNEIDERS, *Beyond Patching, Faith and Feminism in the Catholic Church*, New York: Paulist Press, Mahwah 1990, pp. 106-109.

²³ Cfr. SCHNEIDERS, *Beyond Patching*, p. 30.

bio institucional dentro de la Iglesia a favor de las mujeres se ve más lejano que lo que se esperaba en los años sesenta y setenta del siglo pasado. Esto no hace perder la esperanza a las teólogas feministas que siguen escribiendo, investigando y enseñando y a aquellas mujeres que se siguen reuniendo para reflexionar sobre la palabra de Dios y su significado en sus vidas.

Las cuestiones abiertas en la relación de la Iglesia y género

Quedan varios temas abiertos en la relación de las mujeres y la Iglesia, además de la situación de la no ordenación para ellas, ya que es nada más un síntoma de la exclusión respecto a las mujeres en otros aspectos.

Es pertinente el punto de vista de Zubía de que el problema de la marginación de las mujeres en la Iglesia va en contra del Espíritu de Jesús y es interno de la propia institución. Zubía asevera que para que la Iglesia sea fiel a la implantación del Reino de Dios en el mundo, ésta tiene que hacer transformaciones urgentes en las estructuras mismas de la Iglesia. Estas reformas son multiformes: estar a favor de la vida entera; ser fiel al espíritu del Concilio Vaticano II; ser coherente con la realidad actual; seguir un modelo eclesial de comunión; reconocer a todos los/las cristianos/as como adultos/as y responsables; dejar de relegar a las mujeres y a los laicos, renunciar al absolutismo papal; dar un lugar preponderante a los seres humanos oprimidos; cambiar el status de las mujeres; eliminar el celibato obligatorio; y finalmente, tender en todo al talante comunitario igualitario del movimiento de Jesús.²⁴

Estas reformas están acordes con los postulados del Concilio Vaticano II y van más allá de cambiar la forma en que la Iglesia trata a las mujeres, ya que si se implantaran traerían grandes beneficios a los cristianos y las cristianas en su totalidad y la Iglesia volvería a verse como una auténtica *Lumen gentium*, luz de los pueblos.

Todavía no parece una meta clara a alcanzar lo que Elisabeth Schüssler Fiorenza llama el *discipulado de iguales*. Schüssler Fiorenza considera que éste es el tipo de comunidad que Jesús instauró entre sus discípulos, con el fin de hacer presente el Reino de Dios, es de-

²⁴ Cfr. ZUBÍA, *Para nuestra memoria histórica*, p. 77.

cir, la utopía de un mundo alternativo de justicia y bien-ser. Schüssler Fiorenza piensa que este discipulado de iguales se encarna en lo que ella denomina la *ekklesia de mujeres*. Esta *ekklesia* no es un grupo segregado de mujeres, sino la reunión de mujeres y hombres que han desarrollado una conciencia crítica ante los condicionamientos de las sociedades patriarcales y androcéntricas y que tratan de experimentar una forma nueva de vida, acorde con el Evangelio.

Conclusión

Ver el asunto de la Iglesia y el género a la luz de los postulados feministas y con la herencia del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, es descorazonador y esperanzador al mismo tiempo. Descorazonador porque a pesar de tantos cambios favorables a las mujeres en la sociedad, hay graves retrocesos tanto en lo eclesial como en la sociedad en general. Un ejemplo de esto es la creciente violencia contra las mujeres y los feminicidios y la falta de respeto a los derechos humanos de las mujeres. Hay todavía mucho trabajo por realizar en este campo. Es también un cuadro esperanzador porque cada día hay más mujeres tomando conciencia de lo intolerable de su situación de subordinación y sometimiento, y en conjunto con otras mujeres está empezando a hacer realidad un mundo nuevo de relaciones más justas entre todos, mujeres y hombres incluidos.

En esta tarea es iluminadora la afirmación de Elisabeth Schüssler Fiorenza en el sentido de que:

El compromiso con la visión de una Iglesia y un mundo diferentes debe seguir siendo la característica vital de una teología feminista cristiana [...] aquellas entre nosotras que hemos experimentado el poder liberador de la visión cristiana tradicional y que estamos comprometidas con ella debemos, por amor de la vida en la aldea global, reclamar y ejercitar nuestra propia autoridad espiritual y teológica y nuestro poder de nombrar.

LA MIGRACIÓN COMO DESAFÍO PARA LA IGLESIA

Leticia Gutiérrez

Conque sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir las señales de los tiempos.

Mt 16, 3

¿Por qué hablar de la migración como un desafío?

La migración es un desafío para la Iglesia y le interpela a encararla, de modo tal que no puede ignorarla.

Uno de los principales motivos por los cuales debe asumirla acompañándola, es porque constantemente le recuerda su ser Iglesia universal y caminante. Somos un pueblo nómada, un pueblo llamado a buscar algo mejor, en constante caminar hacia la tierra prometida, al lugar donde mana leche y miel. Entonces, la migración es inherente a nuestro ser y como pueblo caminante debemos estar atentos a los signos de los tiempos para serle fiel a nuestro Señor.

La Iglesia tiene claro y presente el camino hacia la trascendencia. Sabemos que escatológicamente desde ahora contamos con la salvación, ya pero aun no, es en el ahora donde palpamos la presencia de Cristo y ésta llegará a su plenitud en la parusía. En ese sentido, en el presente albergamos el Reino y sus valores, y lo vemos palpable en

los y las migrantes que se atreven a encarar y desenmascarar las economías, los estados, los modos de ser Iglesia; de asumir, por ejemplo, la educación, la salud, la naturaleza, el medio ambiente, las relaciones humanas y fraternas, las nuevas sociedades, las formas como se atenderán las pensiones y los servicios sociales para las futuras personas de la tercera edad; como otros Cristos son encaradores de sistemas y de modelos excluyentes y buscan una fraternidad universal basada en el bien para todos y todas, donde el respeto a la diversidad es el imperante para una base fundante de la comunión.

La persona migrante irrumpe y desnuda las estructuras injustas y deshumanizantes, hechas para el beneficio de unos cuantos, dejando fuera, al margen o en la periferia, a una gran mayoría que se atreven a cuestionar y a caminar, que avanzan a pesar de toques de queda, de políticas de seguridad nacional, de cierre de fronteras, de iglesias exclusivistas. Desestabiliza y desajusta su sola presencia, pues incomoda a cualquier política que no vea a los demás como personas, a cada uno como una totalidad que merece ser respetada en su dignidad de hijo o hija de Dios.

Cómo conjugar la interpelación con la respuesta de la Iglesia con mira escatológica en el aquí y ahora

La Iglesia tiene que ir conjugando ambas realidades, tanto la trascendencia del Reino, como el hacerlo presente, sin perder de vista la Parusía y sin dejar de verse ella misma en su ser y su actuar construido en el aquí y ahora; esto le solicita dar una respuesta decidida a lo que la migración le interpela.

Esto implica *ad intra* para la Iglesia revisar el modo de ver y atender a la migración, mejorando el quehacer pastoral con las personas migrantes, sus familias y sus comunidades.

Es urgente que los planes pastorales —matrimoniales, catequéticos, de pastoral juvenil, de cáritas, de sus movimientos y todos aquellos programas de pastoral ordinaria— sean replanteados, tomando en cuenta a la migración como una realidad estructural que forma parte de todas las comunidades parroquiales.

La Iglesia no puede cerrar los ojos en nuestras comunidades de origen, en las parroquias o Iglesias locales, al hecho de que la familia

actual no está compuesta por la familia tradicional (padre, madre, hijos), ahora la componen los abuelos y los nietos, o la madre soltera, o la mitad de la familia está emigrando. Con esa primera muestra me viene la interrogante: ¿A qué modelo de familia estarán respondiendo los proyectos pastorales que las acompañan en una parroquia o comunidad? ¿Se contemplará la ausencia del padre o de la madre para atenderlas realmente, o ésta no cabe en los programas pastorales?

Pensemos en un programa catequético, donde el niño o la niña, no tiene una referencia de familia tradicional a causa de la migración, ¿cómo se le habla de un padre o madre ausente? Me interrogo si nuestros programas o catecismos siguen impartándose como se hacía desde hace muchos años, sin contemplar estas nuevas realidades que son importantes para la formación de valores éticos que influyan en sus opciones de vida.

¿De qué manera la pastoral juvenil se aborda con una mirada de la migración? Cuando son nuestros adolescentes desde los 12 años, y los jóvenes quienes mayormente salen en busca de una situación de vida mejor. ¿Realmente los programas pastorales juveniles contemplan al joven desde su salida, su tránsito y su llegada al lugar de destino o simplemente se han quedado ya en el olvido porque no son los jóvenes estables de la comunidad?, ¿cómo se les integra o se les prepara para migrar? ¿Cómo se les acompaña en sus procesos de tránsito?

¿Cómo hablar de *dar caridad* a una persona migrante que viniendo en el trayecto, la robaron, la violaron, la secuestraron, la extorsionaron, le pisotearon su dignidad, hasta hacerle sentir que no es persona y de nuestra parte, como Iglesia, para no meternos en problemas, apenas nos atrevemos a decirle: “que te vaya bien, que Dios te bendiga y rezaré por ti”? Es más incoherente aún porque el mandato bíblico es: “velen por los derechos de los demás, practiquen la justicia” (Is 56, 1).

Estos son sólo algunos ejemplos de la urgencia de ver la migración como un eje transversal, que nos hace detenernos para repensar nuestra pastoral desde esta realidad. Cuestionémonos cómo nos vemos como Iglesia y cuál es la Iglesia que queremos ser en torno a una realidad que nos interpela.

Ad extra, la Iglesia está llamada a propiciar espacios para realizar una verdadera promoción humana, en vistas a buscar el bien común para todos y todas, conforme nos invita la Doctrina Social de la Iglesia.

Es urgente que en nuestras respuestas pastorales se proyecte una tarea de concientización y sensibilización a las autoridades de todos los niveles, encargadas de atender a la persona migrante como respuesta y obligación civil y ayudarles a comprender adecuadamente lo que es ser persona, para que desde ahí partan sus proyectos y sus planes.

Urge atender a la migración pastoralmente hablando, desde una visión más regional y más global. Para esto es necesario crear redes con otros y otras, dígase organizaciones e iglesias de otros credos. Aun cuando la Iglesia está presente en todas partes, no siempre tiene todas las especialidades o todos los medios para acompañar y promover de manera más integral a una persona. Los y las migrantes muchas veces requieren de una respuesta de fe acompañada de un médico, psiquiatra, psicólogo, abogado, etc., por todos los ultrajes o violencias que viven en su travesía migratoria.

La Iglesia tiene una tarea importante en las parroquias o comunidades: catequizar a las personas para erradicar la discriminación, la xenofobia y la violencia racial. En comunidades altamente católicas o cristianas, encontramos personas que ven al migrante como el violador, el secuestrador, el que trae todos los males; otros los ven como personas de segunda clase. Con esto no digo que entre la migración no puede haber quienes hayan cometido delitos graves, pero esto no significa que se generalice a todos por los actos de algunos. Algunas personas no logran ver en ellos a su hermano o hermana y por el contrario, consideran al extranjero como el mejor blanco para asesinarlo, quemarlo, correrlo y desecharlo o ponerlo en las orillas del camino donde ya no nos estorbe o donde ya no vuelva a tener contacto con la población. Esto me hace pensar en la urgencia de modificar la visión que se tiene de la migración y del extranjero.

¿Cómo explicar la deshumanización que la bandas delincuenciales y que los pobladores o las autoridades criminales realizan, cuando lucran o venden o secuestran a uno de estos pequeños, si no las in-

terrogamos desde su ser cristiano? Creo que en este rubro, como Iglesia tenemos una tarea importante y urgente: por medio del acompañamiento pastoral y a través de la conversión y reconciliación, participar en la reconstrucción del tejido social, pues quienes cometen estos delitos algún día formaron parte del catecismo, de la pastoral juvenil o fueron a un servicio cristiano.

Es urgente que la interpelación que nos hacen las personas migrantes, respecto a encarar estructuras y modelos sociales deshumanizantes, además de la necesidad inaplazable de modificar las atenciones pastorales, las podamos acoger como un grito que nos cuestiona. Y así sigamos mirando al cielo sin dejar de tener los pies en la tierra, para poder caminar juntos como Pueblo de Dios hacia la Tierra Prometida, donde se cumplirán las promesas, donde se darán las bendiciones y donde manará leche y miel.

LA FE Y LOS NUEVOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL

Héctor Mendoza Wong

Los nuevos medios de comunicación social y las nuevas tecnologías en la construcción de la nueva cultura

Hoy nadie se atreve a pensar la cultura moderna sin la presencia de los medios masivos de comunicación y de las nuevas tecnologías.

A lo largo de la historia, la humanidad entera ha experimentado grandes transformaciones. Podríamos rastrear estos acontecimientos tomando como punto de referencia la historia de los *medios masivos de comunicación social* junto con la reciente evolución de las *nuevas tecnologías*. Los grandes movimientos de la historia, desde los cuales se fueron gestando nuevas realidades han sido acompañados por la presencia de estos –a veces incipientes– medios de comunicación.

Así sucedió, por ejemplo, a mediados del Siglo XV cuando Gutenberg, haciendo algo que ya los chinos venían realizando en madera desde el siglo XI, grabó por separado cada una de las letras del alfabeto en moldes metálicos para combinarlos formando palabras. De esta forma podría seguir utilizando los caracteres móviles en la

composición de nuevos textos. Posteriormente, entre 1436 y 1450, construyó un artefacto mecánico que le permitió ordenar satisfactoriamente los moldes metálicos que usó en sus primeros libros, facilitando y agilizando la reproducción de los textos escritos. Así, este acontecimiento, junto con otros sucesos de tipo científico y tecnológico, marcaron el paso de la Edad Media a la Edad Moderna.

Me parece importante recordar, no como algo anecdótico sino como un hecho con profundo significado, que la Biblia fue el primer libro impreso con esa *nueva tecnología*. Era el año 1455. A partir de ese acontecimiento, el mundo no volvió a ser el mismo. En su momento, la imprenta marcó un antes y un después; su presencia permitió que los escritos, destinados a ser leídos e interpretados por unos pocos privilegiados, comenzaran a llegar, incluso en lengua vernácula, a las manos de un número de lectores cada vez mayor.

Pero, además, creo que para el tema que nos ocupa es obligatorio destacar el decisivo papel que jugó esta *nueva tecnología* en la expansión y triunfo de la reforma protestante.

En 1517, Martín Lutero clavó en las puertas de la Iglesia de Wittenberg sus noventa y cinco tesis, hecho que marcó el inicio de la reforma protestante. Las tesis fueron rápidamente copiadas e impresas. Se dice que gracias a esto, al cabo de dos semanas, las noventa y cinco tesis eran conocidas y discutidas en toda Alemania y, pasados dos meses, en toda Europa. Para 1520 se habían vendido ya más de trescientos mil ejemplares de treinta obras escritas por Lutero.

El 4 de mayo de 1521, Martín Lutero inició la traducción de la Biblia al alemán. Al año siguiente, se publicó el Nuevo Testamento y en 1534, toda la Biblia. Las repercusiones de la acción de Lutero y de la forma como él se sirvió del nuevo invento, van más allá del ámbito religioso. Algunos estudiosos consideran que el trabajo de traducción de la Biblia realizado por Lutero y su posterior difusión constituye el origen de la lengua germana moderna. De hecho, a decir de algunos especialistas, la llamada *Biblia de Lutero* jugó un papel central en la alfabetización del pueblo alemán.

Para 1546, año de la muerte de Lutero, se habían publicado ya más de trescientas ediciones de la Biblia en idioma alemán. El tiraje de esas ediciones fue de más de medio millón de ejemplares. Para la primera mitad del siglo XVI, un tercio de la producción de libros

que circulaban en Alemania eran obras de Lutero o de algunos de sus seguidores.

Lutero vio en la imprenta una gran herramienta. Incluso llegó a considerarla *un regalo divino; el más grande; el último don de Dios*. La inmensa mayoría de quienes en vida de Lutero entraron en contacto con su pensamiento y fueron seducidos por su razonamiento para romper con el papado y con la Iglesia católica, lo hicieron por medio de papeles impresos, la red más eficaz de comunicación de aquella época.

La trascendencia cultural e histórica de la obra de este autor, impensable sin el apoyo de la imprenta, le dio un rostro particular a la nación germana. Fue fundamental en el fortalecimiento de su propia identidad, al poner su propio idioma por encima del latín. La Biblia de Lutero abrió el camino de la democratización del conocimiento y de la reflexión religiosa. Posteriormente, este logro se fue extendiendo a otros campos como el político. Incluso se afirma que los alemanes sólo se convirtieron en un pueblo gracias a Lutero y al uso que él hizo de la imprenta.

Pero no quiero que perdamos de vista la razón por la cual me he detenido en Lutero y su obra. Con esto he querido destacar la importancia que en ese momento concreto de la historia jugó la imprenta, tecnología de punta para ese tiempo.

Lo que para la Edad Media significó la imprenta, en el momento presente lo representan los medios de comunicación y las nuevas tecnologías de la información. Asomémonos a este universo conociendo algunos datos recientes en relación a las nuevas tecnologías.

– En el mundo hay mil novecientos millones de personas que utilizan internet: 42% en Asia (ochocientos veinticinco millones); 24% en Europa (cuatrocientos setenta y cinco millones); 10.4% en América (doscientos sesenta y seis millones: EUA) y doscientos cuatro en América Latina y el Caribe.

– El año 2010, el número de usuarios de internet se incrementó en un 14%; para 2015, se estima que en el mundo habrá tres mil quinientos millones de usuarios de la red.

- Para finales de 2011 existían en el mundo dos mil novecientos millones de cuentas de e-mail, de las cuales el 25% están vinculadas a empresas y el resto son personales.
- Uno de cada dos seres humanos en el planeta tiene una cuenta de correo electrónico, aunque algunas personas pueden tener dos o más cuentas.
- Para fines de 2010, existían doscientos cincuenta y cinco millones de páginas web.
- Cada día se crean aproximadamente cincuenta y siete mil quinientas páginas, lo que significa dos mil cuatrocientas por hora y cuarenta por minuto.
- Para el año 2011, había ciento cincuenta y dos millones de páginas web en el mundo.
- Para el primer semestre del 2011, Facebook contaba con más de seiscientos millones de usuarios; doscientos cincuenta millones se sumaron el año 2010.
- Twitter está por encima de los doscientos millones de usuarios, de los cuales cien millones iniciaron esta experiencia durante el año 2010.
- *MySpace*, creada en 2003 antes que las anteriores, cuenta con doscientos sesenta millones de usuarios.
- En Estados Unidos, uno de cada ocho matrimonios se conoció por Facebook, y uno de cada cinco casos de divorcio se realizan presentando pruebas obtenidas en esa red social.
- En Facebook se suben cerca de diez mil fotos por minuto.
- El servicio de video a la carta de Youtube recibe treinta y cinco horas de grabación por minuto. Se calcula que cada usuario de internet ve, en promedio, ciento ochenta y seis videos por mes. Desde el 2009, el Vaticano tiene su propio canal de videos en Youtube y en Facebook.
- En Estados Unidos, el 84% de los usuarios de internet ve videos en línea y 14% ha subido, en algún momento, videos caseros realizados por ellos mismos.
- Hasta el año 2011 en México, casi el 40% de la población utilizaba internet.

Distintos actores del acontecer diario en el mundo utilizan estos medios para entrar en contacto con los demás. Gobernantes, políticos, empresas, organizaciones sin fines de lucro, artistas, universidades, investigadores, iglesias, etc. han descubierto el gran potencial que representan estas nuevas tecnologías y se colocan todos los días, en este gran escaparate virtual.

Estamos frente a los signos de una nueva y verdadera revolución que ha transformado nuestra cultura y, por lo tanto, la forma de relacionarnos y comunicarnos. Sin duda alguna la presencia de los medios masivos de comunicación social y de las nuevas tecnologías, entre otros factores, han marcado un definitivo cambio de época cuyo nivel más profundo es el cultural.

El reto de asumir este cambio tecnológico es impresionante. Me atrevo a afirmar que quien no sea capaz de comprender lo que está pasando en el mundo, desde las nuevas tecnologías, y esté dispuesto a actuar en consecuencia, estará dejando escapar una de las más grandes oportunidades que se ofrecen para participar en la construcción y transformación del mundo. Hay muchas personas y grupos que, comprendiendo el momento presente, están participando en estos nuevos espacios, están marcando el presente y el futuro. Y aquí cabría preguntarnos: ¿Y el Evangelio del Reino? Y los que tenemos la tarea de hacerlo presente en el mundo ¿dónde estamos?

La Iglesia y los medios masivos de comunicación social

De lo expuesto anteriormente podemos deducir que hoy para la Iglesia, no es un asunto optativo hacer uso o no de los medios de comunicación y de las nuevas tecnologías. Hay una cantidad gigantesca de documentos del Magisterio que afirman con claridad la urgencia de entrar en el mundo de los medios de comunicación y de las nuevas tecnologías como condición indispensable para realizar la tarea evangelizadora.

Como muestra, baste recordar una de las más importantes declaraciones, detonante al mismo tiempo de la actual posición frente al actual universo de la comunicación *massmediática*.

El Concilio Vaticano II, en el Decreto *Inter Mirifica*, afirmó:

Entre los maravillosos inventos de la técnica que, sobre todo en estos tiempos, el ingenio humano, con la ayuda de Dios, ha extraído de las cosas

creadas, la madre Iglesia acoge y fomenta con especial solicitud aquellos que atañen especialmente al espíritu humano, y que han abierto nuevos caminos para comunicar con extraordinaria facilidad noticias, ideas y doctrinas de todo tipo. Entre tales inventos sobresalen aquellos instrumentos que, por su naturaleza pueden llegar no sólo a los individuos, sino también a las multitudes y a toda la sociedad humana, como son la prensa, el cine, la radio, la televisión y otros similares que, por ellos mismos pueden ser llamados con razón, medios de comunicación social.

Pero llegar a esta afirmación no nos puede hacer olvidar que a lo largo del tiempo, la relación del magisterio pontificio con el mundo de los medios de comunicación social no siempre fue pacífica. Incluso, en algunos momentos, fue conflictiva y hostil.

Son tres los períodos que muestran la posición de la Iglesia frente a los medios de comunicación moderna. Ésta siempre es consecuencia de la forma como la Iglesia se ve a sí misma: primero como *sociedad perfecta* y posteriormente, ya con el Vaticano II, como *pueblo de Dios*.

El primer período inicia con la encíclica “*Mirari Vos*” del Papa Gregorio XVI, firmada el 15 de agosto de 1832, en la que se define la postura del magisterio pontificio *sobre los errores modernos*, entre los cuales considera la libertad de conciencia y la libertad de imprenta (*cfr. Mirari Vos* 10.11). Este documento censura las ideas liberales expresadas en el primer periódico católico francés. Durante este período, que concluye con la muerte del Papa Pío IX (1878), impera el índice de los libros prohibidos y la práctica de la censura. Predomina la defensa del *status quo* en la sociedad, la apologética y una gran preocupación moralista. Las autoridades eclesiásticas no advirtieron el paso de la época de las certezas a la nueva época caracterizada por la opinión.

El segundo período se abre con el pontificado del Papa León XIII (1878). En este tiempo se dan algunas tímidas muestras de apertura. Entramos a la etapa instrumental de los medios. La prensa, el cine y la radio se utilizan para la propaganda de la doctrina y moral católica. Se multiplican los diarios y periódicos, nacen las primeras oficinas internacionales de prensa y cine y se fundan congregaciones religiosas que tienen como medio de su apostolado, la prensa, el cine y la radio. El momento cumbre en este período se da con la encíclica del Papa Pío XI, *Vigilanti cura*, del 29 de junio de 1939, de-

dicada totalmente al cine. Subsisten en este período el índice y la censura, aunque aplicados con menor rigor que en el pasado.

El tercer período comienza con Pío XII, en 1939, quien dedica muchas intervenciones de su magisterio a los medios masivos de comunicación. Con mucha confianza utiliza la radio y acoge con gran entusiasmo la televisión. Incluso, en la encíclica *Miranda prorsus* (1957) intenta realizar una primera síntesis de estas nuevas técnicas.

El siguiente momento importante en este período es el Concilio Vaticano II que aprueba, en 1963, el Decreto *Inter Mirifica*. Posteriormente Pablo VI, en 1971, firma la instrucción pastoral *Communio et Progressio* que constituye la aceptación entusiasta de los medios masivos de comunicación por parte de la Iglesia.

Desde entonces se abrió una etapa aún inconclusa y cada vez más rica, de reflexión teológica y de búsquedas de concretizaciones pastorales, que intentan no sólo poner estos instrumentos tecnológicos al servicio de la tarea evangelizadora, sino comprenderlos en su totalidad como espacios de creación, transmisión y recreación de la nueva cultura.

A partir del decreto *Inter Mirifica* y de *Communio et Progressio*, el magisterio se ha dedicado a profundizar en la realidad de la comunicación y de los medios masivos de comunicación social. Sirva recordar la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales que nació por expresa voluntad del Concilio Vaticano II (*IM 18*), celebración que se realiza en la Solemnidad de la Ascensión del Señor y va ya en la edición cuarenta y seis.

Tres fueron los objetivos fijados por el Concilio Vaticano II para esta jornada, y un cuarto, por la *Communio et Progressio*:

- La formación de las conciencias frente a las responsabilidades que incumben a cada individuo, grupo o sociedad, como usuarios de estos medios.
- La invitación dirigida a los creyentes, a rezar para que dichos medios sean empleados conforme al diseño de Dios sobre la humanidad.
- El estímulo dado a los católicos para sostener, con su generosidad, en un gesto de solidaridad de toda la comunidad eclesial, los gastos que exige el empleo de los medios de comunicación social en

la Evangelización y en el progreso de los pueblos. La colecta de esta jornada, ha sido la única que creó y recomendó el Concilio Vaticano II.

– Poner en relieve el papel de quienes trabajan en este sector.

Con motivo de esta fecha, los Papas Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI han abordado distintos temas relacionados con el universo de la comunicación.

En los distintos mensajes con motivo de esta jornada encontramos una rica y variada reflexión teológico-pastoral sobre el mundo de la comunicación. Esos mensajes han profundizado sobre los medios de comunicación y su relación con distintas realidades: la transformación socio política del mundo, el desarrollo de los pueblos, la incidencia –de los medios masivos de comunicación social– en la familia; la relación de los MMCS con los niños, los jóvenes, la tercera edad, medios masivos de comunicación social y la dignidad de la mujer; la formación y promoción cristiana de la juventud, la educación, la promoción de los valores, medios masivos de comunicación social al servicio de la comunión, de la verdad, de la reconciliación, de la justicia y la verdad, de la solidaridad y fraternidad entre los hombres y entre los pueblos; los derechos humanos, la publicidad, la libertad responsable de la persona, la formación de la opinión pública, la religión, etc.

Entre éstos, quisiera destacar los mensajes relacionados directamente con la tarea de transmisión de la fe. En esta dirección encontramos los siguientes:

- *La evangelización del mundo contemporáneo y los medios de comunicación* (1974);
- *El anuncio del evangelio en la actual cultura informática* (1990);
- *La proclamación del Mensaje de Cristo en los medios de comunicación* (1992);
- *Anunciamos a Jesucristo, Camino, Verdad y Vida* (1997);
- *Anunciar a Cristo en los Medios de Comunicación Social al alba del Tercer Milenio* (2000);
- *Proclamar desde los terrados: el Evangelio en la Era de la Comunicación Global* (2001);
- *Internet: un nuevo foro para la proclamación del Evangelio* (2002);

- *El Sacerdote y la pastoral en el mundo digital: los nuevos medios al servicio de la Palabra* (2010);
- *Verdad, Anuncio y autenticidad de vida en la era digital* (2011);
- *Silencio y Palabra: camino de evangelización* (2012);
- *Redes Sociales: portales de verdad y de fe; nuevos espacios para la evangelización*, tema para la jornada del año 2013, anunciado ya por el Papa Benedicto XVI.

De los documentos anteriormente mencionados, quisiera destacar algunos aspectos que me parecen significativos para profundizar el tema que nos ocupa.

Octava Jornada. En el mensaje para la jornada de 1974, Pablo VI, citando a *Communio et Progressio* 26, recordó: “No será obediente al mandato de Cristo quien no use convenientemente las posibilidades ofrecidas por estos instrumentos para extender mejor y al mayor número de hombres la difusión del Evangelio”. También definió algunas urgencias:

- Dar a la información y al espectáculo una línea que facilite la difusión de la Buena Noticia y favorezca la profundización de la dignidad humana, la justicia, la fraternidad universal; valores que faciliten la comprensión de la vocación humana y abran senderos al diálogo constructivo con los demás y con Dios.
- Renovar los métodos de apostolado, aplicando los nuevos instrumentos a la catequesis, a la educación, a la presentación de la vida en la Iglesia y a la liturgia.
- Recurrir a los instrumentos de la comunicación social para llegar a los países, ambientes y personas, a los cuales el apostolado de la palabra no puede llegar directamente por distintas razones.

Vigésimo cuarta Jornada. Juan Pablo II, en el mensaje de mayo de 1990, afirmó que los padres conciliares, dirigiendo su mirada hacia el futuro, trataron de contemplar el mundo en el que la Iglesia estaría llamada a llevar a cabo su misión. Comprendieron que el progreso y la tecnología ya estaban transformando la faz de la tierra, urgiendo a la Iglesia a estar “dentro de este progreso humano, compartiendo las experiencias de la humanidad e intentando entenderlas e interpretarlas a la luz de la fe”. Y afirmó:

Hoy en día, ya a nadie se le ocurriría pensar en las comunicaciones sociales o hablar de las mismas como de simples instrumentos o tecnologías. Más bien, ahora las consideran como parte integrante de una cultura aún inacabada, cuyas plenas implicaciones todavía no se entienden perfectamente y cuyas potencialidades por el momento, se han explotado sólo parcialmente.

El Papa afirmó que con la llegada de las nuevas tecnologías:

- Se ofrece a la Iglesia nuevos medios para realizar su misión.
- La Iglesia tiene nuevos métodos para facilitar la comunicación y el diálogo entre sus propios miembros y de profundizar en el diálogo con el mundo acerca de sus creencias y explicar los motivos de sus posturas sobre cualquier problema o acontecimiento concreto.
- También, por medio de ellos, podrá escuchar con más claridad la voz de la opinión pública y estar en el centro de una discusión continua con el mundo, comprometiéndose a estar ella misma en la búsqueda común por resolver los problemas más urgentes de la humanidad.
- La Iglesia tiene que utilizar los nuevos recursos de la tecnología de computadoras y satélites para su tarea de evangelización y tiene que poner su mensaje a disposición de las personas de cualquier edad, invitándolas a abrazar el Evangelio.
- La Iglesia no puede prescindir de los medios de comunicación social; se sentiría culpable ante Dios si no empleara esos poderosos medios, porque con ellos pregonan desde los terrados el mensaje que se le ha encomendado.

Vigésimo sexta Jornada. En el mensaje de la vigesimosexta Jornada en 1992, Juan Pablo II decía que los medios masivos de comunicación social son *el billete* de ingreso al mercado moderno, donde se expresan públicamente las propias opiniones, se realiza un intercambio de ideas, circulan las noticias y se transmiten informaciones de todo tipo. Pero también destaca que a través de ellos se puede tocar la fragilidad y limitación de la condición humana, causada, entre otras cosas, por la crueldad, los prejuicios, odios, codicia, avidez de poder. Afirma que ante todo esto, los cristianos tenemos una “buena nueva que transmitir: el mensaje de Cristo, y hemos de compartirlo con todo hombre y mujer de bien que estén dispuestos a escuchar”.

Dice que la primera forma de compartirlo es con el testimonio de la vida. Pero además con un testimonio más explícito: “hemos de proclamar nuestras creencias a la luz del día y desde los tejados, sin miedo y sin compromisos, adaptando el mensaje divino a las formas de expresión de las personas y sus modelos de pensamiento”. Afirma además que:

- Todos los hombres y mujeres tienen derecho a escuchar el mensaje de salvación que Cristo ha dejado a su Iglesia y a ella le corresponde la obligación de ponerlo a disposición de todas las personas.
- La Iglesia tiene el derecho y la obligación de usar todos los nuevos medios de comunicación, lo cual requiere preparación y entrenamiento que permita que quien los usa, pueda transmitir el mensaje de forma inteligible.
- Anima a los profesionales de los medios de comunicación social, invitándolos a esforzarse por comunicar el mensaje y capacitar a otros para que hagan lo mismo.
- Exhorta a las organizaciones católicas y a las Conferencias Episcopales a fomentar la presencia de la Iglesia en esos medios, haciendo un uso más amplio y efectivo de las nuevas tecnologías de la comunicación.

Trigésima cuarta Jornada. Para el año 2000, Juan Pablo II eligió para la trigésimocuarta Jornada de las Comunicaciones Sociales el tema: *Anunciar a Cristo en los Medios de Comunicación Social al alba del Tercer Milenio.* A las puertas del tercer milenio cristiano, el Papa subrayó la inalterable necesidad de anunciar a Cristo, comunicando la buena noticia a todas las personas que la quieran escuchar.

En su mensaje encontramos los siguientes elementos:

- Aunque es indispensable la proclamación personal y directa en la que una persona comparte con otra su fe en el Resucitado, también debe realizarse una proclamación en y a través de los medios de comunicación social.
- El surgimiento de la sociedad de la información es una verdadera revolución cultural que transforma a los medios en el *primer Areópago de nuestra época* en el cual se intercambian constantemente ideas y valores.

– A través de los medios, la gente entra en contacto con personas y acontecimientos y se forma sus opiniones sobre el mundo en el que vive. Incluso ahí se configura su modo de entender el sentido de la vida.

– Para muchos, su propia experiencia vital es, en gran medida, una prolongación de las experiencias de los medios de comunicación, por lo que el anuncio de Cristo debe formar parte de esta experiencia.

– La Iglesia debe usar con vigor y habilidad sus propios medios; los comunicadores católicos deben ser intrépidos y creativos para desarrollar nuevos medios y métodos en la proclamación del Evangelio.

– La Iglesia debe aprovechar al máximo las oportunidades de estar presente también en los medios seculares.

– Esto exige capacitación y entrenamiento personal, pero además, “es necesario encontrarse personalmente con Cristo y cultivar esa relación a través de la oración, la Eucaristía y el sacramento de la Reconciliación, leyendo y meditando la Palabra de Dios, estudiando la doctrina cristiana y sirviendo a los demás”.

– Proclamar a Cristo no sólo es un deber, sino un privilegio, y hacerlo en los medios masivos de comunicación, al alba del tercer milenio, no es sólo parte sustancial de la misión evangelizadora; constituye también un enriquecimiento vital, inspirador y lleno de esperanza para el propio mensaje de los medios.

Trigésimo sexta Jornada. En el mensaje del 2002, el Papa hace un breve pero bello recuento de lo que ha significado para la Iglesia la tarea de anunciar el Evangelio de Jesucristo:

La historia de la evangelización no es sólo una cuestión de expansión geográfica, ya que la Iglesia también ha tenido que cruzar muchos umbrales culturales, cada uno de los cuales exigieron nuevas energías e imaginación para proclamar el único Evangelio de Jesucristo. La era de los grandes descubrimientos, el Renacimiento y la invención de la imprenta, la Revolución industrial y el nacimiento del mundo moderno, fueron también momentos críticos que exigieron nuevas formas de evangelización. Ahora con la revolución de las comunicaciones y la información en plena transformación, la Iglesia se encuentra indudablemente ante otro cambio decisivo [...] Internet es un nuevo foro, entendido en el antiguo sentido ro-

mano del lugar público donde se trataba de política, y negocios, se cumplían los deberes religiosos, se desarrollaba gran parte de la vida social de la ciudad y se manifestaba lo mejor y lo peor de la naturaleza humana. Era un lugar de la ciudad muy concurrido y animado, que no sólo reflejaba la cultura del ambiente, sino que también creaba una cultura propia. Esto mismo sucede con el ciberespacio que es una nueva frontera que se abre al inicio del tercer milenio.

Y enfatizando la urgencia de entrar en la dinámica de la moderna comunicación afirma:

- Como en otros tiempos, esta nueva frontera entraña también peligros y promesas, con el mismo sentido de aventura que caracterizó otros grandes períodos de cambios.
- Para la Iglesia, el nuevo mundo del ciberespacio es una llamada a la gran aventura de usar su potencial para proclamar el mensaje evangélico.
- Este desafío está en el centro de lo que significa, al comienzo del milenio, seguir el mandato del Señor de *remar mar adentro*.
- Hay que afrontar este reto con realismo y confianza.
- La internet puede ofrecer magníficas oportunidades para la evangelización si es usada con competencia y con una clara conciencia de sus fuerzas y debilidades.

Cuadragésima cuarta Jornada. El Papa Benedicto XVI eligió como tema de la Jornada del año 2010: *El Sacerdote y la Pastoral en el Mundo Digital: los nuevos medios al servicio de la Palabra*. Afirmó que ningún camino puede ni debe estar cerrado a quien, en el nombre de Cristo resucitado, se compromete a hacerse cada vez más prójimo del ser humano. En su mensaje recordó que:

- La tarea principal del sacerdote es anunciar a Cristo y comunicar la gracia divina que salva mediante los sacramentos.
- Las nuevas tecnologías se han convertido en un instrumento indispensable para responder adecuadamente a las preguntas que surgen en el contexto de los grandes cambios culturales propios especialmente del mundo juvenil.
- Desde ellos se reclama un compromiso más intenso y eficaz en la tarea evangelizadora.

– El sacerdote se encuentra al inicio de una nueva historia, porque en la medida que estas nuevas tecnologías susciten relaciones cada vez más intensas y cuanto más se amplíen las fronteras del mundo digital, tanto más se verá llamado a ocuparse pastoralmente de este campo, multiplicando su esfuerzo para poner dichos medios al servicio de la Palabra.

– Pero no se trata sólo de hacerse presente en la internet sino que hay que participar en el mundo digital en constante fidelidad al mensaje del Evangelio, para que los sacerdotes puedan ejercer su papel de animadores de comunidades que se expresan cada vez más a través de las muchas voces surgidas en el mundo digital.

– Deben anunciar el Evangelio valiéndose no sólo de los medios tradicionales, sino también de los que aporta la nueva generación de medios audiovisuales – fotos, videos, animaciones, blogs, sitios web, etc. –, ocasiones inéditas de diálogo e instrumentos útiles para la evangelización y la catequesis.

– En este servicio, los sacerdotes podrán dar a conocer la vida de la Iglesia y ayudar a las personas a descubrir el rostro de Cristo.

– Deben mostrar a la humanidad su corazón de consagrados y proclamar que *Dios está cerca y que en Cristo todos nos pertenecemos mutuamente.*

– Los medios permitirán que la Palabra pueda navegar mar adentro hacia las numerosas encrucijadas que crea la vasta red de autopistas del ciberespacio, y afirmar el derecho de la ciudadanía de Dios en cada época, para que Él pueda avanzar a través de las nuevas formas de comunicación por las calles de las ciudades y detenerse ante los umbrales de las casas y de los corazones.

– El desarrollo de las nuevas tecnologías y todo el mundo digital, representan un gran recurso para la humanidad en su conjunto y para cada persona en la singularidad de su ser, y un estímulo para el debate y el diálogo.

– Los sacerdotes deben asumir con sabiduría las oportunidades específicas que ofrece la moderna comunicación; deben ser apasionados anunciadores de la Buena Noticia también en la nueva ágora que ha dado a luz los nuevos medios de comunicación.

Cuadragésima quinta Jornada. Benedicto XVI afirma en el mensaje del 2011 que las nuevas tecnologías no sólo modifican el modo de comunicar, sino la comunicación en sí misma, siendo éstos los signos de la transformación cultural que estamos viviendo. Nace así “un nuevo modo de aprender y de pensar, así como nuevas oportunidades para establecer relaciones y construir lazos de comunión”. Esto exige – dice el Papa –, una seria reflexión sobre el sentido de la comunicación en la era digital que conlleva un extraordinario potencial, tanto de internet como de la complejidad de sus aplicaciones. Las nuevas tecnologías...

deben ponerse al servicio del bien integral de la persona y de la humanidad entera... si se usan con sabiduría pueden contribuir a satisfacer el deseo de sentido, de verdad y de unidad que siguen siendo las aspiraciones más profunda del ser humano.

Benedicto XVI destaca los siguientes aspectos:

– Transmitir información en el mundo digital es introducirla en una red social en la que el conocimiento se comparte en intercambios personales.

– Pero esta acción ya no se reduce sólo a intercambio de datos, sino que tiene como tarea principal potenciar el acto de comunicar, entendido como diálogo, solidaridad y creación de nuevas relaciones positivas.

– De cualquier manera, hay límites en esta nueva forma de comunicación: una interacción parcial, la tendencia a comunicar sólo algunas partes del propio mundo interior, el riesgo de construir una cierta imagen personal que suele llevar a la complacencia.

– Las redes sociales ofrecen espacios que modifican la relación interpersonal y pueden ser expresión del deseo del encuentro con el otro, aunque se corre el riesgo de crear mundos paralelos o realidades virtuales. El anhelo de establecer amistades implica el desafío de ser auténticos, fieles a sí mismos.

– Las nuevas tecnologías amplían las fronteras del espacio y el tiempo, lo que exigirá responder a la pregunta ¿quién es mi prójimo en este nuevo mundo?, ¿existe el peligro de estar menos presentes con quien encontramos en la vida cotidiana? El contacto virtual no

puede ni debe sustituir el contacto humano directo, en todos los aspectos de la vida.

– Existe un estilo cristiano de presencia en el mundo digital, caracterizado por una comunicación franca y abierta, respetuosa y responsable. Cuando las personas se comunican se comparten a sí mismas, su visión del mundo, sus esperanzas, sus ideales.

– No se trata sólo de poner contenidos religiosos en las distintas plataformas digitales, sino también de dar testimonio coherente en el propio perfil digital y en el modo de comunicar opiniones, opciones y juicios que sean profundamente acordes con el Evangelio, incluso cuando no se hable directamente de él.

– No se puede anunciar un mensaje en el mundo digital sin el testimonio coherente de quien lo anuncia.

– La verdad del Evangelio no se basa en criterios de popularidad, ni es objeto de consumo ni de disfrute superficial.

– Hay que estar presentes en la red, no para satisfacer el deseo de esta presencia o por moda, sino porque el mundo digital es parte integrante de la vida humana.

Cuadragésimo sexta Jornada. Silencio y Palabra: camino de evangelización. Este fue el tema de la Jornada del año 2012, en el que el Benedicto XVI profundizó sobre esta dinámica del proceso de comunicación. Afirmó que las redes sociales son actualmente un espacio de preguntas que buscan respuestas, expresando la gran necesidad del ser humano de encontrar el sentido último de su existencia. De aquí la urgencia de considerar con interés los sitios, aplicaciones y redes sociales que pueden ayudar a la persona a vivir momentos de reflexión, de silencio, de oración y meditación de la Palabra.

Cuadragésimo séptima Jornada. El Papa ya adelantó el tema de la Jornada del año 2013 que se publicará el 24 de enero de 2013, festividad de San Francisco de Sales, patrono de los periodistas. El tema es *Redes Sociales: portales de verdad y de fe; nuevos espacios para la evangelización.* La pregunta que el Papa quiere responder es: ¿la tecnología puede ayudar a las personas a encontrar a Cristo en la fe? Se trata de ir más allá de los lenguajes, para presentar el Evangelio como respuesta a la exigencia humana de sentido y de fe, que emerge en la red y se abre camino en ella. Esto implica no sólo usar internet

como medio de evangelización, sino de evangelizar considerando que la vida del hombre moderno también se expresa en el ambiente digital, especialmente orientado a la dimensión dialógica e interactiva de la comunicación y de las relaciones humanas.

Además de esta rica gama de aportes del magisterio pontificio, el tema es abordado también en el *Instrumentum Laboris* para la XIII Asamblea General del Sínodo de los obispos sobre la *Nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana*.

Las aportaciones de las distintas conferencias episcopales entienden el universo de la comunicación como una realidad que ofrece grandes posibilidades y desafíos para la Iglesia.

En el documento (núm. 59-62) encontramos las siguientes afirmaciones:

- No existe lugar que quede libre de la influencia de la cultura mediática y digital que se impone cada vez más como el lugar de la vida pública y de la experiencia social.
- Al ejercer esta influencia, los procesos mediáticos transforman la realidad, intervienen en la experiencia de las personas y amplían las potencialidades humanas.
- La percepción que la persona tiene de ella misma, de los otros y del mundo dependen del influjo que tales tecnologías ejercen.
- Hay que considerar las nuevas tecnologías y el espacio comunicativo que estas generan, con una visión positiva y sin prejuicios, aunque con una mirada crítica y que ayude a hacer un uso inteligente y responsable de las nuevas tecnologías, descubriendo los riesgos y peligros presentes en ellas.

Llevar el Evangelio por los medios y colocarlos en los medios

Me parece que con lo expuesto hasta este momento, no queda la menor duda de que para la Iglesia, la pregunta principal no se refiere al uso o no de los medios de comunicación y de las nuevas tecnologías para el anuncio del Evangelio y para potenciar la vivencia de la fe.

La pregunta va más bien en la dirección del ¿cómo?, orientado no a las respuestas prácticas sino a destacar las actitudes fundamentales

que debe asumir quien, apasionado por Jesucristo y su mensaje de vida, se dispone a asumir, en el tiempo presente, el reto de llevar el Evangelio hasta los últimos rincones de la tierra, con valentía, creatividad e inteligencia.

Aunque estas actitudes deben nacer de la exigencia de la fe, yo deseo destacar aquellas que emergen del conocimiento del mundo de los medios masivos de comunicación y de las nuevas tecnologías.

Quisiera abrir un espacio final, dedicado a los medios masivos de comunicación social.

Sin abordar más en la comprensión de los medios masivos de comunicación social como constructores de la nueva cultura, quisiera poner sobre la mesa algunos elementos que nos ayuden a comprender el universo *massmediático*. Y para discernir con inteligencia Marshall McLuhan, uno de los fundadores de los estudios sobre los medios de comunicación y uno de los primeros teóricos que hablaron sobre la sociedad de la información, junto con el término *aldea global*, acuñó también una frase que se ha hecho famosa al referirse a la comunicación masiva: *el medio es el mensaje*.

EDUCACIÓN EN LA SOCIEDAD MEDIÁTICA

José Manuel Velasco Arzac

ANTECEDENTES

El programa anual de actividades de 1986 de la Comisión Episcopal de Cultura y Educación se dirigió a las escuelas católicas del país. No se podía hablar todavía de escuelas católicas, había que hablar más bien de escuelas particulares, porque estaba prohibida la educación católica.

Pero en las escuelas particulares confesionales toleradas por las autoridades sólo está el 5% de los estudiantes de educación básica del país. Una persona se pregunta: Y el 95% restante... ¿que se lo lleve el pingo...?

Después de conversar este tema con el Sr. obispo Don Francisco María Aguilera, responsable de la comisión, inmediatamente reunió a su equipo y rehicieron el proyecto, para intentar algo por *todos* los estudiantes mexicanos.

¿Cómo hacerlo? ¿Van a poder entrar los agentes de pastoral: sacerdotes, religiosos, maestros católicos, padres de familia [...] quién sea, a la escuela oficial? ¿No pondrán el grito en el cielo los radicales de la CNTE?

En 1991, la Comisión de Educación y Cultura redacta el Proyecto Educativo de la Iglesia en México (PEIM) con alcance al 2010. En él se hacen planteamientos muy importantes de antropología filosófica y teológica que sirven de fundamento a la acción educativa. Aunque el PEIM se refiere a la educación, se centra en las escuelas particulares católicas, por lo cual los demás educadores se desentienden.

También se analiza el desarrollo educativo de México centrado en ampliar la cobertura pero sin atender suficientemente la calidad. No todas las aseveraciones son del gusto de los maestros del sistema oficial ni particular.

Se inició la difusión del PEIM entregándolo a las autoridades educativas oficiales, a los diputados de la comisión de educación, a muchos directores de escuelas particulares, pero tropieza por falta de un programa concreto, que se publica después, pero que tiene escasa difusión.

El PEIM fue reeditado al menos dos veces para difundirlo entre los educadores y los padres de familia. Los cambios de responsables en los equipos neutralizan la acción que se esperaba.

En 2012, la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) publica el documento *Educar para una nueva sociedad* que constituye una seria y apremiante invitación de los obispos, como grupo de líderes responsables, interesados en promover el desarrollo del país en este momento de inicio del tercer siglo de vida independiente de México, dirigida a todos los educadores: padres de familia, maestros, escuelas, medios de comunicación, líderes sociales, presbíteros, en fin, a todos los ciudadanos.

No se refiere expresamente a la formación religiosa, sino a la auténtica educación integral de todas las personas, por lo cual señala diez propuestas que los diversos grupos de educadores podrán asumir libremente, conformando sus proyectos educativos con plena responsabilidad.

Sociedad mediática

No deja de señalarse el contexto en el que esta educación ha de darse: «El cambio de época actual tiene un impacto a nivel global en todos los ámbitos: económico, político, social, religioso, cultural,

educativo, y “modifica valores y comportamientos en todo el planeta, impactando en las tradiciones y en la identidad de los pueblos”» (DA 34). Se dilata de manera exponencial a través del desarrollo de las tecnologías y los medios de comunicación, como es la internet, con capacidad de poner en contacto recíproco a personas, superar distancias e intercambiar información de manera inmediata.

El propio cambio de época “lleva consigo una fuerza transformadora que impacta en las más profundas dimensiones de la vida cotidiana de las personas y de las comunidades”.¹

Afecta especialmente a los jóvenes.

Este conglomerado de pulsiones de consumo e inmediatez, conduce a los jóvenes, incluso a los niños, a buscar la valoración de sí mismos y la propia identidad en los modelos de éxito personal y social que ofrecen los medios de comunicación asociados con la capacidad de consumo y de acceso a bienes superfluos.

Se desencadena así una espiral infinita de necesidades e insatisfacciones que desembocan en la desilusión y en la frustración, ya sea porque no se tienen los recursos para obtenerlos, o bien, porque aún quienes los obtienen se encuentran vacíos y ávidos de consumir más para mitigar este deseo.²

Particular atención merecen los medios de comunicación a causa de su impacto decisivo en la educación de las nuevas generaciones. La fascinación que ejercen los recursos que los jóvenes encuentran en internet – tanto para interactuar en las redes sociales, obtener música, investigar todo tipo de temas, conversar con personas, escribir bitácoras con sus propias ideas, etc. – puede ser una ocasión extraordinaria para poner a su alcance verdadera formación humana y cristiana.

Ningún agente educativo debe llegar tarde a los espacios que brindan las nuevas tecnologías. Todos debemos aprender a utilizarlas, ya que la comunicación ahora y siempre ha sido una dimensión constitutiva de la educación. Donde se interrumpe la comunicación se frustra la educación.

¹ CEM, *Educación para una nueva sociedad*, 2.

² CEM, *Que en Cristo nuestra paz, México tenga vida digna*, 90

No dejaremos de insistir en que el uso de estas herramientas necesita del acompañamiento y discernimiento de los educadores para que no se reviertan contra la dignidad de los usuarios. En particular, los padres de familia y los maestros deben incentivar un uso crítico de las nuevas tecnologías de información para que colaboren a descubrir más y mejor la realidad y faciliten procesos educativos que permitan construir comunión y corresponsabilidad.

Por lo mismo, ellos —padres y maestros— deben capacitarse para lograr una adecuada capacidad crítica sobre los contenidos de los medios. Cuando los criterios no se cuidan ni se especifican, algunas de estas tecnologías terminan acercando a los que están lejos y alejando a los que están cerca, con la correspondiente pérdida de conciencia sobre las exigencias de la realidad más cercana.

Sólo humanizando a las personas, los medios de comunicación contribuirán a su educación. La misma verdad puede verse vulnerada si una adecuada criticidad no se desarrolla en paralelo al uso intensivo de estas tecnologías.

Los padres y los maestros deben tener en cuenta la influencia de los medios de comunicación en la formación de criterios de selección, de discernimiento y de uso transmitidos a los más jóvenes, porque:

— Los medios de comunicación se han vuelto, aun en ambientes sociales marcados por la pobreza, instrumentos prácticamente indispensables para la vida.

— Al lado de la sabiduría de las tradiciones se ubica ahora, en competencia, la información de último minuto, la distracción, el entretenimiento, las imágenes de los exitosos [...] Ello hace que las personas busquen denodadamente una experiencia de sentido que lleve las exigencias de su vocación, allí donde no se encuentra (DA 39) y tras la falacia viene la frustración. Es así que los medios de comunicación impactan cada vez más en la conformación de valores, de criterios de juicio, costumbre y estilos de vida nocivos o superficiales.

Es muy importante no caer en la fácil postura que reduce la misión fundamental de los medios a la información y al entretenimiento, ignorando su evidente impacto educativo.

No están en discusión las grandes posibilidades técnicas que ofrecen estas tecnologías, como tampoco lo está la urgencia de educar en un discernimiento crítico para su uso inteligente y prudente. Es de extrema relevancia contar con formadores adecuadamente preparados para que sean guías fieles y siempre actualizados,³ a fin de acompañar, especialmente a niños, adolescentes y jóvenes en el uso correcto, crítico y positivo de los medios de comunicación⁴.

Los desafíos en el contexto social y cultural representan un factor muy importante, porque se refieren no sólo a la política o a las nuevas tecnologías, sino que incluyen también una verdadera transformación cultural. Se están consolidando nuevas formas de vida en las que prevalece la tendencia hacia el individualismo y a no tomar en cuenta el tejido social, la dignidad de la persona ni el bien común.

Debemos ser conscientes de la profundidad del cambio cultural provocado por los nuevos medios, que también son responsables de nuevos itinerarios de pensamiento, formas de aprendizaje, creación de vínculos específicos interpersonales y comunitarios.

Sociedad post-mediática

Hoy muchas personas no esperan que otros les den noticias. A través de las redes sociales, muchas personas transmiten noticias, informaciones y comentarios, y son sus propios emisores. Así difunden sus opiniones y hacen sentir en vivo a los demás los acontecimientos que les aquejan. Este fenómeno da origen a un nuevo tipo de sociedad *comunicada* que algunos llaman *post-mediática*, porque hasta cierto punto prescinde de los medios de comunicación masiva que tanto influyeron en épocas pasadas.

Debemos enfrentar nuevos retos: desde la rápida caducidad de la información hasta la necesidad de verificar su veracidad y actualidad. Requerimos organizar un sistema personal de fuentes informativas y aplicar técnicas y criterios de búsqueda y selección, aprender a utilizar los nuevos códigos comunicativos (SMS) y procurar que

³ BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la Asamblea plenaria de la Congregación para la Educación Católica* (7 de febrero de 2011).

⁴ CEM, *Educación*, 6

los nuevos medios contribuyan a difundir la cultura y el bienestar en todos los pueblos de la Tierra.

En esta situación, ¿es posible educar? ¿Es posible educar la fe? ¿Cómo se puede lograr transmitir la fe cristiana a través de los medios masivos de comunicación?

La educación tiende a que la totalidad de la persona llegue a ser la persona que está llamada a ser, a través de la relación o encuentro con otra u otras personas. Educador y educando se educan mutuamente, es decir, influyen uno en el otro. Ambas personas son dinámicas.

Colaborar en la tarea de que el otro sea lo que puede ser implica, por parte del educador, gran confianza en el educando, en las fuerzas que posee dentro de sí para alcanzar y desarrollar las potencialidades que hay en él; presupone, también, el deseo de que el otro sea él mismo, sin compararlo con nadie; finalmente, la acción educativa no será jamás horma que doblegue a la fuerza, sino acción que deje protagonismo a la persona para su propia realización.⁵

La naturaleza de la fe es la que hace que el término *educación* seguido de la expresión de la fe, necesite matizarse para una correcta interpretación.

La respuesta de la fe es obra de Dios, ante todo, no sólo porque Dios tiene de hecho la iniciativa de ir al encuentro de las expectativas del hombre, sino, sobre todo, porque el acto mismo con el que el hombre acoge su Palabra, se halla bajo las mociones del Espíritu y es, por tanto, Gracia. La fe proviene del escuchar, más que del reflexionar, de la acogida, más que de la elaboración personal de un sistema.

La fe se desarrolla y madura en el secreto y misterioso diálogo entre Dios y el hombre. Este diálogo no está al alcance de la mano de ninguna otra persona. Es un diálogo no manipulable desde fuera. Ninguna educación, por buena que sea, será jamás capaz de dar la fe o hacer a una persona creyente en el Dios revelado por Jesús. Hablar de educación de la fe nos lleva a afirmar que no hay educación directa e inmediata de la fe.

⁵ Cfr. CEM, *Educación*, 45.

Ese ámbito de libertad es intocable. La llamada de Dios se manifiesta en las intervenciones humanas que posibilitan la escucha y la apertura al Dios que llama y que espera respuesta del hombre en su situación histórica. Así, la misma educación de la fe es un don. Una de las posibilidades de la persona humana es entablar diálogo con Dios. El contenido de ese diálogo no es contenido de ningún programa de educación de la fe. En cambio, abrir caminos para que el diálogo se opere sí entra en los planes de educación de la fe.

Es misión de la comunidad cristiana ofrecer a todos intervenciones intencionadas, debidamente programadas, para facilitar a los hombres de todos los tiempos y naciones de la tierra la maduración personal integral: la apertura e inicio de un diálogo con Dios.

La educación de la fe se concretiza en la lectura de la palabra de Dios, la vida de la comunidad, la celebración sacramental, la predicación, los acontecimientos de la historia personal y comunitaria; en la reflexión acerca de la vida, el ejemplo y la doctrina de Jesús. La catequesis no es más que una forma peculiar de educación de la fe. "La catequesis es una formación cristiana integral, abierta a todas las esferas de la vida cristiana".⁶

La familia es el ámbito natural de la educación de la fe. En la iglesia doméstica, los padres, principales educadores de sus hijos se responsabilizan de la creación de un ambiente humano y cristiano cuya riqueza sea capaz de promover el desarrollo, desde el inicio, de una personalidad armónica, ambiente acogedor "donde la ternura, el perdón, el respeto, la fidelidad y el servicio desinteresado son norma", en una escuela del más rico humanismo, ambiente específico de educación de la fe cristiana. Los padres han de ser los primeros educadores de la fe con su palabra y con su ejemplo. Ahí los hijos se forman en la fe, en las virtudes y en los valores.

Ciertamente la educación católica "no persigue solamente la madurez de la persona humana, sino que busca, sobre todo, que los bautizados se hagan más conscientes del don recibido de la fe". Por ello, "en la persona humana se injerta el modelo cristiano, inspirado en la persona de Cristo. Este modelo, acogiendo los esquemas de la

⁶ CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio General de la Catequesis*, 1971, 84.

educación humana, los enriquece de dones, virtudes, valores y vocaciones de orden sobrenatural" (DRE 63).

Ahí se forma la conciencia del creyente, que enraizado en la persona y en el mensaje de Jesús, vive su vida encarnado en la realidad social y participa en todas sus dimensiones; asume todo lo positivo de la cultura contemporánea en sus expresiones y realizaciones; trata de encarnar su fe en su propia cultura, con un sentido crítico de la cultura que recibe, sobre todo de los medios de comunicación social; y participa como creyente en la creación, difusión y expresión de las diversas formas de vida cultural.

También los medios. Si pueden ser utilizados para difundir todo tipo de contenidos, ¿por qué no utilizarlos para difundir el mensaje salvador y redentor de Cristo? ¿Por qué la Iglesia no ha de valerse de ellos para llegar a los fieles?

El beato Juan Pablo II daba gracias porque los medios permiten a quienes buscan a Dios hacer una nueva lectura del libro de la naturaleza, y del libro de la revelación, la Biblia, que es el reino de la fe.

Los medios pueden ser un grandioso instrumento para que el mensaje del Señor y de la Iglesia llegue a la gente que lo necesita. Pues el cristianismo y la Iglesia no se limitan a un grupo, sino que llevan la Buena Nueva a toda la humanidad.

Cuando tenemos necesidad de acercarnos a los demás, conocerlos mejor y darnos a conocer, estamos respondiendo a la llamada de Dios, una llamada que está grabada en nuestra naturaleza de seres creados a imagen y semejanza de Dios, el Dios de la comunicación y de la comunión.

El deseo de contacto y la gran tendencia de comunicación, tan evidentes en la cultura contemporánea, son en realidad manifestaciones modernas de la fundamental y permanente propensión de los seres humanos de buscar la comunión con los demás.

Hoy estamos llamados a descubrir, en la cultura digital, símbolos y metáforas significativas que pueden ayudar a hablar del Reino de Dios al hombre moderno.⁷

Es urgente que aprendamos a educar:

⁷ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* 2009.

- En un adecuado sentido crítico que permita discernir los contenidos a partir de la verdad, el bien, la justicia y la belleza.
- En la superación de la superficialidad que adormece a la inteligencia.
- En el rechazo y denuncia de todo lo que deshumaniza a las personas y deteriora la vida social.

No se trata de condenar a los “medios”, sino de valorar las enormes posibilidades que ofrecen y saberlos utilizar correctamente. Son instrumentos idóneos para educar, comunicar la ciencia y el camino del hombre hacia la verdad, pero también pueden ser instrumentos que difundan una mentalidad equivocada de relativismo, hedonismo, consumismo y demás limitantes de la verdadera educación, por lo que deben estar regulados para que no manipulen ni sean manipulados al transmitir, bajo el pretexto de pluralismo, lo que destruye la cultura, lastima la dignidad humana y extravía del auténtico sentido de la vida.⁸

Los medios, como instrumento de la palabra, pueden:

- Convocarnos y llamarnos a la fe. Mediante el testimonio y el primer anuncio que la Iglesia lleva a cabo entre las personas que no han oído hablar del Evangelio y las personas para quienes el Evangelio no es referencia y norma de vida.
- Iluminar con la Palabra los problemas humanos y la existencia personal concreta. Y llevarnos a comprender los sacramentos de iniciación.
- Educar permanentemente la fe de los creyentes de acuerdo a las etapas vitales que atraviesan o a sus circunstancias más determinantes: alegría, enfermedad, nacimientos, muertes, crisis, acontecimientos imprevistos...
- Difundir la liturgia y permitirnos participar y comprender la celebración de los sacramentos.
- Diseminar las semillas de esperanza que surgen cotidianamente en la Iglesia, profundizando sistemáticamente en la Palabra de Dios.
- Contribuir a transformar la sociedad conforme a la Palabra de Jesús y a establecer el Reino de Dios de amor y caridad.⁹

No se trata sólo de transmitir *actos litúrgicos*, plegarias, sermones... La riqueza de las imágenes, nuevas parábolas, puede hablar de

⁸ CEM, *Educación*, 67.

⁹ Álvaro GINEL VIELVA, *Educación en la fe y Ministerio de la Palabra* en: http://mercaba.org/Catequetica/E/educacion_en_la_fe_y_ministerio.htm (consultado agosto 2012)

Cristo con mayor claridad a los hombres y mujeres de hoy, que miles de palabras.

Pero se requiere mayor creatividad para lograrlo. Es la gran oportunidad para los jóvenes de hoy, tan creativos, tan capacitados en las tecnologías de la información y la comunicación, y que pueden desarrollar esos dones al servicio de la Palabra.

Nuestro compromiso

Debemos, pues, estar comprometidos con una educación que eleve al ser humano desde su realidad material hasta su existencia trascendente. El espíritu humano no se explica por la mera descripción de procesos cerebrales e impulsos eléctrico-químicos. La creatividad artística, la expresión del lenguaje, la contemplación de las cosas, la búsqueda de Dios y, con ello, del sentido pleno de la realidad son elementos que deben ser atendidos de manera específica por la educación con sentido humanista integral, a riesgo de reducir al ser humano a una serie de fenómenos inconexos, limitados e insuficientes.

Educación para construir una cultura con dimensión trascendente significa reconocer la común dignidad humana, el papel de la ética para la construcción de una sociedad más justa y solidaria. Educar para la libertad, educar en el desarrollo de la inteligencia, educar en la sensibilidad para la justicia y el arte, educar para la realización y la felicidad personal y social, educar para la belleza y la bondad. Educar para el discernimiento, para ser responsables y protagonistas de la propia historia. "Todo ser humano que accede a la conciencia y a la responsabilidad, experimenta la llamada interior a realizar el bien. Descubre que es fundamentalmente un ser moral, capaz de percibir y expresar dicho reclamo [...] presente al interior de todas las culturas: *es necesario hacer el bien y evitar el mal*. Bajo dicho precepto se fundan todos los demás preceptos de la ley natural (Comisión Teológica Internacional, *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural* 39).¹⁰

Utilizar las nuevas tecnologías de comunicación para dar a conocer la vida y misión de la Iglesia y para el diálogo con el mundo ["Es fundamental para la eficacia de la nueva evangelización un profundo conocimiento de la cultura actual, en la cual los medios de comunicación social tienen gran influencia. Es por tanto indispensable conocer y usar estos medios, tanto

¹⁰ CEM, *Educación para una nueva sociedad*, México 2012, no. 53

en sus formas tradicionales como en las más recientes introducidas por el progreso tecnológico (*Ecclesia in America* 72)].

Aprovechar las redes sociales para ofrecer pensamiento católico y sus respuestas actuales a los desafíos culturales, especialmente con las nuevas generaciones. [En realidad, son muchos los jóvenes americanos que buscan el sentido verdadero de su vida y que tienen sed de Dios... La sensación de frustración que experimentan (...) los hace abandonar frecuentemente la búsqueda de Dios. Ante esta situación tan compleja, la Iglesia se compromete a mantener su opción pastoral y misionera por los jóvenes para que puedan hoy encontrar a Cristo vivo (*Ecclesia in America* 47)].¹¹

Queda un problemita: ¿Cómo? ¿Quién? ¿Y yo, cómo ayudo?

¹¹ Carlos AGUIAR RETES, "Misión continental para América", *Osservatore Romano* (21 oct. 2012).

ACTORES ECLESIALES DE INNOVACIÓN

VIDA CONSAGRADA Y MARGINALIDAD

María de los Dolores Palencia Gómez

INTRODUCCIÓN

Tierra Blanca, paso peligroso y doloroso para migrantes que con una increíble libertad van dejando entre las vías del tren pedazos de vida con los ojos puestos en el *sueño* [...] Niños, jóvenes y viejos, mujeres y hombres que resisten con increíble fortaleza el dolor y el sufrimiento por la inmensa esperanza que les da su *sueño* y la *urgencia de vivir que tienen los suyos*, personas que avanzan con audacia, con austeridad y con alegría, en medio de la adversidad y del mal que los acecha, que inventan las rutas y los pasos, luchando por su dignidad a cada paso y en cada momento [...]

Desde aquí me pregunto frecuentemente, si en este tiempo los religiosos y las religiosas seremos capaces de saltar —como los migrantes saltan al tren—, si nos subiremos al camino de la vida de nuestro mundo y si acompañaremos a los más vulnerables y sobrantes, con libertad, fortaleza, alegría, audacia, austeridad y esperanza, inventando caminos nuevos en medio de la adversidad y el mal, fijos los ojos en nuestro *sueño*, el sueño de Dios, el Reino, otro mundo posible, con el corazón apasionado por la hu-

manidad que apenas sobrevive. Me pregunto si hoy en lo cotidiano y sencillo, desde nuestra fragilidad, escucharemos a Dios en la vida que clama.¹

Mi contexto

Mi vocación nace, crece y florece en los años sesenta –setenta, después del Concilio–, que nos sitúa frente a los gozos y esperanzas, temores y angustias de la humanidad. En América Latina que se estremece con dictaduras militares, represiones, cacicazgos y violencia institucionalizada, Medellín recoge el clamor de los pobres y los excluidos que sube y se hace grito en la voz de la iglesia que denuncia y anuncia convirtiéndose en esperanza, clamores silenciosos que empiezan a tener voz y rostro, compromiso martirial. Puebla, lo vivo ya desde la experiencia fecunda y evangelizadora de las CEB's, en una vida religiosa que deja las seguridades y sale de las grandes instituciones hacia las múltiples y diversas inserciones, a veces con ingenuidad y poca previsión, pero al fin y al cabo con libertad y audacia. Puebla nombra con claridad los rostros de los pobres, las causas de la marginación, los sin voz y fecunda la tierra con la sangre de muchos mártires: indígenas, catequistas, jóvenes, sacerdotes, religiosas y religiosos, obispos. La pasión por Dios lleva a la vida religiosa a la pasión por la humanidad. La pasión por la humanidad perseguida, explotada, marginada, vivida junto con, en convivencia muy estrecha, renueva y llena de alegría la pasión por Dios y su Reino, hasta dar la vida.

La CLAR acompaña todo este caminar latinoamericano, no sin sufrir los ataques de quienes se ven amenazados, porque en ese tiempo la vida consagrada era todavía fuerte en número, en juventud, en determinación y arrojo. La CLAR orienta la renovación de la vida consagrada, volver a las fuentes, a nuestro manantial, al Dios de Jesús como absoluto, a los sueños originarios, *volver a la mística*; desinstalarnos, ir al desierto donde no hay nada y donde no está nadie, donde hay que pronunciar la *Palabra* con el testimonio y con la vida; ir a la periferia, lejos de los centros de poder, allí donde vi-

¹ María Dolores PALENCIA, *Compartir experiencia de Reestructuración de la Misión*, MSpS, enero 2011.

ven quienes son marginados, excluidos, quienes estorban a un sistema neoliberal; ir a la frontera, los espacios límites, los riesgos de cruzar lo desconocido, lo diferente, caminar con otras personas que no son católicas, cristianas, salir de los espacios seguros y delimitados tradicionalmente, *volver a la profecía*.

Mi congregación nace entre 1646 y 1648 en Francia, después de la guerra de las religiones que divide a la población; nace en pequeños grupos, en barrios pobres, en la pobreza y al lado de los pobres, en forma un poco clandestina, porque no se podía ni siquiera aspirar a la vida religiosa si se era pobre, analfabeta, campesina, sin linaje, sin dote. Se definía con una frase antigua: “para la doble unión total, la unión de todos los seres humanos entre ellos y con Dios”, “atenta a todas las necesidades espirituales y corporales y a los desórdenes de los barrios [...] en donde no haya nadie u otras personas no puedan o quieran estar”. Se oficializa en el momento que asume un centro de ayuda a gente miserable e indigente, cuando se atiende a las grandes carencias de ese tiempo [...] Nacimos sin estructuras internas, sin hábitos, sin visibilidad, sin reconocimientos oficiales, en pequeño número, con muchas debilidades y carencias personales, con pasión y con amor.

Volver al pozo, a lo esencial, al envío en misión [...] No somos llamadas para hacer muchas cosas, sino para ser con nuestra vida una palabra de esperanza y comunión en el mundo. Una palabra que no es imparcial, se sitúa desde un sujeto y un lugar teológico: los más pobres y excluidos; un escenario: los espacios de injusticia, de miseria, de transformación y para ello crear, evaluar, consolidar con otras personas y dejar formas de presencia. Somos congregación internacional profundamente enraizada en lo local y con un corazón atento y conectado a la realidad universal, abierta siempre a todas las miserias humanas, a los clamores silenciosos, colaborando con otras personas para recrear comunión, reconciliación, relaciones justas, inclusión, equidad. Esto exige creatividad y libertad para dejar y volver a empezar. Discernimiento hondo y honesto y sabiduría del Espíritu para caminar bajo la mirada de Dios.

Mi experiencia

En este caminar de vida religiosa apostólica, he sido invitada por Dios, a escuchar la realidad y a dejarme tocar por ella, reconociendo el paso de Dios, el *kairós*; he sido transformada al caminar junto con la humanidad sufriente, aprendiendo y compartiendo, recibiendo su enseñanza y dando razón de mi esperanza, llorando y sufriendo, alegrándome y celebrando junto con el pueblo que camina cada día buscando una vida digna, un trabajo justo, salud, educación, equidad de género, respeto a la diferencia y a opciones sexuales diversas. He tenido experiencias apostólicas diversas y puedo afirmar que han sido siempre las personas más vulnerables y pobres y quienes se comprometen con ellos, quienes más han enriquecido, purificado y animado mi consagración. Mi seguimiento y mis votos se han resignificado, alentando la sororidad y fraternidad y la apertura a la diferencia, impulsándome siempre a ir más lejos; junto con ellos he sido feliz, libre, me he sentido realizada como mujer y como persona.

En este caminar, no sin pecado y debilidades, no sin dificultades y experiencias no logradas, pero sí lleno de rostros, de libertad, de amistades, de ilusiones y de alegrías, crece y se nutre en mí la convicción que, hoy por hoy, un lugar específico para la vida consagrada unida a muchas otras personas está al lado de los nuevos sujetos y en los nuevos escenarios dónde la humanidad es más vulnerable, sufriente, excluida.

Aparecida nos dice al respecto:

Los cristianos, como discípulos y misioneros, estamos llamados a contemplar en los rostros sufrientes de nuestros hermanos, el rostro de Cristo que nos llama a servirlo en ellos [...] todo lo que tenga que ver con Cristo, tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo (DA 393).

En un tenor similar, el Congreso Internacional de Vida Consagrada en Roma en 2004 nos invita a vivir *apasionados/as por Dios y apasionadas/os por la humanidad*.

Mi convicción

La vida religiosa apostólica es un estilo de seguimiento de Jesús, una manera de ser discípulo/a, misionero/a, una entre muchas

diversas, plurales, complementarias. Las diversas formas de vida consagrada no han nacido, ni existen, ni existirán para sí mismas, basta ver la historia; ni la principal preocupación debe ser ocuparnos de nuestra propia supervivencia. La vida religiosa es pasión por Dios y pasión por la humanidad, para la vida del mundo y en el corazón de las realidades humanas. Es encuentro personal, íntimo y es envío apertura, misericordia que no tiene límites. Existiremos o dejaremos de existir según vivamos hondamente este encuentro y este envío.

La Conferencia de Santo Domingo nos impulsa a evangelizar las culturas, más allá de nuestras fronteras. Santo Domingo tiene en mente las fronteras geográficas, sin embargo, en nuestro mundo global, de alta tecnología y de crecientes disparidades, las fronteras cada vez son menos definidas y se han roto otras fronteras que no son exclusivamente geográficas. Las culturas y subculturas se multiplican, la migración, la mezcla y el mestizaje en lo social y en lo religioso cobra una importancia capital. Insiste Santo Domingo que para impregnar de evangelio los procesos de promoción humana integral, la vida religiosa debe estar en puestos de vanguardia de mayor dificultad o de inserción más comprometida, y menciona la particular sensibilidad de la mujer consagrada para escuchar el clamor de los pobres (SD 90.92).

Dice Pagola:

Jesús no ha dejado en herencia propiamente una doctrina religiosa de la que se pueden extraer unos principios que se aplican luego a la vida por deducción. Lo que aporta desde su experiencia profética es un horizonte nuevo para enfrentarnos a la historia. Un nuevo paradigma para humanizar la vida. Un marco para construir un mundo más digno, justo y dichoso, desde la confianza y la responsabilidad. Podemos decir que Jesús irrumpe en la historia como una llamada a vivir de manera alternativa experimentando a Dios, Misterio último de la vida, como una Fuerza que nos está atrayendo hacia un mundo más humano y dichoso.²

Probablemente vemos hoy una vida religiosa pecadora, establecida, acomodada, estructurada y atada a tradiciones del pasado, pero

² J. Antonio PAGOLA, *No podéis servir a Dios y al dinero. Una lectura profética de la crisis inspirada en Jesús*, Ponencia en el trigésimo segundo Congreso de Teología, España.

también una vida religiosa llamada por Dios y evangelizada por los y las excluidos de este mundo, jaloneada por los testimonios martiriales de laicos y laicas, de algunos compañeros y compañeras religiosos y religiosas, de obispos y sacerdotes, una vida religiosa que con fidelidad creativa busca nuevamente la resignificación de su consagración con unos votos que nos hablan de solidaridad, austeridad, compartir, puerta abierta y disponibilidad; amor incluyente, sin fronteras, libre de relaciones que atenen o detengan, que se expresa con todo su potencial sensorial, que exige autoconocimiento, vigilancia, manejo maduro de sentimientos; que en la libertad y disponibilidad total para el Reino actúa en fraternidad y sororidad, en búsqueda permanente de comunión interdependiente, interconectada, en circularidad, intereclesial, intercongregacional, interreligiosa, humana.

La vida religiosa está llamada a ser testigo de la misericordia y compasión del Padre, memoria viviente del modo de ser y de actuar de Jesús, voz del clamor del Espíritu, que gime en cada ser humano y en la creación, Espíritu de comunión que grita e impulsa.

Decía Gustavo Gutiérrez, en el Congreso Teológico en Brasil, que el camino para los teólogos es: *Cerca de Dios, cerca de los pobres*, también para la vida religiosa hoy. Desde una posición de fragilidad y de debilidad, disminución y envejecimiento, podemos situarnos de manera más libre, sin poder ninguno, al lado de los débiles. Ciertamente esta realidad dificulta nuestros deseos de múltiples y variadas presencias apostólicas y por lo mismo nos invita a insistir en nuestro ser testimonial, en nuestra vida como palabra de esperanza y de sentido, y en la apertura para colaborar cada vez con mayor circularidad y equidad con muchos otros grupos en redes, a cambiar estructuras y límites.³ Nuestra vida religiosa habrá de ser más itinerante, moverse con más facilidad y rapidez, inventar por ello estructuras más flexibles y maneras de decisiones participativas y ligeras que favorezcan el compromiso y la disponibilidad total para el Reino.

³ Cfr. María Dolores PALENCIA - Camilo MACCISE - Margarita NAME, "Testigos de la Misericordia del Padre", *Misión Continental*, 13 CELAM a la luz de *Aparecida*, 43.

En este mundo neoliberal, interconectado y en comunicación con las tecnologías más sofisticadas y en avance permanente, parece absurdo dedicar la vida a personas que muchas veces vienen de lugares en los que la electrificación no existe, en donde no hay agua potable, donde los niños y niñas mueren de sarampión, donde la gente come el cisticercos del puerco porque no sabe que hace daño. Nuestro mundo gira a ritmos diferentes y esos ritmos se encuentran, se desencuentran, se acercan o chocan; rompen culturas, costumbres, tradiciones y hacen nacer nuevas culturas, nuevas expresiones y lenguajes, nuevos signos y nuevos símbolos. Ellos y ellas son hoy los leprosos, los tullidos, las mujeres encorvadas, las manos secas, los paganos y tantos ejemplos más que leemos en el Evangelio.

En el día a día con los migrantes, puede parecer absurdo dedicar la vida a escuchar el dolor y la impotencia frente a la crueldad humana, frente al mal, la corrupción, el desprecio por la vida. El corazón se desgaja cuando se toca el cansancio, la enfermedad, la miseria, la falta de medios, la inseguridad y la violencia. Cuando somos testigos de una sociedad que se va formando de pueblos divididos, heridos, traumatizados, vejados, algunos llenos de resentimiento y deseo de venganza. Cuando los Salmos cobran vida en los labios de ellos y de ellas: *“Capital de Babilonia criminal (México, EUA, criminales) quién pudiera estrellar tus niños contra las peñas”* (Sal 137, 8-9).

¿Qué sentido tiene una presencia allí? ¿Qué esperanza podemos anunciar? ¿Se abre nuestro corazón para recibir y escuchar en ellos y ellas la voz de Dios que clama? Muchos de ellos no son católicos, ni cristianos; son humanos.

Dedicarles nuestro tiempo es reconocerlos como personas con toda su dignidad, escucharlos con atención, acogerlos con respeto, dar aliento, brindar ternura, dar espacio a la risa o al llanto, brindar un poco de tranquilidad, de bienestar y de seguridad, crear una relación, dialogar, interesarse por sus relatos y sus historias, situarse como hermanos. Buscar junto con ellos sus derechos humanos, la incidencia política, acciones humanitarias, mostrarles redes, organismos de ayuda, la denuncia de violaciones, orientar su camino... En el corto tiempo que nos encontramos quizá lo más importante es simplemente ser humanos.

Al terminar el día, mi corazón rebosa de rostros, de nombres, de países, de alegrías e ilusiones, de juventud y audacia; mi corazón recoge el dolor y la tristeza, la impotencia y la rabia, la derrota y la desilusión. Y como Jesús, siento la necesidad de alejarme al silencio para platicarle al Padre, vaciando mi corazón y escuchar su Palabra, dejarme llevar por su Espíritu...

Algunas veces, al dejar *mi barca* encuentro de nuevo a la multitud hambrienta y sufriendo, y mis entrañas se mueven a compasión.

Creo firmemente que la vida religiosa está llamada a dar razón de la esperanza de su llamamiento, encontrará su sitio y su aliento al acompañar desde su fragilidad y debilidad, a los *sobrantes*, a los vulnerables, a los que el sistema deshecha y rechaza. Junto con ellos y ellas, gracias a ellos y ellas, la alegría, la libertad y la paz habitarán nuestras vidas.

CIUDADANÍA Y COMPROMISO POLÍTICO: PUERTAS ABIERTAS A LA IGUALDAD

*Ricardo Bucio Mújica*¹

Abrir las puertas a los tiempos nuevos

El tiempo del Concilio Vaticano II y después el nacimiento de la teología de la liberación tiene una similitud muy fuerte con el tiempo actual en cuanto a la necesidad de poder compatibilizar la fe y la vida.

Así entiendo a Juan XXIII, cuando decía “abrir las puertas a los tiempos nuevos”, porque éstos estaban allí afuera de la ventana, siempre eran nuevos.

Cuando las ventanas están cerradas, el tiempo viejo se queda dentro, pero el nuevo va corriendo siempre. Si tardamos mucho en abrirlas, cuando lo hagamos, será una realidad que ya cambió y nunca nos dimos cuenta. Esto era lo que intentaba hacer el Concilio, establecer una relación entre la experiencia de fe y la manera de encarnarse de la Iglesia y lo que estaba pasando en el mundo.

Hoy tenemos miles de problemas de diversos tipos, pero el panorama general hace 50 años, al menos en términos de lo político y de

¹ Presidente del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) en México.

los derechos ciudadanos, no era mejor que ahora. Terminaba el fascismo; aún era tiempo de posguerra que convivía de lleno con la guerra fría; el franquismo se fortalecía, el segregacionismo era muy fuerte en el norte de América, los colonialismos se mantenían aún en África, y todo ello rondaba a los padres conciliares.

Por su parte, al nacimiento de la teología de la liberación; en América Latina se vivía muy fuertemente el tiempo de las dictaduras militares, la negación de la democracia, una desigualdad social y económica aún no suficientemente visible, autoritarismos fuertes y la desaparición forzada como una política de Estado en muchos países.

En ambos contextos, todas estas manifestaciones sociales y políticas daban cuenta de una negación de derechos de las y los ciudadanos. La dignidad de las personas, que en términos políticos democráticos se expresa como la posibilidad de que todos seamos iguales en dignidad y en derechos, estaba siendo real y formalmente negada, bajo una serie de expresiones muy distintas en todos los países del mundo.

Mientras en nuestra región se desarrollaba el movimiento de la teología de la liberación, en África, no pudo formarse una teología similar a la latinoamericana porque allí existían situaciones mucho más violentas; en algunos ámbitos, más primarias, o con esquemas más arraigados de dominación.

Considerando los elementos históricos antes señalados, podemos decir que ha habido un avance en términos del reconocimiento de derechos. Las sociedades siempre nos movemos con movimientos pendulares, de un lado a otro, y nos es muy complicado establecer el equilibrio; como parte de las sociedades, las iglesias se mueven de la misma forma. Ciertamente pasamos de la represión, de los regímenes autoritarios y del totalitarismo del Estado, a tratar de reivindicar los derechos de múltiples formas, a veces como posibilidad de desarrollo y como proyecto de vida, y otras veces como mecanismo de sobrevivencia.

Hoy día vivimos en un esquema de organización social donde los derechos humanos son la nueva cara de la democracia. Incluso, dicho así por Juan Pablo II, son el nuevo rostro de la dignidad humana, el rostro formal de la dignidad humana. Y tenemos ahora el reto

de cómo hacemos para lograr que este régimen, que nos hemos ido dando formalmente en todo mundo, pueda ir haciéndose real, lo cual podemos hacer buscando un equilibrio entre derechos y obligaciones. La obligación primera que tenemos todas las personas para poder ver respetados nuestros derechos, son los derechos de los demás, es el respeto a la dignidad de cada persona.

Igualdad y justicia social para todas las personas

Hay un video en YouTube, que se llama *Racismo en México*,² que sin duda hay que ver. Se trata de unos niños que se sientan frente a un muñeco blanco y a un muñeco moreno, y expresan sus opiniones acerca de lo que piensan de los muñecos: ¿Cuál les parece bueno? ¿Cuál les parece bello? ¿En cuál tienen confianza? ¿Qué les evoca cada uno de ellos? En sus respuestas, vemos que el cien por ciento de las expresiones positivas va para el muñeco blanco, y el cien por ciento de las negativas va para el muñeco moreno, con un pequeño porcentaje de respuestas neutrales, menos del diez por ciento. La única diferencia entre ambos muñecos es la tonalidad de la piel. Es un proyecto realizado en México en 2011, con 120 niños de escuelas públicas y privadas de 6 y 10 años de edad.

Cuando uno ve el video no puede sino preguntarse: ¿De dónde vienen las miradas de estos niños? ¿Por qué? Ninguno tuvo clases de racismo. A ninguno le enseñaron expresamente: esto es lo positivo, esto es lo negativo; o tienen que asumir esto como bello y rechazar lo otro; o “deben rechazar y asumir como negativo y tenerle miedo a las personas por el color de su piel”. Esto no sucede formalmente, pero los niños y niñas lo aprendieron, por supuesto. También nos podemos preguntar: ¿A dónde van esas miradas, a dónde llevan en términos de valorar como iguales a los demás? Digo esto, por la realidad que sabemos viven hoy en día las y los jóvenes, quienes constituyen poco más de treinta millones de personas, y si le sumamos los menores de 18 años de edad, suman más de sesenta y cinco millones en el país.

No olvidemos que lo que piensan, lo que viven, su percepción sobre la vida, la responsabilidad que tienen sobre los demás y la relación

² <http://www.youtube.com/watch?v=Z341bBS7oj0&feature=related>.

que tienen con la familia vienen de algún lado, de saberes, historia, tradiciones, perspectivas vitales, y van hacia algún otro lado también. Todo lo aprendieron, lo mamaron y lo vivieron en una sociedad, de la cual somos responsables quienes hoy somos personas adultas.

Estas miradas que tenemos sobre la sociedad, definen y expresan cómo vivimos en relación. Por ello tenemos que analizar no sólo lo que acontece sino lo que aconteció en términos de esa relación con la sociedad, y la relación que tuvimos con la política, con el autoritarismo, con el deseo de tener vientos nuevos en y desde la Iglesia. Preguntarnos, ¿qué hemos hecho como sociedad y como Iglesia para estar en el lugar en el que estamos y hacia dónde quisiéramos hoy ir?

Si hoy fuera el día de la clausura del Concilio Vaticano II, éste sería tan vigente como hace 50 años, afortunada y desgraciadamente; tendríamos y tenemos muchísimos retos que son de larguísimo plazo. En principio, la *Gaudium et Spes* no es de largo plazo sino permanente; aunque habría algunas cosas que ya tendríamos que haber caminado. Tendríamos que haber logrado más avances, que permitan a la sociedad actual ser consciente de su presente y de sus posibilidades de futuro —del de esos niños y jóvenes. Tendríamos que tener una mirada del mundo más profunda a cincuenta años del Concilio Vaticano II, con cincuenta años de mirar desde este parteaguas eclesial.

Yo nací en el año que cerró el Concilio; pero toda la generación que era adulta en los momentos de la elaboración y la puesta en marcha del Concilio Vaticano II y de la teología de la liberación, deben haber tenido una postura totalmente distinta, no sólo frente a la sociedad, sino frente a la Iglesia. Una postura distinta de frente al futuro, impregnada de esa visión nueva, con vientos nuevos y un mensaje siempre nuevo. Pero el cambio no fue tan profundo como debería, y en muchos temas, como el lugar de las mujeres en la Iglesia y en el mundo, el cambio ha sido mucho más lento que el de por sí lento que han tenido las sociedades.

Con todo, hubo cosas que sí hicimos, hay avance en la democracia y en el mensaje de la dignidad y de los derechos; éste sí un avance que ha sido también impulsado por la Iglesia. A veces no se notó,

pero así fue. La transición política en México en el año 2000 tuvo un empuje en este sentido, como lo tuvo el proceso de democratización. No obstante, la desvinculación entre la fe y la vida nos ha hecho separar también lo que pasa en la sociedad, tanto positivo como negativo, como si lo uno y lo otro no tuvieran que ver con lo que pasa dentro de la iglesia, con lo que pasa con cada una y cada uno de nosotros.

Los derechos humanos tienen su origen en el Evangelio

¿Los derechos humanos son un invento cristiano, son de origen cristiano? Para responder, apoyémonos en la Declaración *Nostra Aetate* (Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas), donde se expresa lo siguiente:

No podemos invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios. [y] como dice la Escritura: "el que no ama, no ha conocido a Dios" (1 Jn 4, 8). Así se elimina el fundamento de toda teoría o práctica que introduce discriminación entre los hombres y entre los pueblos, en lo que toca a la dignidad humana y a los derechos que de ella dimanar.

La discriminación es una negación de la diversidad y una falta de aceptación de que la otra persona tiene derecho a ser diferente a mí. En tanto, los derechos humanos son la salvaguarda para que la otra persona y yo podamos desarrollarnos en igualdad de circunstancias; para que todas las personas podamos crecer.

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* dice:

Es evidente que no todos los hombres son iguales en lo que toca a la capacidad física y a las cualidades intelectuales y morales. Sin embargo, toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino.

Entonces, considero que los derechos humanos tienen su origen en el Evangelio. Tienen una expresión muy clara en el Concilio, y su raíz en el Evangelio es mucho más fuerte y anterior a las propias convenciones internacionales de derechos humanos. En este sentido, el amor es el inventor de los derechos humanos. Los derechos

humanos nos ponen en una situación de dignidad común, y eso es lo que permite el amor, ponernos en una situación de dignidad común.

Pese a esta liga consustancial, la Iglesia ha tenido una relación muy complicada y a veces muy esquizofrénica con los derechos humanos. Aunque ella los haya impulsado, como lo hicieron las congregaciones y los grupos de laicos en América Latina, sobre todo durante los años setentas y ochentas. Sus esfuerzos dieron fuerza y expresión para lograr darles carta de ciudadanía a los derechos humanos, a favor de toda la sociedad. Vale recordar que la gran mayoría de organizaciones de derechos humanos en México nacieron de las congregaciones religiosas y de las diócesis. Empero, en la actualidad están separadas casi todas.

Que la Iglesia se haya ido separando del discurso de los derechos humanos se debe a múltiples factores, los más hondos por confusión y por confrontar situaciones de organización dadas y consideradas inamovibles. Justo para ello se abrieron las ventanas a los vientos de los nuevos tiempos. Pero pese a esa confusión, la Iglesia católica, sigue siendo desafiada a respetar y promover la diversidad y a abrirse efectivamente a las y los diferentes.

A este respecto, la Encuesta Nacional sobre Discriminación (ENADIS) 2010,³ nos brinda algunas razones que podrían dar cuenta acerca de cómo la Iglesia se ha ido separando e incluso cerrando a estos vientos nuevos, a ese mensaje siempre tan antiguo y tan nuevo, que ahora, además, tiene otros rostros y otros nombres, como *Paz*. Esta encuesta, aplicada en 2010 en todo el país, planteó una serie de preguntas que tienen que ver con distintos grupos de población, y que aluden a los motivos o razones que más generan división en el país, las comunidades, las familias, la niñez en la escuela, las mujeres en el trabajo, etc.

De este estudio de percepción se pueden sacar al menos cuatro grandes conclusiones:

³ Véase en:

http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=pagina&id=424&id_opcion=436&op=436

– Cada vez más en esta sociedad mexicana reconocemos la diversidad. Nos reconocemos diversos. El país ya no es, como en el tiempo del Concilio, un México que sólo era mestizo, fruto de la raza de bronce, sólo católico y romano, priista, masculino, adulto-centrista y sin discapacidad. Ahora somos el país que reconoce, al menos legalmente, que existen la pluriculturalidad, las lenguas indígenas, la diversidad política, la diversidad sexual, la diversidad religiosa,⁴ y las distintas expresiones territoriales.

– México es un país que se reconoce con derechos. Esto no lo vivíamos ni siquiera en la época de la Teología de la Liberación. Por ejemplo, los derechos de las mujeres o los derechos del niño. La Convención de los Derechos del Niño tiene 22 años apenas. Todos nosotras y nosotros nacimos legalmente sin derechos. Hoy, todos los niños y niñas nacen con derechos; y como población nos reconocemos con derechos por cualquier condición o característica de identidad, por cualquier preferencia o creencia que tengamos.

– Sin embargo, asumimos que esa diversidad es un riesgo. Ser diferente es un peligro que nos pone en una situación de amenaza. Y, entonces, cerramos las puertas a las y los diferentes, ponemos bardas en las fronteras, y hacemos distinciones de las y los otros. Quizá no escuchamos los vientos nuevos, no nos comunicamos ni nos llevamos con quienes no se parecen a nosotros ni piensan como nosotros. Sólo leemos aquello que corresponde a las ideas que nos satisfacen, mismas creencias y perspectivas. Y segregamos institucionalmente, por ejemplo, la niñez que asiste a las escuelas públicas siempre va a ir a ellas y nunca se va a relacionar con la niñez que va

⁴ De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2010 del INEGI, existen 11.1 millones de personas de minorías religiosas, las cuales representan el 10.7% de la población con alguna religión en México. La población de minorías religiosas es en su mayoría protestante, cristiana y evangélica, lo que representa el 75.6%. Por su parte, la población con religión bíblica diferente de la evangélica (adventistas del séptimo día, los testigos de Jehová y la iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días – mormones –) representan el 22.9%. De otro lado, la población con religión judía, espiritualista, de raíces étnicas, de origen oriental, de religión islámica y de otras religiones representan tan solo el 1.6% de las religiones no católicas. Por último, 5 de cada 100 personas en el país no tienen religión.

a las escuelas privadas, y las escuelas dejan de ser un espacio de socialización.

Así, la diversidad está presente, pero es un riesgo aunque tengamos derechos.

– Nos reconocemos diversos, con derechos, pero no nos reconocemos iguales en dignidad. La parte más compleja es que, siendo diversos y con derechos, no somos iguales. No es que no lo seamos, o que teóricamente no lo creamos; pero eso no pasa por reconocernos en la vida cotidiana como iguales. En esta sociedad, hay personas más iguales que otras. Hay unas que determinan lo que las otras deben pensar. Hay hombres que tienen que tomar las decisiones y no las mujeres. Existen quienes tienen un sistema de privilegios muy arraigado y que dicen querer mucho a las trabajadoras del hogar, pero jamás aceptarán reconocerle sus derechos, y mucho menos impulsarlos. Hay un sistema enorme de privilegios, una estructura desigual, de la cual todos formamos parte.

Es una cultura de la discriminación, donde no hay discriminadores ni discriminados. Es como el pecado, pues, no hay santos ni pecadores; aquí todos somos ovejas estándar. Y es que todas y todos formamos parte de una misma cultura de la discriminación, que niega a otras y a otros sus derechos, en función de cómo se visten, de dónde vienen, si tienen papeles, por el tipo de familia con la cual han vivido, por su sexo, por sus preferencias religiosas, su estado civil, incluso por pensar en sus creencias religiosas,⁵ etc. Con todo, creo que no podemos encontrar nada que esté en la Declaración Universal de Derechos Humanos que sea contrario al Evangelio.

Dejemos las puertas abiertas para poder encontrarnos

La invitación de Juan XXIII a abrir las ventanas para que entrara el aire a la Iglesia tuvo una situación contradictoria; por un lado, un

⁵ En México, existen 7,616 asociaciones religiosas, de las cuales 4,393 pertenecen a minorías religiosas, es decir, 57.7% del total. Ello indica un importante número de personas que ejercen su culto en organizaciones que institucionalizaron su registro. Además, hay sesenta y ocho mil cuarenta y un ministros de culto, de los cuales cuarenta y seis mil ochocientos ochenta y dos son no católicos — representan 68.9% del total —: siete de cada diez ministros son de minorías religiosas.

discurso que fue totalmente distinto a lo que la Iglesia se venía diciendo a sí misma; discurso totalmente distinto a la experiencia eclesial de ese momento, pero totalmente similar al discurso del Nuevo Testamento; un regreso a los orígenes.

Pero por otro lado, lo que no hubo de manera generalizada, lo que fue perdiendo fuerza con el tiempo, según mi percepción, fue una *actitud nueva*, una renovada forma de ser Iglesia en relación renovada con el mundo. Pareciera que llegamos a abrir las ventanas y la puerta al exterior, para observar y luego confirmar la hipótesis que ya teníamos: que quienes estaban fueran estaban mal; quienes no creían como nosotros, valían menos que nosotros; quienes no tenían la forma de vida como nosotros, tenían menos derecho a ser respetados en su dignidad; y quienes venían de fuera, no tenían derecho a quedarse en los espacios que habíamos constituido, lo que incluía a migrantes, divorciados, homosexuales, y a personas en general *diferentes*.

Esto mismo continúa pasando en la Iglesia aún hoy. Obligadamente, hay una relación con la sociedad mucho más amplia, pero seguimos teniendo una actitud de juicio permanente y de minusvaloración frente a las y los otros. Tenemos una actitud de muy poca escucha, aunque lo que se pretendía con la idea de dejar las *ventanas abiertas* era forjar y promover el diálogo. Una puerta abierta es para poder encontrarnos, no para que la gente no pase, o para que yo no salga. No es nada más para que entre y circule el aire; es para que las y los hermanos se encuentren, para que nos encontremos todas y todos.

Y en eso, sí creo que la Iglesia sigue atorada. Quizás sigue atorada en el quicio de la puerta, como oyendo a través de las bocinas el mensaje construido desde siempre, y desde allí sigue juzgando lo que está pasando afuera, que además es lo que está pasando adentro, porque somos las y los mismos quienes estamos adentro y quienes estamos afuera.

Si nos preguntamos por aquellas personas que más sufren y que puedan ser o sentirse rechazadas en algún sentido por la Iglesia, por ejemplo las personas homosexuales, ¿cuál debe ser el aporte de la Iglesia a los grupos de derechos humanos? En verdad, las organizaciones de derechos humanos nos pueden ayudar a acercarnos a la

vida de las personas que están sufriendo, porque piensan de manera sistemática, organizada y permanentemente, el cómo acercarse a los sufrientes, como acompañarles.

En otras palabras, considero que lo que tiene que analizar la Iglesia es el respeto de todas las personas, incluido el respeto a la preferencia sexual no heterosexual. Y creo que este tema es parte también de los fantasmas enormes que tenemos como Iglesia. Hace un par de años, cuando tratábamos de promover el *Día Nacional de Lucha contra la Homofobia*, no pudimos hacerlo porque primó la perspectiva de que, al defender a las personas que sufren agresiones por su preferencia sexual, estamos promoviendo la homosexualidad. Sin duda, esto sería como decir: “si defendemos los derechos de quienes migran, estamos promoviendo que todo el mundo se meta al lugar que no le pertenece”; o “si defendemos los derechos de los niños, luego van a defender sus derechos dentro de casa”.

Termino diciendo que, a propósito de la teología de la liberación, recordé el libro de Pedro Pérez Aguirre, *La opción entrañable*, que habla de cómo la opción por los derechos humanos nace no sólo de las entrañas propias, sino que nace de las entrañas del Evangelio mismo. Creo que es así, y añadiría que no se tendría una vida espiritual alimentada y fortalecida si no se tiene y vive permanentemente el contacto con las personas que están sufriendo algún tipo de vejación, una situación dolorosa o la violación de sus derechos. Sin este contacto humano profundo, nos es difícil vivir el amor de manera evangélica.

Lo dice con toda claridad el Concilio y nos invita con fuerza vital la teología de la liberación: *nada de lo que es humano puede dejar de encontrar un lugar en el corazón de la Iglesia, nada*.

Desde ahí brota la valoración que, en la esencia del cristianismo, hay de la dignidad de las personas y de sus derechos humanos.

OTRAS VOCES

¿QUÉ ES LA ESPIRITUALIDAD MISIONERA? ACERCAMIENTOS BÍBLICOS, MAGISTERIALES Y TEOLÓGICOS-PASTORALES

Juan Pablo Espinosa Arce¹

ABSTRACT: El presente artículo realiza una reflexión de la espiritualidad misionera concebida como una de las notas constitutivas de la misión cristiana. Con base en textos bíblicos, teológico-pastorales y del magisterio, el autor se propone que las comunidades que se constituirán en misión interioricen en la propia espiritualidad, uno de los elementos fundamentales de cualquier religión o creencia.

PALABRAS CLAVE: Espiritualidad, misión, misionero, Antiguo testamento, Nuevo Testamento, Magisterio, Cristo, Enviado, liberación.

1. INTRODUCCIÓN

La espiritualidad constituye uno de los fundamentos de cualquier religión o creencia. Es por así decirlo la carta de presentación de un determinado conjunto de creencia. En esta reflexión queremos abordar una de las notas constitutivas de la misión cristiana como es la espiritualidad misionera. Por medio de una lectura de textos bíblicos, teológico-pastorales y magisteriales se pretende que las comunidades que se constituirán misioneras, interioricen aquella espiritualidad que le es propia.

¹ Licenciado en Educación. Profesor de Religión y Filosofía por la Universidad Católica del Maule. Laico de la Diócesis de Rancagua.

juanpablo.231190@gmail.com

2. FUNDAMENTOS BÍBLICOS DE LA ESPIRITUALIDAD MISIONERA

2.1 *Antiguo Testamento*

Desde el primer instante de la creación, vemos la presencia del Espíritu en lo creado. Así leemos que “en el principio creó Dios el cielo y la tierra [...] y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas” (Gn 1, 1.2c). El espíritu también lo vemos en el segundo relato de la creación del hombre: “entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente” (Gn 2, 7). El concepto que el autor sagrado tiene en mente es el de *ruah*, que es femenino (la *ruah*). Es la acción creadora vital de Dios que es puesta en la materia para darle forma, es decir, para hacer de él un “ser viviente”². La *ruah* es la noción teológica y antropológica central. Brevemente diremos que Dios ha creado al hombre por la palabra (y Dios dijo... y fue) y es por esto que espera del hombre y de la mujer una respuesta. Así, la *ruah* posibilita que el sujeto pueda escuchar y responder, vivir en diálogo constante de un Yo con un Tú que forman un Nosotros. Así, la presencia del Espíritu de Dios en lo creado y en la creatura que es imagen de Él, favorece el sentido comunitario y por tanto el misionero.

Veamos ahora cuál es el lugar de la espiritualidad y del Espíritu en la vocación profética. Consideramos la experiencia de los profetas como aquella que expresa de mejor manera la psicología del elegido que es enviado. Si uno recorre brevemente los relatos de vocación profética, vemos que la primera reacción del elegido es de resistencia. Moisés es tartamudo y no quiere ir (Ex 4, 10); Isaías dice que es un hombre de labios impuros (Is 6, 5), y Jeremías argumenta que es un niño incapaz de expresarse (Jer 1, 6). Es la primera reacción y

² En la antropología hebrea, tres conceptos son los fundamentales para hablar del hombre y de la mujer como unidades psicósomáticas, cuerpos animados o almas encarnadas: a) *basar*, que expresa la condición terrena del hombre, la carne de cualquier ser vivo, el hombre entero que es social; b) el *nefes*, que designa al propio ser viviente, la personalidad y la idiosincrasia; c) *ruah*, el hálito vital de Dios que es dado gratuitamente al hombre. Estos tres conceptos tienen esta última cualidad común: es gratuito. El Espíritu que Dios da a lo creado y en ello al hombre, centro de la creación, es un don fundado en el amor desinteresado del Creador por lo creado. (Cfr. José Luis RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios, antropología teológica fundamental*, Santander: Sal terrae, 1988, pp. 20-27).

claramente natural. Pero a pesar de esto, Dios continúa haciendo su obra por medio del espíritu profético.

Encuentro de Elías con Dios (1 Re 19, 9-18): El texto se enmarca en la persecución del Rey Ajab contra Elías. Este último debe esconderse en el Horeb o en el Sinaí que es el mismo monte. Los montes en el pensamiento bíblico son los lugares privilegiados de encuentro con Dios (se creía que entre más alto más cerca de Dios se estaba). En este ambiente se provoca la teofanía o la manifestación de Dios. Se presenta primero un huracán, un terremoto y un fuego, pero Yahvé no estaba en ellos. Pero luego viene “el susurro de una brisa suave. Al oírlo Elías, enfundó su rostro con el manto, salió y se mantuvo en pie a la entrada de la cueva” (1 Re 19, 12-13). ¿Qué extraemos de este texto y que incide en nuestra acción misionera?

- La nota de la Biblia de Jerusalén al versículo 12 dice: “el susurro de una suave brisa simboliza la espiritualidad de Dios y la intimidad de su trato con sus profetas”. Volvemos a ver la presencia del Espíritu; en este caso es simbolizado en la brisa. El misionero y la misionera han de vivir, como condición básica, la intimidad con Dios, pero no el intimismo. Nuestra fe es comunitaria y la intimidad ha de vivirse en sintonía con la totalidad del Pueblo de Dios. El misionero y la misionera son finalmente profetas, testigos del otro mundo posible que anuncian en su evangelización.
- La suave brisa es un signo sencillo, humilde. Dios no estaba en los grandes signos precursores. La acción de los misioneros y de las misioneras ha de responder a esta sencillez. Jesús les decía a los discípulos que habían de ser sencillos como palomas y astutos como serpientes (Mt 10, 16).
- “Elías oyó y salió de la cueva”. La escucha es una actitud de los discípulos (Is 50, 4; 1 Sam 3, 10). Francisco, en *Lumen Fidei*, dedica un importante apartado a la fe como escucha. El oído atento ha de ser una característica de los misioneros y de las misioneras. A aquellos que somos enviados esperan de los que lleguen a sus casas que les escuchen. Puede ser que en esas historias esté presente la suave brisa. El Espíritu es el radicalmente libre. Actúa dónde, cuándo y cómo quie-

re. Dejemos que Él nos hable y nosotros permitamos escucharle.

2.1 *Nuevo Testamento*

La literatura ubicada entre ambos testamentos era enfática en decir que el espíritu profético había sido quitado del Pueblo de Israel esto a causa de la infidelidad al verdadero espíritu de los profetas (*cf.* Za 13, 2). La apocalíptica y la escatología intertestamentaria presagiaban que el Espíritu volvería a resonar, esta vez en el Ungido, en el Mesías enviado por Dios. En Jesucristo las promesas se cumplen. Vemos que la presencia del Espíritu en Él está presente desde su misma Encarnación (*cf.* Mt 1, 20; Lc 1, 35), en el bautismo (*cf.* Mt 3, 16-17; Mc 1, 10; Lc 3, 21-22; Jn 1, 32-34); en el comienzo del ministerio público (*cf.* Lc 4,16-21); en la muerte de Jesús (*cf.* Jn 19, 30) y luego en la Resurrección envía el Espíritu sobre los discípulos (*cf.* Jn 20, 21).

El mensaje de Jesús se centraba en el anuncio del Reino de Dios, el cual poseía una espiritualidad totalmente revolucionaria. Pensemos en el anuncio de Marcos sobre la irrupción del Reino: “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios ha llegado, conviértanse y crean en la buena noticia” (Mc 1, 15). Antonio Bentué, con relación a esto, sostiene:

Dios se ha acercado a toda la gente de la calle. Es decir, Dios no es lejano, reacio a la cercanía de los hombres y las mujeres normales, tal como son en su vida habitual, sino que, fiel a su propia esencia (misericordia), se ha acercado a todos ellos [...] en esta buena nueva de la cercanía del Reino de Dios a toda la gente de la calle.³

Estas palabras de Bentué iluminan nuestra Misión. Dios se acerca radicalmente a todos y a todas. Dios va a las periferias existenciales y geográficas haciendo lío. Es un Dios eminentemente escandaloso que se ha encarnado en nuestra propia y frágil historia. El Reino y su Enviado, Jesucristo, son así sus máximas presencias históricas y a

³ Antonio BENTUÉ, *Espíritu de Dios y espiritualidad laical*. Santiago: San Pablo, 2001, pp. 45-46.

la vez metahistóricas (trascienden la historia). Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo son los primeros y mayores misioneros⁴.

Queremos presentar un texto en el que la espiritualidad misionera de Jesús se manifiesta con fuerza. Es el texto del inicio del Ministerio Público de Jesús en Lucas (Lc 4, 16-21). Viene a su aldea de origen (Nazaret) y entra un sábado en la Sinagoga y lee al profeta Isaías: *“El Espíritu del Señor sobre mí; porque me ha unguido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor”* (Lc 4, 18-19). Luego devuelve el rollo de la lectura y declara: *“Esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy”* (Lc 16, 21). Veamos las repercusiones de este texto para la espiritualidad de la misión:

- Jesús anuncia su misión en su contexto, en su lugar vital. La Misión Cristiana debe comenzar en nuestra realidad más profunda. Hemos de *“volver a nuestros propios Nazaret”*. De allí la exigencia de que en el momento del discernimiento pastoral miremos la realidad y escuchemos sus clamores.
- El Espíritu del Señor está sobre mí. Jesús relee el texto de Isaías. ¿Qué pasaría si hacemos el siguiente trabajo? Cambiemos el *“mí”* por el *“nosotros”*. El texto quedaría de la siguiente manera: *“El Espíritu del Señor SOBRE NOSOTROS; porque NOS HA unguido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, NOS HA enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor”*. Con este sencillo pero significativo cambio, el sentido del texto se amplía a cada uno de nosotros, misioneros y misioneras. Nosotros somos aquellos que hemos recibido el Espíritu en nuestro bautismo y confirmación, en la vida eclesial y pastoral. Nosotros somos los enviados por Dios para anunciar, liberar, dar vista, y procla-

⁴ La Teología Trinitaria habla de dos movimientos de la Trinidad: Trinidad Inmanente y Trinidad Económica. La primera habla de las relaciones Trinitarias hacia dentro (El Padre tiene un Hijo y los une el Espíritu) y la segunda manifiesta la forma en la que las personas trinitarias se expresan hacia fuera, hacia nosotros, en lo que podríamos llamar un sentido misionero.

mar las buenas nuevas de Dios, y que como hemos visto antes, es testimoniar el Reinado de Dios.

3. Características de la Espiritualidad Misionera

“No existe teología sin espiritualidad. Ambas están profundamente imbricadas”⁵. Esta es la primera convicción que hemos de tener en vista al momento de hablar de espiritualidad. En palabras de Gustavo Gutiérrez: “a una perspectiva espiritual le sigue una reflexión sobre la fe — una teología — tal como es vivida en aquella”⁶. La vivencia del Espíritu de Dios significa que el sujeto se ha encontrado con una Persona que ha trastocado drásticamente su vida. Es como el encuentro de Jesús con los primeros discípulos en el Evangelio de Juan. Ellos le siguen y quieren ver dónde vive Jesús y Él los invita a quedarse con ellos (*cfr.* Jn 1, 35-36). Esos discípulos luego serán enviados. Veamos ahora cuáles son las características propias de la espiritualidad misionera.

¿Qué es la espiritualidad? G. Gutiérrez la define como un “caminar en libertad según el Espíritu de Dios”⁷. Él asume los siguientes presupuestos para vivir una verdadera espiritualidad:

- Búsqueda de Dios
- Encuentro con Jesús
- Seguimiento de Jesús (discipulado)
- Camino hecho en libertad
- Experiencia comunicable a los demás (contagio de la fe y experiencia misionera)

Estas dimensiones a su vez se pueden condensar en dos grandes conceptos: Envío y Enviado. El primer concepto misionero significa: “generación de un movimiento de amor más allá de las fronteras

⁵ Juan José TAMAYO, *Otra teología es posible*, España: Herder, 2012, p. 289

⁶ Gustavo GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo, en el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca: Sígueme, 1985, p. 50.

⁷ *Ibid.*, p. 49.

del que es enviado para compartir la fe con otros areópagos”⁸. Los nuevos areópagos son aquellos lugares en donde las nuevas culturas urbanas, rurales, ideológicas, sociales, etc., están reuniéndose y hablando un código común. Allí somos enviados en esta Misión. Ahora bien, ¿quién es el enviado o la enviada?: “Apóstol en movimiento de amor más allá de sus fronteras de fe o de cultura, para compartir su fe con otros grupos, areópagos, culturas”⁹. La misión siempre es dinámica porque el Espíritu de Dios es dinámico: “El viento sopla donde quiere: tú oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni adónde va” (Jn 3, 8). Así como Elías en el Horeb, hemos de sentir el susurro de la brisa y salir de la cueva. En palabras de misión, hemos de escuchar los signos de los tiempos que son las grandes voces de Dios en nuestra historia y hemos de salir de nuestras parroquias, capillas, movimientos, colegios. Así como Jesús en Nazaret hemos de anunciar la liberación de los últimos, sabiendo que el Espíritu está en movimiento y está ungiendo a los misioneros y misioneras de manera constante.

Luis Castro Quiroga, haciendo eco de las palabras de Juan Pablo II en la Encíclica *Redemptoris Missio* (RM) sobre la validez permanente del mandato misionero, sistematiza el tema del Envío y del Enviado en el siguiente cuadro sinóptico¹⁰

BASES	EXIGENCIAS	CONSECUENCIAS
CRISTO	ENCARNACIÓN	DIÁLOGO
ESPÍRITU SANTO	VALENTÍA	CREATIVIDAD
AMOR UNIVERSAL	DESAPEGO	PACIENCIA

¿Cómo comprender el cuadro anterior?

⁸ Luis CASTRO, *El gusto por la misión, manual de misionología para seminarios*, Bogotá: CELAM, 1994, p. 592.

⁹ *Ibid.*, p. 592.

¹⁰ *Id.*

Dimensión cristológica de la espiritualidad misionera

- El comienzo de la espiritualidad misionera tiene lugar en Cristo, el cual, por su Encarnación, es capaz de entrar en diálogo e implicarse con la totalidad de la realidad humana. Esto es lo que Juan Pablo II expresó con las siguientes palabras: “nota esencial de la espiritualidad misionera es la comunión íntima con Cristo; no se puede comprender y vivir la misión si no es con referencia a Cristo, en cuanto enviado a evangelizar” (RM 88)

El misionero y la misionera tienen como exigencia el encarnarse también su realidad (volver a Nazaret y anunciar en su propia aldea, ciudad, población, cuadra, etc.) y dialogar, no imponer por la fuerza, aquello que constituye el núcleo de su mensaje: Jesucristo y el encuentro con Él, camino que como hemos visto se hace en libertad. En cuanto a la labor de nosotros misioneros, Juan Pablo II expresa: “al misionero se le pide renunciarse a sí mismo y a todo lo que tuvo entonces y a hacerse todo para todos [...] precisamente porque es enviado, el misionero experimenta la presencia consoladora de Cristo que lo acompaña en todo momento de su vida” (RM 88).

Dimensión pneumática de la espiritualidad misionera

- El Espíritu Santo fue capaz de provocar que el temor y el huir de los discípulos luego de la Cruz se transformase en valentía creativa, siendo capaces de lanzarse en la misión tanto para el mundo judío como para el mundo greco romano. Juan Pablo II nos dice: “la espiritualidad se expresa ante todo, viviendo con plena docilidad al Espíritu; ella compromete a dejarse plasmar interiormente por él, para hacerse cada vez más semejante a Cristo [...] el emblemático caso de los Apóstoles [...] el Espíritu los transforma en testigos valientes de Cristo y preclaros anunciadores de su palabra” (RM 87).

El misionero y la misionera deben escuchar al Espíritu y manifestar valentía como *conditio sine qua non* de su acción misionera. Si los misioneros no somos valientes, la creatividad no surgirá y el Espíri-

tu no será escuchado. Terminaremos confinándonos en la seguridad y no podremos lanzar las redes mar adentro. Juan Pablo II dice a los misioneros: "También la misión sigue siendo difícil y compleja como en el pasado y exige igualmente la valentía y la luz del Espíritu [...] como entonces, hoy conviene orar para que Dios nos conceda la libertad de proclamar el Evangelio, conviene escrutar las vías misteriosas del Espíritu y dejarse guiar por él hasta la verdad plena" (RM 87).

Dimensión eclesiológica de la espiritualidad misionera

- El amor y el envío universal (*cfr.* Mt 28, 19-20), es el propósito de la misión. Exige el desapego, salir a las fronteras, a los nuevos lugares de cultura. Exige no quedarnos en el cómo ni en lo fácil. Pero requiere también paciencia, ya sea porque nos contarán una y otra vez una determinada experiencia, porque tendremos que encontrarnos con hermanos que nos cierren la puerta, porque quizás no encontraremos los frutos que esperamos. El amor a la misión y a Jesucristo deben ser el antídoto para los problemas naturales que la misión presenta. Juan Pablo II nos dice:

el misionero (y la misionera) son las personas de la caridad; para poder anunciar a todo hombre que es amado por Dios y que él mismo puede amar, debe dar testimonio de caridad para con todos, gastando la vida por el prójimo. El misionero es el hermano universal, lleva consigo el espíritu de la Iglesia, su apertura y atención a todos los pueblos y a todos los hombres, particularmente a los más pequeños y pobres. En cuanto tal, supera las fronteras y divisiones de raza, casta e ideología: es signo del amor de Dios en el mundo, que es amor sin exclusión ni preferencia. (RM 89).

4. DESAFÍOS Y CONCLUSIONES

Hemos revisado los principales lineamientos de aquello que constituye el núcleo de la espiritualidad misionera. Comprender que el encuentro con Jesús desencadena el discipulado misionero, es una tarea constante de discernimiento y de oración. La espiritualidad cristiana no puede vivirse en el solipsismo, es decir, no puede ser una mera relación entre yo y Dios, sino que ha de ampliarse al no-

sotros y especialmente a aquellos que constituyen nuestro auditorio, a los hermanos a los que comunicaremos este mensaje revolucionario. La cristología, la dimensión pneumática y la eclesiología de la espiritualidad misionera, nos exigen además escuchar el susurro y salir de la cueva. Nos exigen encarnarnos en nuestra realidad a ejemplo del Verbo Encarnado. Nos interpela a ampliar nuestro amor a lo universal, a manera de vivir la misión no como una anécdota, sino como un desafío permanente.

Que María, la mujer que escuchó “con los pies”, que se pone en camino en actitud de servicio y anuncia la misericordia de Dios con los últimos, nos acompañe en este proceso de revitalizar la misión en la Iglesia, servidora del hombre, de la mujer y del mundo.

SEMBLANZAS DE LOS AUTORES

SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, SJ

Profesor ordinario en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, donde viene impartiendo clases de Eclesiología, Historia de la Teología y Teología ecuménica desde 1995. Licenciado en Filosofía y Doctor en Teología con una tesis publicada con el título: *La ecclesiología de Juan de Ragusa OP. Estudio e interpretación de su «Tractatus de Ecclesia»*. El área de su investigación se centra en la historia del tratado teológico sobre la Iglesia a finales de la Edad Media, en el estudio del Concilio Vaticano II y su ecclesiología y en la espiritualidad de Ignacio de Loyola. Fruto de este interés son una docena de libros: *El proyecto ecclesiológico de Juan de Segovia* (2000); *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una ecclesiología* (2002); *Estudios de ecclesiología ignaciana* (2002); *El pensamiento eclesial de Juan de Segovia: la gracia en el tiempo* (2004); *Memoria del Concilio: diez evocaciones del Vaticano II* (2005); *Karl Rahner y Joseph Ratzinger, tras las huellas del Concilio* (2006); *Eclesialidad, reforma y misión: el legado teológico de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro y Francisco Javier* (2008); *Iglesia es caritas: la ecclesiología teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI* (2008); *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri de Lubac* (2009); *Tradición jesuítica en materia ecclesiológica* (2010); *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado* (2012); *Tríplico conciliar: relato, misterio y espíritu del Vaticano II* (Santander 2012). Junto con J. L. Narvaja ha hecho la edición príncipe del *Liber de substantia ecclesie* de Juan de Segovia (2012). Ha sido Decano de la Facultad de Teología y de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid entre 2002-2008. Director de la revista «Estudios Eclesiásticos». Consultor de la Comisión episcopal de Relaciones Interconfesionales de la Conferencia Episcopal Española. Miembro de la Real Academia de Doctores de España.

ANTXON AMUNÁRRIZ URRUTIA

Nació en el País Vasco. Ingresó a la Orden de Frailes Menores Capuchinos, con quienes estudió Filosofía y Teología. Posteriormente hizo estudios en la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica, y

un doctorado en Teología Dogmática en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Su tesis de doctorado giró en torno a la noche oscura de San Juan de la Cruz desde una perspectiva teológica-especulativa. Actualmente es profesor de Teología en el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México (IFTIM).

OLGA CONSUELO VÉLEZ CARO

De nacionalidad colombiana, es licenciada y maestra en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana (PUJ), Sede Bogotá, así como doctora por la Pontificia Universidade Católica Do Rio De Janeiro. Posee un posdoctorado en el Boston College. Entre sus premios destacan la Divisa de Honor Javeriana, (Pontificia Universidad Javeriana, 2006) y la Divisa de Honor Javeriana (Dorada) (Dic. 2010).

JOSÉ SÁNCHEZ ZARIÑANA, SJ

Licenciado, Maestro y Doctor en Teología, este último grado por la Facultad Jesuita de Teología del Centro Sèvres de París. A partir de mayo de 2010 es miembro del Comité Académico de la Universidad Iberoamericana, Plantel Santa Fe. Ha brindado capacitación en Espiritualidad, Cristología y Eclesiología a maestros del Colegio San Francisco Javier en San Luis Potosí. Desde el 2008 funge como profesor de Teología Pastoral y de Ministerios Eclesiales en el Departamento de Ciencias Religiosas de la UIA, así como profesor de la materia "Jesús de Nazaret, ¿mito o historia?", en el área de reflexión universitaria de la propia universidad.

MARÍA DEL CARMEN SERVITJE MONTULL

Mexicana. Estudió literatura inglesa en el Instituto Anglo-Mexicano de Cultura (México) y literatura francesa en el Instituto Francés de América Latina (México). Posee entrenamiento en relaciones humanas (Universidad Iberoamericana, México), así como en consultoría de lactancia materna (La Leche League International, Franklin Park, Illinois, USA). Obtuvo la Licenciatura en Ciencias Teológicas y la Maestría en Teología y Mundo Contemporáneo en la Universidad Iberoamericana (México). Actualmente imparte clases de teología feminista en el Departamento de Ciencias Religiosas de esta última universidad. Ha sido profesora del diplomado "Proyecto de Vida",

también en la UIA. Está involucrada en numerosas actividades de apoyo al desarrollo integral y los derechos humanos de las mujeres marginadas. Su interés principal es recuperar las voces perdidas de las mujeres en la teología y en las diversas tradiciones religiosas, así como develar las opresiones explícitas e implícitas de las mujeres, especialmente en las culturas actuales y en el cristianismo.

LETICIA GUTIÉRREZ

Es religiosa, misionera de San Carlos Borromeo Scalabriniana. Posee la licenciatura en filosofía social con especialidad en movilidad humana por la Universidad Pontificia Urbaniana (Roma, Italia). Asimismo, es licenciada en Comercio Internacional por la Universidad de Guadalajara. Actualmente es Secretaria Ejecutiva de la Dimensión Pastoral de la Movilidad Humana de la Conferencia del Episcopado Mexicano.

HÉCTOR MENDOZA WONG

Presbítero, nacido en Torreón, Coahuila, México. Diplomado en Planeación Pastoral y Comunicación en el Instituto Teológico Pastoral del CELAM. Es Licenciado en Ciencias de la Comunicación con especialidad en Radio y Televisión, por la Pontificia Universidad Salesiana, en Roma, Italia, con la tesis: "De los Medios a las Mediaciones: la comunicación alternativa".

JOSÉ MANUEL VELASCO ARZAC

Mexicano. Lasallista desde 1953. Posee la Licenciatura en Pedagogía por la UNAM (1982), así como una Maestría en Educación Superior (1987). También el Doctorado en Educación (1993) y un Doctorado Honoris Causa (2002). Ha sido profesor de asignatura en diversas disciplinas. Director de la Normal Superior - Benavente, Puebla (1983 - 1992); Director de la Universidad La Salle - Benavente, Puebla (1986 - 2004), y Director de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la ULSA (2012 a la fecha). Ha sido presidente de la Alianza de Maestros (1986 - 1994); de la Federación de Escuelas Particulares (1990 - 2005); de la Confederación Nacional de Escuelas Particulares (2005 - 2011), y de la Confederación Interamericana de Educación Católica (2007 - 2011). Entre sus escritos destacan artícu-

los y conferencias acerca del hombre, la educación, el maestro, la didáctica de hoy, la responsabilidad del educador, difundidas en diversas revistas y foros de México y América Latina.

MARÍA DE LOS DOLORES PALENCIA GÓMEZ

Hermana de San José de Lyon desde 1971, con la profesión de Maestra de Educación Primaria. Estudió el Bachillerato Teológico en el Instituto Teológico de Estudios Superiores CIRM (1975) con reconocimiento pontificio de la Universidad Católica de Río Grande do Sul en Brasil. Sesión de Acompañamiento Espiritual, espiritualidad ignaciana, Le Chatelard, Lyon, Francia (1980); Sesión en Misiónología, Institut Catholique de Lyon, Francia (1989). Posee una Maestría en Teología Global y Mundo Contemporáneo por la Facultad de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, México (2009). De 1999 a 2009 participó en varias sesiones en la Conferencia de Institutos Religiosos de México y en la Conferencia Latinoamericana de Religiosos y Religiosas. Asimismo, ha formado parte del Taller Anual de Acompañamiento Espiritual y de Ejercicios Ignacianos (2006-2007-2009- 2012) y del Taller Anual de Migración y Pastoral de la Movilidad Humana (2010, 2011, 2012).

RICARDO BUCIO MÚJICA

Es Licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública por la Universidad Iberoamericana y diplomado en Nueva Gerencia Pública, Gestión Pública y Desarrollo Social por la Universidad de Chicago y la Universidad Iberoamericana. Durante 25 años ha sido voluntario, miembro directivo y consejero de diversas organizaciones de la sociedad civil. A nivel nacional, es miembro del Consejo de la Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Iberoamericana; del Sistema Nacional para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres; de la Junta de Gobierno del Consejo Nacional para el Desarrollo y la Inclusión de las Personas con Discapacidad (CONADIS), y Secretario Técnico del Movimiento Nacional por la Diversidad Cultural en México. A nivel internacional, es Presidente de la Red Iberoamericana de Organismos y Organizaciones contra la Discriminación (RIOOD). Su trabajo en el servicio público incluye el de Director General Adjunto del Instituto Nacional de Desarrollo Social. Fue Secretario Técnico de la Comisión de

Derechos Humanos del Distrito Federal, donde se destaca su participación como Secretario Técnico del Comité Coordinador del Diagnóstico y del Programa de Derechos Humanos del Distrito Federal. Ha sido columnista y colaborador de los periódicos *Reforma*, *El Universal* y del suplemento "Todas" en *Milenio Diario*. Actualmente es integrante del Consejo Editorial del periódico *Reforma*. Desde 2009, es Presidente del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED).

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

Revista de Teología Misionera de la
Escuela de Teología de la
UIC Universidad Intercontinental, A.C.

La suscripción a la revista
(dos números)
es de \$150.00 para México, y
30 dólares para el extranjero.

Favor de depositar a nombre de:
UIC Universidad Intercontinental, A.C.

Ficha de Suscripción

Revista Voces. Diálogo misionero contemporáneo

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de \$ 150.00 pesos para México
y 30 dólares USA para el extranjero.

Favor de depositar el costo de la suscripción a la cuenta
de Banamex 123187-1 Suc. 241
a nombre de:

UIC Universidad Intercontinental, A.C.

Para transferencias CLABE: 002180024112318717

Enviar sus datos personales (nombre, calle, colonia, código postal, ciudad, país, teléfono, e-mail) y copia de su ficha de depósito a la siguiente dirección electrónica: teologia@uic.edu.mx (con copia para eontiveros@uic.edu.mx).

Nombre _____

Calle _____

Colonia _____

C. P: _____ Ciudad _____

País _____ Teléfono _____

E-mail _____ Suscripción para el año _____

Números _____