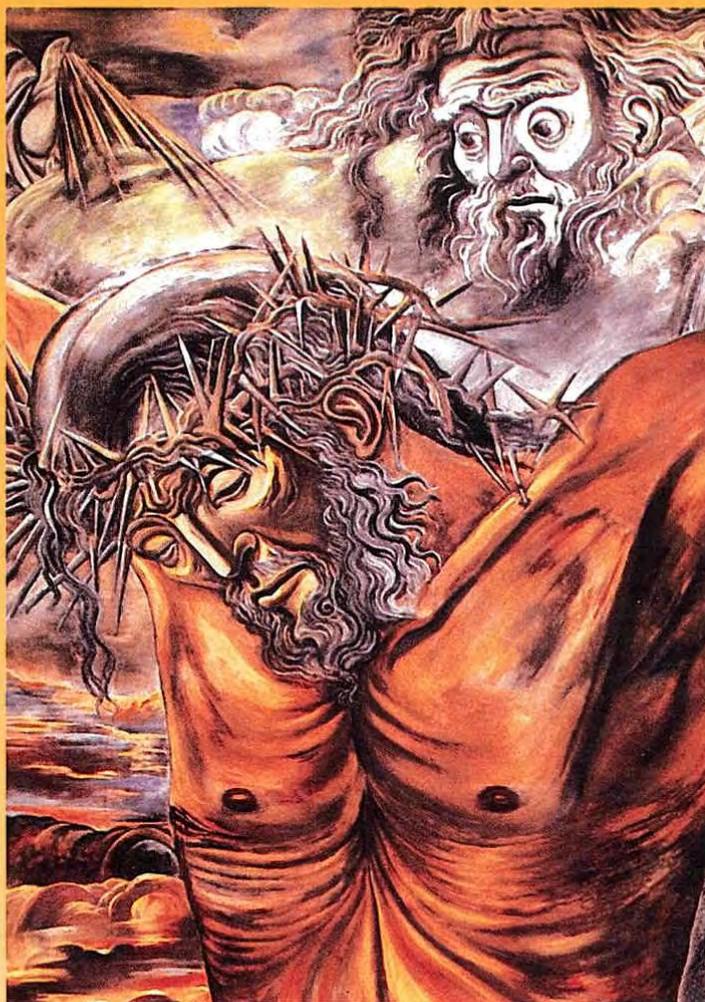


**Evangelización y Teología
A 40 años de Medellín
¿Transformación?**



VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO



**Revista de Teología Misionera del
Instituto Internacional de Filosofía A.C.
Universidad Intercontinental**

Publicación Semestral de la Escuela de
Teología de la Universidad Intercontinental

Año 16/No. 31/2008

FEDERICO CANTÚ / Mural de la Capilla del Seminario
Mexicano de Santa
María de Guadalupe para las misiones
Extranjeras,
México, D.F.

VOCES

Evangelización y Teología

A 40 años de Medellín

¿Transformación?

INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, A.C.
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

U I C

Juan José Corona López
Rector

Lic. Javier González Martínez
Escuela de Teología

V O C E S

Diálogo misionero contemporáneo

Fundador

Sergio-César Espinosa González

Director

Javier González Martínez

Editor

José Luis Franco Barba

Consejo Editorial

Juan José Corona López
Sergio-César Espinosa González,
Emilio Fortoul Ollivier,
Javier González Martínez,
Gabriel Altamirano Ortega,
Roberto Jaramillo Escutia, Francisco Merlos A,
Eduardo E. Sota García, Ignacio Martínez Báez,
Antonio Mascorro, José Luis Franco Barba.

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo, es una publicación del Instituto Internacional de Filosofía, A.C. Universidad Intercontinental. La revista es semestral y fue impresa en junio de 2008. Editor responsable: José Luis Franco Barba. 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: Instituto Internacional de Filosofía, A. C. Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

TEOLOGÍA Y EVANGELIZACIÓN A 40 años de Medellín. ¿Transformación?

Consecuencias sociales de una cristología. Medellín como inicio de una transformación latinoamericana posible <i>Eduardo E. Sota García</i>	11
Valoración eclesiológica a 40 años de Medellín <i>J. Jesús Legorreta Z</i>	23
Medellín: ¿40 años de Amor, Justicia y Paz? <i>Daniel R. Landgrave G</i>	37
La opción por los pobres desde la II Conferencia General en Medellín (1968) hasta la V Conferencia General en Aparecida (2007). 40 años de confrontación al interior de la iglesia <i>Pablo Richard</i>	89
El futuro de la Iglesia, nos lo jugamos en las urbes <i>Alfonso Vietmeier</i>	109
Algunos retos para la Vida Religiosa de cara al futuro para su misión evangelizadora <i>Ma. De los Dolores Palencia G</i>	139
Iglesia del futuro, futuro de la Iglesia <i>Pablo Richard</i>	151

PRESENTACIÓN

El tema de nuestra XVI Semana de Teología, lleva como título *Teología y evangelización, a 40 años de Medellín*, y le hemos colocado la palabra *¿Transformación?*, entre signos de interrogación. ¿Cómo explicar por qué llegamos a esta formulación?

Lo primero que habría que decir es que la *teología* y la *evangelización* son tareas eclesiales estrechamente vinculadas, no solo en el momento de la reflexión, como ahora lo queremos hacer, sino también en el momento de las actividades propiamente evangelizadoras. La teología es reflexión crítica sobre la experiencia de fe de la comunidad cristiana, y esta reflexión es generada sobre la expresión máxima de esa fe, que es la actividad evangelizadora. Y viceversa, la evangelización, que es el anuncio de la buena noticia de Jesucristo, o sea, la expresión de máxima de la fe cristiana, es una actividad (orientación, metodología, etc.) generada por maneras concretas de reflexionar la teología.

Nuestra Escuela de teología está comprometida en construir la reflexión teológica vinculándola estrechamente con la evangelización. Queremos hacer teología, evangelizando, y evangelizar haciendo teología. Por eso decimos que la teología de nuestra Escuela es de perfil misionero; esto quiere decir que la evangelización hace la teología, y la teología da horizonte de existencia a la evangelización. De ahí que hayamos elegido titular, desde un principio, “Evangelización y teología”.

Otra parte en el título del tema de este año se refiere a los *40 años de Medellín*, desde la CELAM, celebrada en Medellín, Colombia (1968). En esa Conferencia, la Iglesia, en América Latina, marcaba claramente este vínculo, del que venimos hablando. Se alejaba

del discurso que separaba teología y evangelización, como marcando dos momentos separados, en el quehacer teológico: el momento teórico y el momento práctico. La idea de que, en la evangelización de la iglesia, hay expertos en teoría teológica y expertos en práctica teológica, y que no necesariamente marchan juntos, fue desechada en Medellín. Para los pastores de la Conferencia (diría que para la iglesia en todo el mundo) teología y evangelización fueron entendidos como dos dinámicas teológicas vinculadas recíprocamente y orientadas a un mismo proceso: el proceso de liberación humana, en Jesús. Y que, además, estas dos dinámicas de la fe pueden y hasta deben coincidir en la misma comunidad. Ver-Juzgar-Actuar, (celebrar y evaluar) son tarea de todo evangelizador.

En esta relación – teología y evangelización – Medellín dio luces para construir los principales temas de la teología, la cristología, la Eclesiología, la teología moral, etc., temas que deben nacer en la praxis evangelizadora, y que deben ser devueltos a esta misma realidad, para reorientar la fe-evangelización de los cristianos.

Pero, entonces, hablando ahora de *transformación*, a 40 años de la Conferencia de Medellín, ¿Cuál es el cambio experimentado por la Iglesia, y la realidad mundial en general a la que, de manera particular, nuestra comunidad cristiana ha podido impactar? ¿Guardan la reflexión teología y la presencia evangelizadora de los cristianos el vínculo adecuado? ¿Es el proceso de liberación humana suficientemente enriquecido e iluminado por una sana relación entre teología y evangelización? ¿Hay cambios en el sentido de una más genuina liberación humana global, de la realidad latinoamericana? ¿Se percibe esta transformación? Evangelización y teología, a 40 años, ¿reflejan alguna transformación, que signifique: evangelización liberadora, generadora de teología genuinamente liberadora y retroalimentada por ésta misma? ¿Se ha transformado la teología en referente de liberación, para iluminar la evangelización que, gracias a este referente, se transforma en genuinamente liberadora? Es esto lo que nos interesa poner en la mesa como fruto de esta semana de Teología.

Javier González M (Director. Escuela de Teología)

México, D.F. abril de 2008

EVANGELIZACIÓN Y TEOLOGÍA

**A 40 años de Medellín
¿Transformación?**

**CONSECUENCIAS SOCIALES
DE UNA CRISTOLOGÍA
Medellín como inicio de una transformación
latinoamericana posible**

Eduardo E. Sota G

El autor plantea brevemente el origen de la cristología descendente y ascendente como telón de fondo, para plantear lo que fue la cristología de Medellín. De manera rápida revisa cómo esa cristología se manifiesta –o deja de hacerlo– en las conferencias de Puebla, Santo Domingo y Aparecida. Al final propone un análisis del momento cristológico actual en nuestra región, plantea alguna hipótesis así como señala los riesgos que avisa para la cristología de este subcontinente.

Medellín retoma el giro antropológico y hermenéutico que se había comenzado a dar en el mundo católico desde el Concilio Vaticano II y ya no abordará el misterio de Jesús partiendo desde una perspectiva dogmática influenciada por una 'cristología desde arriba', como se había venido realizando por siglos en la teología, sino que ahora se aproxima directamente al dato revelado por la Escritura, se acercará a la persona histórica de Jesús y a su predicción sobre el reino de Dios y todo esto lo hará tomando en cuenta que el destinatario del mensaje, en América Latina, es una persona creyente, pobre y víctima de situaciones de profunda injusticia.

Medellín introduce lo que podría denominarse como el principio de parcialidad: los pobres y la pobreza.

Puebla quiere insistir más en una 'cristología desde arriba', aunque seguirán estando presentes y con fuerza muchos textos que confirman una cristología de cuño netamente latinoamericano, donde el Jesucristo Liberador acompaña al pueblo pobre en su dolor y en sus ansias de una vida plena.

En el Documento de Santo Domingo, bajo el lema: "Jesucristo ayer, hoy y siempre", la persona de Jesús ocupará un lugar central y la reflexión cristológica propiamente de corte latinoamericano resultará oscurecida.

Desde antes de la época del Concilio de Nicea, allá por el 325, cuando apenas se comenzaban a definir los "dogmas cristológicos", se formaron dos grandes corrientes cristológicas: la corriente 'alejandrina' y la corriente 'antioquena'.

La corriente alejandrina, uno de cuyos principales exponentes era Orígenes, desarrolló lo que se ha denominado como una 'cristología descendente', mientras que la corriente antioquena, desarrolló lo que se denominó como una 'cristología ascendente'. La primera, la 'cristología descendente' "...parte del supuesto de que el mismo Hijo de Dios eterno ha vivido una vida humana y después intenta investigar cómo son compatibles las propiedades y el destino auténticamente humanos, con su ser divino"¹; es decir, parte de afirmar que Jesús es Dios y ya luego verá cómo articula esa afirmación con la humanidad de Jesús, que tan claramente manifiesta la Escritura. Por su parte, la antioquena partirá de la afirmación de la humanidad de Jesús para después intentar articular esa afirmación con su ser divino.

¹ GONZÁLEZ FAUS, J.I., *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrea, Santander 1984, 402-403.

Como resulta lógico, ambas tendrán sus importantes aportes para la dogmática cristológica, pero, de la misma manera, ambas tendrán su 'Talón de Aquiles', es decir, sus riesgos y peligros. El riesgo de la 'cristología descendente', la que parte de la afirmación de que Jesús es Dios, tendrá como riesgo, el olvidarse de su humanidad y presentarnos una cristología triunfalista, ajena a las vicisitudes del mundo, de la historia y de la vida concreta de los seres humanos.

Por su parte, los riesgos de la 'cristología ascendente' serán precisamente los contrarios: al partir de la humanidad de Jesús correrá el riesgo de no llegar a plantear correctamente su divinidad con el peligro de hacer de Jesús un gran ser humano, pero un ser humano más a final de cuentas.

En este sentido, la historia de los dogmas nos da una gran lección: mantener el equilibrio entre ambas. Sin embargo, a pesar de la dogmática, lo que vemos en la historia de la iglesia es una sobredimensionalización de la 'cristología descendente', aquella que parte de la afirmación de Jesús como Dios, en detrimento de la humanidad de Jesús, que poco a poco va desapareciendo del imaginario cristiano y que a mediados del siglo XX, hace que el célebre teólogo alemán, Karl Rahner, llegue a la afirmación de que los cristianos son, en su aplastante mayoría, unos monofisistas, es decir, se han olvidado de la naturaleza humana de Jesús y sólo lo recuerdan como Dios.

Será en las épocas del Concilio Vaticano II, cuando se inicie por parte de la teología católica un enorme esfuerzo por recuperar la humanidad de Jesús. Y esta recuperación se hará necesaria –entre otras razones- porque la Iglesia, con el Concilio Vaticano II, se propuso entablar un diálogo con el mundo moderno, y si algo caracteriza al mundo moderno es la valoración del aquí y del ahora, la centralidad de la dimensión antropológica, el valor de la acción humana, la recuperación de la dimensión histórica, etc.

Así, frente a ese mundo moderno que tiene en tan alta estima estas dimensiones, la Iglesia tendrá que regresar a sus fuentes y corregir la secular parcialidad en su reflexión cristológica y –aprovechando la tradición protestante en el estudio del Jesús histórico- recuperar al Jesús humano, al Jesús de Na-

zaret: a ese hombre que hace 2000 años caminó por los senderos de Galilea, Judea y Samaría, realizando acciones que sorprendieron a los habitantes de esas regiones, atrayendo a las masas y anunciando el final de la historia y el inicio de una nueva época y de una sorprendente y novedosa realidad: el reinar de Dios entre los seres humanos.

Después de esta larga pero necesaria introducción que nos servirá de telón de fondo, pues muestra que la problemática cristológica viene de muy atrás, iniciaré propiamente esta charla planteando lo que fue la cristología de Medellín y, a vuelo de pájaro, revisaré cómo esa cristología se manifiesta —o deja de hacerlo— en las conferencias de Puebla, Santo Domingo y Aparecida. Para así, finalmente a la luz de esta revisión, proponer un análisis del momento cristológico actual en nuestra región, plantear alguna hipótesis así como señalar los riesgos que aviso para la cristología de este subcontinente.

1. LA CRISTOLOGÍA DE MEDELLÍN

Medellín se lleva a cabo apenas tres años después de la última sesión del Concilio Vaticano II y un año después de la *Populorum Progressio* (PP), encíclica en la que se procura ampliar lo que había sido la reflexión de la *Gaudium et spes* (GS). La *Gaudium et spes*, que había reflexionado sobre la acción y el papel de la iglesia en el mundo, lo había hecho pensando en el mundo europeo, cuando mucho en el Primer Mundo; en cambio en la PP se había intentado ampliar esa reflexión teniendo presente las realidades propias del Tercer Mundo.

Así, podemos decir que Medellín hereda un par de reflexiones de primerísimo nivel a la luz de las cuales habría de hacer lo propio. Medellín es un acontecimiento y un documento que es fruto del encuentro entre una iglesia que desea abrirse al mundo que la rodea —después de siglos de aislamiento— y un mundo latinoamericano que, como características centrales tiene el ser tradicionalmente católico, tremendamente pobre y profundamente desigual e injusto.

Frente a esa realidad, cuyos últimos dos componentes resultan tan explosivos, Medellín hará una novedosa y sorprendente lectu-

ra del evangelio, teniendo al Concilio Vaticano II y a la PP como telón de fondo. Se afirma que Medellín es la recepción creativa del Concilio Vaticano II realizada por la Iglesia de América Latina.

Medellín resulta ser entonces un parte aguas en la vida de la iglesia latinoamericana, porque fue el emblemático inicio de una reflexión eclesial que partía desde una realidad muy concreta y nuestra. Una reflexión cristiana que quería partir del aquí y del ahora de nuestra realidad latinoamericana. Una reflexión que –desde la fe- analizaba la vida latinoamericana sin limitarse a quedarse en su sola situación ‘religiosa’ –como era lo tradicional- sino acercándose a su realidad total, integral.

Medellín es entonces el inicio de un camino lleno de ilusiones pero también de incógnitas. Es la decisión de una iglesia de acercarse a la vida de las mayorías reflexionando lo que el evangelio tiene que decirles a esos pueblos sobre la situación que están viviendo.

Medellín introdujo numerosas novedades, tal y como lo había hecho el Concilio Vaticano II unos pocos años antes. Una de las novedades más relevantes de Medellín, fue la nueva imagen de Cristo que presenta².

2. LA NOVEDAD CRISTOLÓGICA DE MEDELLÍN

Medellín retoma el giro antropológico y hermenéutico que se había comenzado a dar en el mundo católico desde el Concilio Vaticano II y ya no abordará el misterio de Jesús partiendo desde una perspectiva dogmática influenciada por una ‘cristología desde arriba’, como se había venido realizando por siglos en la teología, sino que ahora se aproxima directamente al dato revelado por la Escritura, se acercará a la persona histórica de Jesús y a su predicación sobre el reino de Dios y todo esto lo hará to-

² Prefiero no hablar de una ‘cristología de Medellín’ pues no hay como tal un documento que aborde la cristología de forma sistemática. De hecho ninguno de los documentos fruto de las Conferencias de la CELAM intenta presentar una cristología. Son documentos con un talante básicamente pastoral con elementos teológicos puntuales. En relación a la cristología, son básicamente imágenes de Cristo que ‘apuntan’ hacia una cristología de la que dependerá un proyecto pastoral y un modelo de iglesia.

mando en cuenta que el destinatario del mensaje, en América Latina, es una persona creyente, pobre y víctima de situaciones de profunda injusticia.

Desde esta situación Medellín afirmará: *Cristo nuestro Salvador, no sólo amó a los pobres, sino 'siendo rico se hizo pobre', vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su iglesia como signo de esa pobreza entre sus hombres* (Pobreza de la Iglesia, 7).

Y manteniendo como clave el concepto de "liberación", señala:

Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos envía a su Hijo para que hecho carne venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humana (Justicia, 3).

En este texto se afirma que Cristo vino a liberar de una pluralidad de males de todo orden, tanto físico como moral y social; se afirma que esos males son esclavitudes, es decir, que expresan situaciones personales y sociales de opresión, y que, por lo tanto la obra de Jesucristo es liberadora.

Así, la acción de Jesús leída desde la dramática situación de pobreza, hace emerger de ella toda su fuerza liberadora. De esta manera, los obispos quieren responder a los clamores que los pobres les dirigen: *un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte* (Pobreza de la Iglesia, 2).

Además, como hemos escuchado, Medellín introduce lo que podría denominarse como el principio de parcialidad: los pobres y la pobreza. En todas las dimensiones de la realidad de Cristo introduce su relación con los pobres y la pobreza. Y remata señalando que *Allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor, más aún, un rechazo del Señor mismo* (Paz, 14).

Y finalmente, Medellín articula las liberaciones históricas con la Salvación, Redención traída por Jesucristo, al decir: *Toda liberación es ya un anticipo de la plena redención de Cristo* (Educación, 9).

Eso fue Medellín: un contexto de dolorosa pobreza, una iglesia atenta y sensible a ese dolor, una lectura directa de la Escritura, en contacto con el Jesús de los evangelios, una conciencia clara de que la historia latinoamericana le estaba dando la espalda al evangelio y una firme decisión clara de que ser cristiano implicaba denunciar esa realidad y sumarse activamente en la construcción de una nueva sociedad. Medellín presentará también imágenes de una cristología 'desde arriba', pero las equilibrará enfatizando la humanidad de Jesús: un pobre entre los pobres.

En los tiempos posteriores a Medellín surgió en América Latina la Teología de la Liberación, cuya reflexión cristológica propia era este Jesucristo Liberador. Se optaba así por una cristología que arrancaba con el Jesús histórico. Era una opción que seguía de cerca la opción de la teología que había inspirado al Concilio Vaticano II. Era una opción que finalmente, después de siglos, también en América Latina recuperaba la humanidad de Jesús. Una 'cristología ascendente' o 'desde abajo'. Pero con una precisión fundamental: para América Latina, lo más histórico del Jesús histórico fue su activa vida a favor de los seres humanos; especialmente a favor de los pobres y despreciados de su entorno. Opción por los pobres y por su liberación como ya había intuido Medellín en su momento.

En las imágenes cristológicas del documento de Puebla y de Santo Domingo me detendré sólo brevemente, pues es Medellín nuestro punto focal en esta semana teológica. De acuerdo a Jon Sobrino: *A diferencia de Medellín, Puebla escribió un capítulo titulado 'La verdad sobre Jesucristo, el Salvador que anunciamos' (nn. 170-219), motivado por el interés de defender la ortodoxia en presencia de los males reales o imaginados peligros de las primeras cristologías latinoamericanas, miedo que expuso Juan Pablo II en su discurso inaugural. No se puede negar que tras el documento hay una preocupación por la ortodoxia y que no está ya presente la lozanía y audacia de las reflexiones de Medellín*³.

Sin embargo, a pesar de que Puebla quiere insistir más en una 'cristología desde arriba', seguirán estando presentes y con fuerza muchos textos que confirman una cristología de cuño netamente

³ Cfr. SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, UCA, San Salvador 1991, 46.

latinoamericano, donde el Jesucristo Liberador acompaña al pueblo pobre en su dolor y en sus ansias de una vida plena.

Se puede decir que *si en Medellín se tuvo un tono eminentemente profético para comprender y hablar del misterio de Jesús, en Puebla, el tono se presenta más doctrinal..., pero la reflexión cristológica en el Continente en los años posteriores a Puebla, ciertamente siguió haciendo énfasis en la dimensión humana e histórica de Jesús, en sus opciones y realizaciones históricas, en el conflicto que su persona, su anuncio y su realización del reino ocasionó...⁴.*

En cuanto a Santo Domingo, resulta sin duda inocultable que la Conferencia estuvo atravesada por enormes tensiones, producto de la presencia, por una parte, de una Curia romana interesada en evitar la libre reflexión de los obispos; reflexión que pudiera concretarse en un documento de corte profético, como el de Medellín; y por la otra, la insistencia de una parte de los obispos en la necesidad de reflexionar los problemas de la región, a la luz de la fe y con la libertad de los hijos de Dios.

En el Documento de Santo Domingo, bajo el lema: “Jesucristo ayer, hoy y siempre”, la persona de Jesús ocupará un lugar central y la reflexión cristológica propiamente de corte latinoamericano resultará obscurecida. *Solamente se encuentran dos alusiones indirectas al carácter explícitamente liberador de la obra redentora de Jesús (cf. SD 157,279), aunque todo lo que se refiere en el documento a la promoción humana, es innegable que tiene este tinte de liberación y promoción integral⁵.*

Ahora bien, como capítulo previo a la reunión de Aparecida, Brasil, se da una fuerte llamada de atención por parte de Roma a un teólogo-cristólogo que es –probablemente– el representante más cualificado y claro de la cristología de cuño latinoamericano. Me refiero al jesuita Jon Sobrino. Esa llamada de atención señalaba que los escritos cristológicos de este autor carecían del equilibrio necesario entre la cristología ascendente y la descendente; entre el Jesús histórico y lo que podría denominarse el Cristo de la fe. Lo invitaban a una modificación de esos escritos que –a jui-

⁴ Cfr. CADAVID DUQUE, A., *La Cristología del Documento de Aparecida. Un camino desde Medellín a Aparecida*, Medellín 131 (2007) 425.

⁵ *Ibid.*, 428.

cio de la curia romana- resultaban un reduccionismo y una parcialización de la verdad sobre Jesucristo.

Como ustedes recordarán muchas voces de teólogas y teólogos, de mujeres y hombres de iglesia se levantaron para defender a este autor. Algunas de esas voces se preguntaban por qué Roma no le llamaba la atención –por reduccionistas y parciales- a aquellos que escriben cristologías donde sólo aparece el Cristo de la fe, es decir, una cristología ‘desde arriba’.

El propio Jon Sobrino responde a Roma que él nunca ha negado la cristología dogmática en su capítulo que afirma la divinidad de Jesucristo, pero que precisamente para equilibrar la visión cristológica de América Latina, se hace necesario recuperar e insistir en el Jesús histórico, en la humanidad de Jesús, en una cristología ‘desde abajo’, en lo más histórico del Jesús histórico que es una dinámica actividad histórica a favor de los pobres y por su liberación.

Con ese zipizape de aperitivo, llegamos a *Aparecida*. Los obispos constatan una realidad de globalización, de pobreza y de pluralismo religioso. Proponen recuperar un discipulado misionero dinámico en la región, y señalan que, como punto de partida de ese ‘discipulado’, se requiere de un auténtico “encuentro” con Jesucristo. Alrededor de 60 veces utiliza el documento de *Aparecida* esta categoría y algunas derivadas: encuentro con Jesucristo, encuentro con el Mesías, encuentro con aquel que es el Camino, la Verdad y la Vida, etc.

Desde esta categoría pretende el documento *dar respuesta, tanto al sujeto personal roto por el sinsentido, como al sujeto social resquebrajado también por la pobreza y la exclusión, pues, en el encuentro con Jesús, van a encontrar, unos y otros, la Vida que anhelan y buscan en todas sus dimensiones*⁶.

Sin duda es una categoría bíblica que nos remite a la Revelación y hay diversas experiencias religiosas, tanto en el Antiguo, como en el Nuevo Testamento, que son susceptibles de ser leídas bajo la categoría “encuentro”.

⁶ Ibid, 429.

Por otra parte, aunque esta categoría había estado ausente de la reflexión episcopal en las reuniones del CELAM, esta categoría aparece claramente en el Sínodo de América, y por ello en la exhortación *Ecclesia in America*.

Así que, para Aparecida, será la categoría con la cual se busca desarrollar la identidad del discípulo-misionero, y mencionará no menos de 15 lugares de “encuentro hoy” con Jesucristo: en la Escritura (247-49), en la liturgia (250-54), especialmente en la Eucaristía y en el sacramento de la reconciliación, así como en la oración personal y comunitaria (255), en los pastores (256), en toda la realidad humana (256), en la piedad popular (258-265), así como en los pobres y afligidos (257), en María (266-272), etc.

Las consecuencias del “encuentro”, según Aparecida, son vincularnos a Él y llevar adelante la misión, pues ser discípulo es ser misionero. Esas consecuencias, quién podría dudarlo, resultan muy positivas, sobre todo en un continente plagado de grupos religiosos que pueden hacer perder la fe a muchos.

Dice Aparecida en su número 14:

No tenemos otra dicha ni otra prioridad que ser instrumentos del Espíritu de Dios, en Iglesia, para que Jesucristo sea encontrado, seguido, amado, adorado, anunciado y comunicado a todos, no obstante todas las dificultades y resistencias. Éste es el mejor servicio -¡su servicio!- que la iglesia tiene que ofrecer a las personas y naciones (DA, 14).

Ya para ir finalizando, quiero poner a su consideración dos cuestionamientos a este énfasis que hace Aparecida a la categoría de “encuentro”:

1) Ya que Roma no es capaz de señalar los posibles peligros de una cristología ‘desde arriba’, me permito hacerlo a título personal y pregunto: ¿No hay el riesgo serio de quedarnos absortos y felices en ese “encuentro” personal, en la Eucaristía y en el sacramento de la reconciliación, que se olvide al Jesús pobre, viviendo entre los pobres, arriesgando su vida por liberarlos de las cadenas que los atan e impiden su liberación?

2) Hace algún tiempo, en una investigación realizada en algunas iglesias pentecostales en Venezuela⁷, se destacó la impor-

⁷ Cfr. POLLAK-ELTZ, A., *Conceptos cristológicos de pentecostales y otras iglesias cristianas*, ITER 37-38 (2005).

tancia que le dan esos grupos religiosos precisamente a la categoría de “encuentro”, es decir, a esa relación o experiencia personal con Cristo, a ese “encuentro con Cristo” que los transforma y les da la fuerza para realizar un proselitismo que de otra forma resultaría difícil de lograr.

Es bien conocida la poca o nula dimensión social que despliegan esos grupos religiosos y, por otra parte, es muy evidente su fuerte práctica proselitista, lo que me lleva a preguntarme ¿cuál será la prioridad para Aparecida: la pobreza y la exclusión social o el avance del pentecostalismo? En fin, ahí pongo ese dato y dejo a ustedes las posibles respuestas a este cuestionamiento.

Por mi parte quiero terminar con una *hipótesis* y una *conclusión*: mi hipótesis es que en las miles de parroquias católicas que hay en América Latina, todos los domingos se predica sobre todo una cristología ‘desde arriba’, en la que la dimensión social del evangelio queda totalmente excluida o, al menos, muy oscurecida.

Si algo necesita el discurso cristológico de nuestra región latinoamericana es rescatar y enfatizar la práctica de Jesús a favor de la justicia y el derecho de los más golpeados por la pobreza de siempre y por esa globalización que, en sus aspectos negativos, bien puede ampliarla; aspecto que al parecer preocupa a los obispos.

A mi juicio, sigue haciendo mucha falta esa cristología ‘desde abajo’, ese Jesucristo liberador de la cristología latinoamericana que enarboló Medellín, y que la realidad latinoamericana exige. El puro y simple proselitismo, sin un proyecto que recupere la dimensión liberadora del evangelio no responde al anuncio del reino de Dios que realizó Jesucristo: verdadero Dios y verdadero hombre.

VALORACIÓN ECLESIOLÓGICA A 40 AÑOS DE MEDELLÍN

J. Jesús Legorreta Zepeda

Este artículo inicia constatando que no existe una bibliografía con estudios serios sobre la eclesiología de Medellín. El autor se propone como objetivo modesto contribuir en la identificación y explicitación de los ejes eclesiológicos plasmados en las fuentes escritas de Medellín.

Identifica y explicita brevemente algunos de los principales aportes eclesiológicos de Medellín, tales como: 1) Desprivatización de la salvación del ámbito puramente religioso, contrapuesto o ajeno al acontecer histórico. En los diversos documentos preparatorios a la Asamblea se aludía a la estrecha relación que existe entre historia de la salvación y la salvación en la historia, esta última entendida como liberación, 2) Los textos de Medellín complementarán la estrecha relación entre historia de salvación y acontecer histórico, con una concepción antropológica integral mas allá de aquellos tradicionales dualismos entre cuerpo y alma, 3) Si bien la Asamblea de Medellín no se distingue por haber llevado a cabo una reflexión teológica acerca de la colegialidad, el evento en sí constituirá un punto de referencia importante en tanto realización histórico-concreta de la colegialidad episcopal en el periodo post-conciliar, 4) Los documentos base muestran una criticidad que se va aminorando en cada versión subsiguiente hasta llegar a los textos conclusivos. Así en el DBp se plantea una visión autocrítica que sorprende por su estilo directo y sin cortapisas y 5) Desde su más remota planeación el tema de reflexión para la Asamblea de Medellín fue eminentemente eclesiológico, tal como quedaría expresado en el mismo título de la Asamblea: "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio".

INTRODUCCIÓN

Una revisión de la bibliografía acerca del evento y los textos de Medellín llama la atención por la ausencia de estudios serios sobre su eclesiología. En su lugar abundan “slogans”, donde si bien se destacan acentos y tendencias novedosas en aquellos tiempos (iglesia de los pobres, compromiso con la justicia, etc.), se sobredimensionan bajo un esquema rupturista respecto al Concilio Vaticano II y el amplio proceso de recepción creativa que se estaba haciendo de este en muchas iglesias locales, como es el caso del método pastoral “ver/juzgar/actuar”. Otro aspecto que suelen tener tales estudios es un entrampamiento en las disputas teóricas e ideológicas típicas de la década de los sesenta. Esto que en principio es obvio y hasta necesario en reflexiones contemporáneas al evento, se torna discutible seguir haciéndolo diez, quince o treinta años después. Así no es raro encontrar estudios más o menos recientes sobre Medellín enmarcados, por ejemplo, en las disputas entre teorías de la dependencia y el desarrollismo, o entre iglesia de los pobres e imperialismo, por citar solo algunos ejemplos. Estos señalamientos solo es para poner de manifiesto la necesidad que aun tiene el evento y los textos de Medellín de un estudio amplio e interdisciplinar que tome en cuenta, por lo menos tres aspectos: recuperación de la memoria de Medellín a partir de sus fuentes escritas (documentos preparatorios, actas de la conferencia, textos conclusivos, etc.) en segundo lugar habría que seguir los procesos de recepción eclesial de Medellín (en la liturgia, en las prácticas pastorales, en los modos de vida de los cristianos, en los movimientos populares y eclesiales a que dieron lugar, etc.); en tercer lugar habría que seguir el derrotero de la intuiciones e imperativos de Medellín en los documentos eclesiales de la región, particularmente en los textos emanados de las subsiguientes reuniones del CELAM (Puebla, Santo Domingo y Aparecida).

En las páginas que siguen nos proponemos un objetivo muy modesto que contribuya, aunque sea mínimamente, al primer aspecto antes señalado, a saber, identificar y explicitar los ejes eclesiológicos plasmados en las fuentes escritas de Medellín. Cuando hablamos de fuentes escritas de Medellín no reducimos

el término a los 16 textos conclusivos de la Asamblea, sino también a las siete ponencias con las que se trabajó en la Conferencia, así como a los dos *documentos base preparatorios* (el de enero y el de julio de 1968). Ciertamente estos dos últimos documentos ni siquiera serían citados explícitamente en las conclusiones, sin embargo, la temática y el enfoque propuesto desde el *Documento Base preliminar* de enero de 1968 permanecerían hasta los textos oficialmente aprobados.

El objetivo de esa manera de proceder es que, no obstante que solo los 16 documentos conclusivos serán los oficiales de la Asamblea, ver en perspectiva los temas eclesiológicos en los otros textos nos facilita ponderar los temas que gozaron del favor de la mayoría, aquellos otros de los cuales se quisieron deslindar, así como de aquellos otros temas que se quedaron en el camino.

Ahora bien, dadas las restricciones de tiempo que supone una presentación breve como la que se nos ha pedido, no los abrumaré con infinidad de citas de todos los documentos revisados, mas bien solo presentaré sucintamente algunas conclusiones, acompañados de algunos cuadros a manera de guía de la exposición.

1. ACENTOS Y PROPUESTA ECLESIOLOGICA EN EL DOCUMENTO FINAL DE MEDELLÍN

Sin lugar a dudas uno de las características más emblemáticas de la Conferencia de Medellín y los documentos de ahí emanados ha sido la concreción histórica del método inductivo (ver / juzgar / actuar) ya indicado en la Constitución *Gaudium et spes* (n.4) del concilio Vaticano II. La adopción y relevancia de este método teológico-pastoral en los documentos e inmediatamente en la recepción de los mismos en diversos espacios eclesiales en las décadas siguientes, solo resulta comprensible a la luz de los presupuestos teológicos que le subyacen, muchos de los cuales pueden ser claramente identificados tanto en los documentos preparatorios, como en las conferencias y conclusiones finalmente aprobadas por la Asamblea. Consideremos a continuación algunos de los presupuestos teológicos más relevantes.

1.1 Salvación en la historia e historia de la salvación

Una intuición conciliar que tuvo una gran acogida en la teología latinoamericana de la década de los sesentas fue la despri-

vatización de la salvación del ámbito puramente religioso, contrapuesto o ajeno al acontecer histórico. En los diversos documentos preparatorios a la Asamblea se aludía a la estrecha relación que existe entre historia de la salvación y la salvación en la historia, esta última entendida (p.e. DB) como liberación. El tema sería profundizado en las Ponencias, plasmado en las Conclusiones Finales e, incluso, aludido explícitamente en la *Presentación* que hicieran el Presidente y el Secretario del CELAM, de la edición oficial de las Conclusiones de la Conferencia. Consideremos algunas citas, a manera de ejemplo:

en América Latina la salvación, que es realización del Reino de Dios, abarca la liberación de todo el hombre, el paso de cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas [...] que el Reino de Dios no habrá alcanzado su madurez allí donde no haya desarrollo integral (Card. Landazuri, *Discurso inaugural*)¹.

[...] la idea de una *salvación integral* [...] –que la Iglesia ofrece como signo e instrumento– exige la liberación total del hombre de la servidumbre del pecado y sus consecuencias (ignorancia, opresión, miseria, hambre y muerte) y la incorporación de la vida nueva por la gracia, principio y germen de eternidad. (card. Brandao / card. Pironio, Presidente y Secretario del CELAM respectivamente)².

En estas citas es claro que la idea que subyace no solo concibe la historia de la salvación como algo que ocurre en la historia humana –lo cual ya en ese momento no era novedad–, sino que además enfatiza y concretiza que los procesos de “liberación” de la ignorancia, opresión, miseria, hambre y muerte constituyen la dimensión y dinámica de la historia de Salvación en América Latina. De ahí la urgencia de analizar los *signos de los tiempos*, no como información accesoria a la reflexión y planeación pastoral, sino ante todo como “lugar teológico” (Cf. Ponencias I y II).

¹ LANDAZURI, J., (card.), *Discurso inaugural*, en La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, I Ponencias, Secretariado General del CELAM, Bogotá 1969, 19.

² BRANDAO VILELA, A., - E. F. PIRONIO, *Presentación*, en La Iglesia en la actual transformación..., 10.

No podemos concluir esta sección sin mencionar que no obstante la visión integral que plantean la mayoría de los documentos conclusivos, habrá algunos que no estuvieron en esta sintonía y más bien se decantaron por un dualismo: es el caso del documento sobre los religiosos y la formación sacerdotal.

1.2 Antropología integral

Los textos de Medellín complementarán la estrecha relación entre historia de salvación y acontecer histórico, con una concepción antropológica integral mas allá de aquellos tradicionales dualismos entre cuerpo y alma. Al igual que en otros temas, el punto de partida sería el planteamiento antropológico del Vaticano II plasmado fundamentalmente en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo de Hoy. En dicha constitución ya se apuntaba que *es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que ha que renovar. Es, por consiguiente, el hombre; pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad [...] (GS 3)*. Esta afirmación inicial que sería la constante en dicha constitución va ser recuperada en Medellín desde el DBp donde esta concepción integral del hombre se le sitúa en un proceso histórico de humanización que el Documento denomina “personalización” hasta los *textos conclusivos* donde se sigue en el mismo tenor, quizá con la diferencia que el planteamiento antropológico no parte tanto de una disquisición teológica atemporal, cuanto de la situación deshumanizada de los latinoamericanos que exige *liberación integral y promoción del hombre en toda su dimensión (Just 4; Paz 14,c; Educ 8)*. De ahí que incluso el tema de pobreza sea planteado no solo como un tema económico y social, sino también como una situación humana global susceptible de distinciones, pero no de yuxtaposiciones irreconciliables.

1.3 Colegialidad

Si bien la Asamblea de Medellín no se distingue por haber llevado a cabo una reflexión teológica acerca de la colegialidad, el evento en sí constituirá un punto de referencia importante en tan-

to realización histórico-concreta de la colegialidad episcopal en el periodo postconciliar. Sin duda, un factor histórico que contribuyó decisivamente a esa realización es que, visto en perspectiva, la II CELAM se sitúa como el tercer sínodo a escala continental detrás del “Primer Concilio Plenario Latinoamericano” (1899) y la Reunión de Río de Janeiro en 1955 al fundarse el CELAM. Así al llegar el Concilio, América Latina era el único continente que contaba con una estructura episcopal de carácter colegial: el Consejo Episcopal Latinoamericano. Este Consejo, como diría años después Pablo VI en su mensaje al CELAM en 1972, tiene como característica esencial *ser señal e instrumento de la colegialidad episcopal al servicio de las Iglesias locales*³.

Medellín no dedicó un texto específico para reflexionar sobre este tema, más bien éste sería tratado de manera dispersa en los documentos, lo cual no impide identificar las aristas privilegiadas por los obispos sobre complejo tema de la colegialidad: los obispos latinoamericanos serían concientes que este ejercicio de la colegialidad tenía lugar en la figura de “Conferencia Episcopal” tal como había sido definida en el Decreto *Christus Dominus* n. 38, figura que no obstante los problemas teológicos que traía consigo, era relevante en tanto acontecimiento; segundo, los obispos no limitaron la colegialidad a las relaciones *inter* e *intra* episcopales, sino que también la concibieron como una manera de vivir en la iglesia, situación que a su vez precisará de otro tipo de estructuras eclesiales más colegiadas, que promuevan una participación más activa del todo el Pueblo. Esta idea quedaría plasmada, de manera más orgánica, en la llamada “pastoral de conjunto”. Al respecto el card. Proaño sostenía en su ponencia que la pastoral del conjunto era [...] *hacer que este cuerpo que es la Iglesia [...] se mueva, actúe y crezca como un solo cuerpo en armonía con diversidad de funciones de los diversos miembros*⁴. Su preocupación, como él mismo sostenía, era evitar una acción pastoral vertical, desde arriba y desde afuera, burocratizada y jurídicista. Esta idea sería acogida en el texto conclusivo sobre pastoral de conjunto.

³ Citado por C. O'DONNELL y S. PIÉ-NINOT, *CELAM*, en Diccionario de Eclesiología, San Pablo, Madrid 2001, 156.

⁴ Proaño, 256.

1.4 Diagnóstico sobre la realidad eclesial

Conforme a la metodología adoptada en Medellín, previo a considerar la propuesta eclesiológica de los documentos conclusivos, es necesario iniciar por el análisis de la realidad eclesial que supone la eclesiológica del documento.

Los documentos base muestran una criticidad que se va amiorando en cada versión subsiguiente hasta llegar a los textos conclusivos. Así en el DBp se plantea una visión autocrítica que sorprende por su estilo directo y sin cortapisas.

No podemos pasar por alto que, ningún texto conclusivo ofrece un diagnóstico eclesial de conjunto, pues cada documento respondió a la temática particular que le fue encargada a una Comisión. Sin embargo, en la variedad de los análisis es posible identificar dos vectores temáticos de fondo. Uno general que ve al tránsito eclesiológico suscitado por el Concilio Vaticano II de una eclesiológica de contrarreforma (societaria, clerical, autoritaria, confrontada con el mundo moderno, identificado con la cristiandad) a una eclesiológica de comunión (mistérica, comunitaria, comunicativa, dialogante con el mundo, abierta al pluralismo sociocultural). Por otra parte se aprecia un vector temático particular referente a la recepción y adecuación de ese modelo eclesial propuesto por el Concilio a las condiciones peculiares latinoamericanas de pobreza, marginación e injusticia, el cual constituiría el aporte original de la II CELAM. En este sentido los textos conclusivos propugnarán por una iglesia pobre, profética, comprometida con la construcción de un orden social, económico y político más justo, inculturada, en permanente proceso de renovación de sus estructuras, lenguaje y métodos pastorales.

1.5 La Iglesia como sacramento de salvación/liberación

Desde su más remota planeación el tema de reflexión para la Asamblea de Medellín fue eminentemente eclesiológico, tal como quedaría expresado en el mismo título de la Asamblea: "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio". Del mismo modo quedaría claro que los grandes ejes de reflexión eclesiológica estarían dados por aquellos que tres años

antes habían sido privilegiadamente tratados en el aula conciliar: una Iglesia que tiene su origen en la comunión trinitaria (LG 2-4), que se realiza históricamente como Pueblo de Dios (LG 9); Pueblo que significa y realiza el plan de salvación de Dios a manera de un sacramento (LG 1), y que por lo mismo requiere de una permanente conversión, renovación y reforma.

Los textos preparatorios para la Conferencia, así como los documentos conclusivos de ahí emanados muestran que la concepción de la Iglesia como *sacramento de salvación* fungió como uno de los ejes principales desde el cual se plantearía la identidad y misión de la Iglesia en América Latina.

La revisión antes expuesta sobre el título eclesiológico de “Iglesia como sacramento” en los documentos de Medellín, resulta bastante revelador del tipo de recepción que hace el episcopado latinoamericano de la eclesiología del Concilio Vaticano II. En este orden de ideas Medellín toma en serio la complejidad del misterio de la Iglesia en la perspectiva conciliar (LG 8, SC 2) sin confusión, pero igualmente sin separación entre lo humano y lo divino. De este modo se reafirma que la iglesia es portadora de la salvación, pero para que esta realidad profunda de la vocación y misión de la Iglesia sea realmente un “signo claro e inequívoco” deberá contextualizarse, hacerse historia y ser significativo frente a “los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres [de América Latina], sobre todo de los pobres” (GS 1). Es decir, la manera histórico-concreta como la Iglesia deberá ser “signo e instrumento” no se conoce *a priori*, pues no se trata de algo atemporal o ahistórico, sino que es una realidad que se determina a partir del contexto en el cual se lleva a cabo su misión.

Medellín es sensible a este condicionamiento (que a su vez es una convicción teológica), por eso pugnará por una *Iglesia pobre* que signifique eficazmente —como un *sacramento*— en sus instituciones, liturgia, legislación, modos de vida, lenguaje y símbolos, la salvación/liberación de que es portadora en un contexto de opresión y de muerte.

En segundo lugar, este planteamiento de la Iglesia pobre, como sacramento le permitiría a Medellín enfatizar el papel *mediador e instrumental* de la Iglesia, yendo de este modo, más allá

del eclesiocentrismo triunfalista que impregnaba el modelo de neo-cristiandad prevalente en Latinoamérica desde el siglo XIX. La Iglesia ya no es, entonces, un fin ni está para servirse a sí misma. La salvación/liberación que anuncia y anticipa es de Dios, no es de ella, y le ha sido dada para servicio del hombre concreto, lo que exige necesariamente conocer la realidad, estar atenta a lo que Dios dice en la historia para tratar de responder de la mejor manera a su vocación y misión. Pero como la realidad humana es variable y cambiante, la manera como la iglesia debe servir al hombre implica que ella misma sea también siempre cambiante, en constante conversión, desabsolutizando, relativizando o de plano deshaciéndose de aquellas estructuras, métodos, actitudes y modos de vida que le impidan cumplir con su misión. A esta conversión y reforma de la Iglesia, Medellín le presenta una orientación y le define un "rostro" concreto para la realidad latinoamericana: una iglesia pobre; liberada de ataduras temporales, de títulos honoríficos anacrónicos, de connivencia con los poderosos; comprometida con el "desarrollo integral" de la persona, sus comunidades y pueblos; solidaria con los que sufren. Solo así, afirmarían los cardenales Brandao y Pironio en la presentación oficial de las Conclusiones de Medellín, la Iglesia puede presentarse como *signo e instrumento*, como 'sacramento' de una salvación integral que exige la liberación total del hombre de la servidumbre del pecado y sus consecuencias (ignorancia, opresión, miseria, hambre y muerte)⁵.

Visto en su conjunto, esta concepción de la Iglesia como sacramento de salvación/liberación, muestra una recepción creativa de la eclesiología conciliar, al contextualizar la sacramentalidad de la Iglesia y, desde ahí, definir los rasgos que históricamente debe asumir para realmente ser "signo e instrumento". En este cometido, Medellín enfatizaría la función social y política de la sacramentalidad de la Iglesia, poniendo de manifiesto, de una manera por demás profética, lo decisivo que resulta para su vocación y misión ubicarse y vivir ella misma *entre y como* los pobres y marginados, trastocando ineludiblemente el *status quo* que por siglos la ha llevado a cerrar los ojos o legitimar (salvo al-

⁵ BRANDAO VILELA, A., - E. F. PIRONIO, *Presentación...*, 10.

gunas excepciones) la situaciones de pecado que mantienen en la marginación a millones de hombres y mujeres en el continente.

1.6 Reforma de la Iglesia

En el apartado anterior hemos apuntado que la noción del Vaticano II de "Iglesia como sacramento" le permitió a Medellín proponer una iglesia que no fuera un fin en si misma, ni por su origen (en tanto procede de Dios trino) ni por su finalidad (ya que debe anunciar y realizar el plan de Salvación revelado en Jesús). Esto mismo le condujo a relativizar, cuestionar e incluso rechazar con firmeza determinados lenguajes, símbolos, actitudes e instituciones eclesiales incompatibles con esa identidad eclesial como "signo e instrumento" histórico de salvación. Esto llevaría a poner en primer plano la necesidad de conversión y reforma de la Iglesia, situación que quedaría plasmada desde el DBp hasta las Conclusiones finales. En todos los casos el imperativo de conversión, renovación y reforma vienen dados por los supuestos teológicos de partida: relación fe e historia, iglesia/mundo, la sacramentalidad de la Iglesia y el antropocentrismo personalista, así como por el método inductivo que parte de la realidad como lugar teológico.

Ya en el apartado donde tratamos el análisis de la realidad eclesial descrito en los documentos de Medellín, constatábamos que el panorama eclesial ofrecido era poco menos que sobrio (una iglesia rica, ligada con los poderosos, con un lenguaje y unas estructuras inadecuadas, etc.)⁶. También apuntábamos cómo el tono autocrítico se va suavizando progresivamente del DBp a las Conclusiones, sin embargo, lo que siempre aparecería como una constante eran los reiterados llamados a la conversión de la Iglesia. Se podría pensar que tales exhortos obedecían a una pura estrategia pastoral para ofrecer lo de siempre, pero con otro ropaje; o bien que ello respondiera a una especie de estrategia de mercado que ofrece a sus clientes potenciales el "discurso previamente enlatado" que requieren para un contexto donde la demanda de cambios y reformas estaba a la orden del día. Pero una lectura a los documentos de Medellín no permite sostener

⁶ *Infra* apartado 1.4

esa hipótesis, mas bien lo que se nota desde el DBp es una convicción teológica de profundas raíces en la tradición de los Padres de la Iglesia y que el reciente Concilio acababa de revalorar: que la Iglesia al tiempo que revela y anticipa la salvación traída por Jesucristo, lo hace a la manera humana, esto es *contaminándose y purificándose, nunca perfecta y nunca del todo infiel, con la ambigüedad de todas las realizaciones humanas y el valor que le confiere el hacer explícita la presencia del Señor resucitado en el mundo presente* (DBp 2a parte; DB 12.4). Y si es así, es porque la Iglesia si bien es *Santa* también es *pecadora*, adjetivo que califica tanto a sus miembros como a las instituciones en tanto integradas por hombres (*Ponen* III, p. 129). Por consiguiente, la necesidad de conversión de la Iglesia sería considerada una exigencia que deriva de su propio pecado, de su necesidad de ser fiel a su Señor, a la misión que le ha dado origen y a la tarea que le ha sido encomendada en la historia. De ahí que en algunos documentos no se dude en retomar aquel adagio medieval que entendía a la Iglesia como "*semper reformanda*" (*Ponen* VI, p.236).

Ahora, si se preguntase a los documentos revisados qué es lo que se tiene que convertir, renovar y reformar en la Iglesia sorprende que la respuesta abarca instituciones, funciones e incluso su vida (DBp, 2ª parte) en tanto todos esos elementos *reflejan o velan el misterio del Señor, que vive y opera entre los hombres para salvarlos* (DB 12.4; *Ponen* II, 122). De manera más puntual, algunas de las *Ponencias* van concretizando ciertos aspectos urgentes de renovación y cambio, por ejemplo: casi todas insisten en un cambio de mentalidad, de lugar social y de sujetos preferentes de la acción eclesial (los pobres y marginados), pero donde una gran parte de las ponencias y más adelante en las conclusiones, se insistirá es en la necesidad de transformar las parroquias (*Ponen* III, IV, V.). En este sentido, los ponentes constatan que la parroquia, en cuanto unidad predominantemente territorial está en crisis, pues ahora el territorio —como sucede en las urbes— ya no coincide necesariamente con una comunidad humana, entonces, si esta no existe en un territorio determinado, tampoco puede haber ahí una comunidad cristiana (*Ponen* IV). Por consiguiente, la parroquia ya no puede cumplir la misión que tenía asignada y que desempeñó en otras épocas, por ello se va a reco-

mendar una evangelización dirigida no solo a personas, sino también a "ambientes no-territoriales" (*Ponen V*). Es en este contexto donde la entonces incipiente experiencia de las CEB's son vistas con esperanza y como un modo concreto de dar respuesta a esa crisis de comunidad atestiguada en las parroquias.

En las Conclusiones Finales el tono autocrítico, si bien no desaparece, si toma un bajo perfil en comparación a los *Documentos base* y las *Ponencias*. En este sentido no todos los documentos incluyen una visión autocrítica con la misma agudeza, ni con la misma orientación. La mayoría de las conclusiones parece optar por incluir la autocrítica en las recomendaciones pastorales, o sea, acentuando más lo que se debe hacer que señalando proféticamente lo que está mal. Otros documentos solo indican algunas cuestiones a cambiar de manera puntual, por ejemplo, la liturgia (*Lit 1 y 8ss*), el lenguaje y la actitud autoritaria (*Juv 15*). El texto sobre *Pastoral de Conjunto*, al examinar de manera global la evangelización va a exhortar de modo directo a revisar y reajustar periódicamente las estructuras eclesiales a fin de satisfacer las exigencias de situaciones históricas concretas, con los ojos puestos en la naturaleza de la Iglesia (n. 5 y 9), precisando en relación a esta última, que la Iglesia es un misterio de comunión, donde hay diversidad de ministerios y carismas, donde unos y otros deberán ejercerse en espíritu colegial (nn. 6-7). Este texto además de señalar algunas situaciones anómalas en la Iglesia (como el burocratismo de las curias diocesanas, la inadecuación de las parroquias para proporcionar una vivencia comunitaria, Cf n. 4), insistirá en que el cambio de estructuras también exige una renovación personal teológico-pastoral y pedagógica, así como una acción pastoral planificada (nn. 34-35).

En resumen, los documentos de Medellín muestran una gran preocupación por la reforma de la Iglesia de cara a los urgentes reclamos de la realidad de marginación y miseria de millones de latinoamericanos, donde se reconoce a su vez un llamado de Dios coherente con la tradición bíblica y eclesial refrendada apenas tres años antes en el Vaticano II. La orientación y sentido de esa reforma apunta hacia una Iglesia pobre y con los pobres comprometida en su liberación integral de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado (*Just 3*); promotora de nuevas

formas de comunidad (las CEB's). Por la amplitud y diversidad de aspectos que los documentos apuntan como urgidos de renovación o reforma, da la impresión que Medellín lo que está proponiendo es una auténtica "eclesiogénesis", esto es, el nacimiento de otra manera de ser iglesia a partir de las condiciones peculiares de América Latina. En este sentido, las Conclusiones oficialmente aprobadas de la Asamblea de Medellín se muestran en continuidad con la orientación y el sentido de reforma esbozado desde el DBp y las reuniones del CELAM que le antecedieron.

MEDELLÍN:
¿40 AÑOS DE AMOR, JUSTICIA Y PAZ?
Daniel R. Landgrave G.

El título de esta charla tiene tres elementos: Amor, Justicia y Paz (en Medellín).

El tema del amor a los pobres que implica el compromiso por la justicia y la paz será la clave en la teología de Medellín.

El autor se pregunta si Medellín tiene vigencia, hoy y opina que Sí. Cree que las realidades sociales fundamentales de Medellín siguen vivas, quizás con colores y matices nuevos.

En un segundo paso el autor plantea, en clave de teología bíblica, una de las intuiciones mayores de Medellín: Justicia. Este tema lo centra en algunas líneas de teología bíblica sobre los pobres, partiendo del texto, Mc 10,17-31, para apreciar, en concreto, los criterios de Jesús y del Reino frente a la problemática ricos-pobres, signo de injusticia.

Una primera conclusión (¿evidente?) es que la Biblia nace de experiencias personales-sociales, y todas sus palabras tienen referencia a lo social, es decir, de alguna forma tratan de influir en los lectores/oyentes, para que realicen el Proyecto social de Dios: desde convicciones personales de fe, organizar la convivencia humana y ecológica, y afinar la relación con Dios.

Destaca algunos aspectos inherentes a la centralidad de los pobres en el Reino de Dios, y en el seguimiento de Jesús.

Afirma que el Dios trinitario, al revelarse en Jesús, nos muestra el rostro de Dios de los pobres. Dios se identifica con los pobres y con su causa, y por eso podemos decir que el pobre es un lugar teológico, es decir, un lugar teofánico. Los pobres son sacramento de Dios, en una presencia escandalosa, escondida, desconcertante, profética, escatológica.

Una Iglesia fiel al seguimiento de Jesús y al Reino, tiene que ser necesariamente pobre, y al mismo tiempo estar en proceso de conversión permanente a ser pobre. La cuestión de los pobres, rebrota siempre en la historia de la Iglesia, incomodando, cuestionando, y suscitando nuevas primaveras en ella.

Esto supone una metanoia constante, entrañas de misericordia, responsabilidad fraterna y búsqueda de la eficacia, a ni-veles personales y estructurales, todo esto envuelto en una profunda experiencia del amor-justicia de Dios, en el seguimiento de Jesús, con la fuerza del Espíritu. Así crece la libertad, desaparecen los miedos y la pasión del Reino nos envuelve como un manto

1. MEDELLÍN EN LA HISTORIA

1.1 Pasos para entrar a la reflexión

1. Celebrar 40 años de la realización de Medellín puede tener diversos motivos y enfoques: desde un solemne e inocuo acto académico hasta un nostálgico *revival sesentero*, perdido en las brumas de la historia. Celebrar Medellín puede ser un acto de recuperación de nuestra memoria eclesial; o un signo de protesta contra las iglesias burguesas; o un buen pretexto para repensar el Evangelio. Bueno, pueden ser todos estos motivos juntos, y otros más todavía...

2. Antes de pensar y constatar si Medellín tuvo frutos, me pregunto: ¿Un documento eclesial *puede* tener fecundidad teológica y pastoral? ¿Un buen documento es *conquista irreversible*? ¿Cómo se evalúa la trascendencia del significado de un documen-

to? ¿Los documentos permean al pueblo, o *quedan en una élite* (quizás con buenas intenciones)?

...Pasando ahora a la ponderación del influjo que ejercieron en la vida real de nuestra iglesia. También en este aspecto, Medellín ciertamente constituye una novedad relevante: dio un impulso significativo a la vivencia de la renovación impulsada por el Vaticano II, escuchando los clamores de nuestro pueblo. Sin embargo, vuelvo a las preguntas, **¿qué “porcentaje” de los católicos realmente lo tomó en serio?**

No tengo una respuesta exacta; pero me parece que, fuera del caso de Brasil, donde un buen número de obispos y con ellos amplios sectores de la iglesia siguió estas orientaciones, apenas se podría hablar -grosso modo- de **un “10%”, al menos en la situación de México.**

Me parece que Puebla y Santo Domingo no introdujeron mayor novedad en nuestras iglesias, sino que tan sólo reforzaron en cierta medida lo que ya veníamos viviendo desde antes. Mi opinión es que con Aparecida sucederá básicamente lo mismo, no cabe esperar grandes cambios¹.

3. El título de esta charla tiene tres elementos: *Amor, Justicia y Paz* (en Medellín). Así me lo pidieron los organizadores de esta Semana de teología. No me disgusta; creo que son categorías centrales, interrelacionadas en nuestra fe, que fueron expuestas con realismo magistral en la II CELAM (*Justicia* 3; cf. *Paz* 14; *EN* 31). Yo puse el interrogante, como simple (pero real) recurso retórico participativo.

Pero... con esta tríada, Amor, Justicia y Paz (**AJyP**), ¿estamos jugando con meros conceptos? ¿No suena a idealísimos hippies? ¿O a sermones idealistas, con maquillaje liberador?

El tema del amor a los pobres que implica el compromiso por la justicia y la paz será la clave en la teología de Medellín. *La paz es, finalmente, fruto del amor, expresión de una real fraternidad entre los hombres... El amor es el alma de la justicia...* (*Paz* 14).

4. ¿Medellín tiene vigencia, hoy? Opino que **Sí**, y ¡con mayúscula! Algunos posmodernos estarán, después de 40 años,

¹ MIER, S., *Sobre las expectativas en Aparecida*, p. 8, en <http://www.proconcil.org/document/VCELAM/BolAnalis07.pdf>.

reubicando los cambios del continente, en el globo y el fragmento; rediseñando lenguajes teológicos nuevos e interpretaciones *light* de la Escritura.

No soy fixista, pero creo que las realidades sociales fundamentales de Medellín siguen vivas, quizás con colores y matices nuevos. Y la lectura de la Escritura que partió de la interpelación de la realidad, sigue siendo actual. Por último, una teología que brotó de la confrontación entre la realidad-praxis del pueblo y la fe, conserva la frescura perenne de la vida -real y concreta- interpretada.

Por eso, tiene sentido fabricar estos momentos de celebración y actualización de nuestra memoria histórica. Memoria que atrae y cuestiona al presente. Memoria que revive una tradición eclesial, para generar hoy un horizonte creativo.

Tiene sentido arrancarle el olvido al tiempo y a otros factores históricos, que pretenden sepultar Medellín. Sin canonizar, sin erigir absolutos en la historia, creo que existen muchos tesoros, en los textos y en el espíritu de Medellín. Y quedan todavía algunas bombas... ¡sin explotar!

Releyendo hoy los documentos de Medellín, uno queda impresionado con el vigor y la audacia de sus expresiones, o para decirlo en una palabra, con su "pathos profético", típico de los textos originarios y fundantes de una tradición².

1.2 Tejiendo algunos hilos históricos eclesiales de América Latina

En el caminar histórico de todos los pueblos, ocurren evoluciones e involuciones, tomas de conciencia y olvidos, intuiciones maravillosas y errores gigantes. Así ha sucedido también con el pueblo de Dios que peregrina en Latinoamérica. Veamos, a manera de síntesis, algunos de sus pasos.

² BOFF, C., *A Originalidades histórica de Medellín*, p. 1, en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/203.htm>

1.2.1 III Concilio Limense (1582) y III Concilio Mexicano (1585)

El Concilio de Trento se realizó en 1545. Posteriormente, en Lima y México se preocuparon por hacer conocer Trento en nuestro continente. *Ninguna de estas reuniones alcanzó a expresar la identidad de nuestra Iglesia*³.

1.2.2 Roma (23 mayo-9 junio 1899)

La celebración del I Concilio plenario latinoamericano fue con la intención de aplicar el Concilio Vaticano I. Fue convocado por León XIII, el cual quería reorganizar y vitalizar a la Iglesia latinoamericana, para responder a la cuestión de la paulatina protestantización de nuestro continente.

1.2.3 Río (25 julio-4 agosto 1955)

Hélder Cámara, secretario de la Conferencia episcopal brasileña, organizó esta I Conferencia del episcopado latinoamericano. Asistieron 96 obispos. Ahí se crea el CELAM.

El problema central eclesial, según los obispos, era la escasez del clero (esto ocupa más de la mitad del Documento final). También sonó la voz de alerta contra el avance del protestantismo y de la masonería.

No hubo atención seria a los problemas sociales y políticos. Ninguna alusión a las dictaduras en, al menos, seis países latinoamericanos (de 97 números del Documento, sólo 4 hacen alusión a la problemática social).

1.2.4 Medellín (24 agosto-6 septiembre 1968)

El contexto de América Latina: *268 millones de habitantes. El 60% de sus países está gobernado por dictaduras. Hay 150*

³ CADAVID, D, A., *Historia del Magisterio episcopal latinoamericano*, Medellín 74 (1993) 174.

*millones de latinoamericanos subalimentados, 50 millones de analfabetos adultos y 15 millones de familias sin techo*⁴.

Participaron 145 obispos, 70 sacerdotes y religiosos, 6 religiosas, 19 laicos y 9 observadores no católicos. Total: 249 participantes.

La intención de esta Conferencia fue *aggiornar* la Iglesia latinoamericana, mediante la aplicación del espíritu y las orientaciones del Concilio Vaticano II a la realidad de nuestro continente. Nótese la especial influencia de *Gaudium et Spes = GS* (viene citada 41 veces en Medellín) y *Populorum Progressio = PP* (citada 25 veces).

Medellín es un parteaguas histórico. Así lo proclaman los obispos: una nueva época histórica, marcada por el deseo de liberación de toda esclavitud (*Intr 4*).

Los textos de Medellín inician con el documento de Justicia, señalando, desde el primer párrafo, los rasgos distintivos del pueblo latinoamericano, que serán puntos de partida para la misión eclesial: *miseria marginante, injusticia que clama al cielo* (Justicia 1; cf. *PP 30*). *Situación de injusticia, que puede llamarse de violencia institucionalizada* (*Paz 16*).

Así, pues, la Sinfonía eclesial latinoamericana de 1968 inicia con una serie de clamores, millones de gritos que buscan liberación. *Clamores*⁵, que son ecos de los clamores bíblicos que llegan hasta los oídos y el corazón de Yahvé: desde el clamor de la sangre de Abel, Gén 4,10, pasando por los clamores del pueblo oprimido en Egipto, Ex 2,23; 3,7, hasta los clamores de la viuda y el huérfano plasmados en las legislaciones del pueblo, Ex 22,20-23; cf. Sal 94,7. Este clamor será oración, en los pobres que buscan la justicia, Sal 34,18. ¡Y Dios no está sordo! ¡Dios se convierte en *goel* de los pobres y oprimidos por la injusticia!

Medellín consagra nuevos modelos eclesiales (CEB's / Iglesia de los pobres) y una nueva forma de hacer teología (Teología de la Liberación).

⁴ *Ibid.*, 181.

⁵ El clamor sordo de millones, en Medellín (*Pob 2*), en Puebla se transforma en claro, creciente, impetuoso, y, en ocasiones, amenazante (*Puebla 88*).

1.2.5 Puebla (27 enero-12 febrero 1979)

En la década de los años 70, se afianzan los regímenes militares y su doctrina de la seguridad nacional, quieren restaurar el *orden*, ejerciendo violencias y atropellando los derechos humanos. La situación socio-política empeora. La brecha entre ricos y pobres se hace más grande.

Puebla es una serena afirmación de Medellín. Coinciden en la visión-análisis de la realidad. Puebla subraya el escándalo de la injusta pobreza, reafirma la opción preferencial por los pobres, cuyos rostros pinta con realismo literario. Puebla contó con 356 participantes.

Hubo miedos fundados de que Puebla significara *retrocesos correctivos de excesos* de Medellín, pero, finalmente, hubo continuidad y maduración, respecto a la temática esencial de la II Conferencia.

1.2.6 Santo Domingo (12-28 octubre 1992)

Se ha hablado de los años 80, como la *década perdida* económicamente. Desaparecen los dictadores. La política se vuelve más pragmática y menos ideológica. Repercute en América Latina (AL) la crisis del socialismo real. La economía libre de mercado (neoliberalismo) aparece como solución (¿solución? ¿única?). En general, la pobreza sigue creciendo y cubriendo más de la mitad de la población de AL⁶.

En esta IV Conferencia, el Vaticano rechazó el Instrumentum laboris (sustituido por cuatro conferencias magistrales), se restringió la participación, se cambió el método ver-juzgar-actuar, por una visión verticalista, partiendo de la profesión de fe.

Viene reafirmada la opción por los pobres, se revalora la cultura en relación con la evangelización.

⁶ SOBRINO, J., *Jesucristo Liberador*, UIA, México 1994, 44: *Según datos recientes de la CEPAL, en América Latina había 71 millones de pobres en 1970; y en 1990, el número se ha elevado a 183 millones.*

1.2.7 Aparecida (13-31 mayo 2007)

En este Encuentro vienen reafirmados los siguientes valores: la opción por los pobres; las comunidades eclesiales de base; la recuperación del método ver-juzgar-actuar; subraya la emergencia de nuevos sujetos (indígenas, afroamericanos, mujeres, migrantes); la valoración de la Biblia, en las manos del pueblo; la Teología de la Liberación no fue citada, aunque se detectan huellas en el documento.

Aparecida no tuvo grandes peripecias. No obstante, los rumbos que ella apunta son edificantes y generosos. No tuvo grandes avances. Ellos necesitan ser hechos de aquí en adelante. Su avance mayor, si queremos quedarnos en la palabra, fue evitar retrocesos; rescatar valores; superar resistencias, desconfianzas y perplejidades; sentir firmeza y seguir adelante⁷.

1.3 Medellín: Amor, Justicia y Paz

La riqueza y la originalidad de Medellín es que no se trató —simplemente— de aplicar el Vaticano II⁸ a América Latina. Esto hubiera sido una *recepción pasiva*, quizás con la buena intención de ser así, signo de comunión y sintonía con la Iglesia universal, como las recepciones latinoamericanas de Trento⁹ y Vaticano I. Medellín fue una *recepción creativa*, fue un enriquecer la doctrina conciliar con toda la riqueza propia que brotaba de los desafíos reales-históricos de los pobres y oprimidos del continente¹⁰.

Medellín cambia, respecto al Vaticano II, no solamente el lenguaje, sino toda la realidad que está detrás de las palabras.

⁷ VALENTINI, D., *Aparecida: valores y límites*, en *Aparecida. Renacer de una Esperanza* (Libro digital/Nov 2007) 19-20.

⁸ Anoto el juicio duro y realista de Dussel: *La participación de los latinoamericanos en el Concilio Vaticano II puede considerarse, teológicamente, como nula. Era explicable, dado el grado de inmadurez de la reflexión teológica en nuestro continente, desde comienzo del siglo*: DUSSEL, E., *Hipótesis para un historia de la teología en América Latina*, Bogotá 1986, 46.

⁹ Al Concilio de Trento no asistió ningún obispo de Latinoamérica. Trento no dijo una palabra sobre las injusticias de la “conquistas” de nuestras tierras.

¹⁰ Cf. RICHARD, P., *La Iglesia latinoamericana entre el Temor y la Esperanza*, Bogotá 1981, 49-57; BOFF, C., *A Originalidades...*, 2.

Medellín habla de neocolonialismo, de pobres, injusticias y conflictos, en lugar de *mundo, hombre moderno o problemas de desarrollo*¹¹.

La originalidad de Medellín fue el renovado énfasis en resituar a los pobres en el centro: de la Teología, de la Iglesia, de la Pastoral, de la Cristología, de la Espiritualidad..., etc. Y adherir la liberación como correlato a los pobres, formando un binomio teológico-pastoral indisoluble. Esto es signo claro del Espíritu (*Intr 4*).

Es brutal, impactante, el inicio del Documento de Justicia: la mayoría es miserable, y esto es una injusticia que clama al cielo (*Just 1*). Esta dura y chocante expresión está en el primer párrafo del primer documento. ¡Aquí hay una clave hermenéutica!

Partir de la situación de injusticia, será una forma de abordar diversas temáticas en la II Conferencia (cf. *Mensaje 8.10; Intr 6; Just 1; Paz 1-14; Familia 1-3; Educ 3; Juv 3; Élités 5-8*).

1.3.1 Realidad

La realidad es lugar teológico. Ahí habla Dios, grita, con clamores sordos, inmensos. Son gritos ansiosos de liberación. La realidad está plagada de miserias injustas. No es posible quedar indiferentes o vivir un cristianismo ajeno a estos dolores y esperanzas (cf. *Pob 1-2*). *Situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada... No hay que abusar de la paciencia de un pueblo... (Paz 16)*.

Esta realidad angustiosa de millones de pobres *clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso... (Pob 7)*. Aquí está el origen de la solidaridad-compasión, del amor efectivo del cristiano.

1.3.2 Pobres

Los pobres son miserables y marginados. Las causas aparecen en estructuras injustas, pecados sociales (*Just 1-2; Pob 1*). Se vuelve, una vez más desde la patrística, a repensar el destino universal de

¹¹ Cf. GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación* (Salamanca 1972) 175-176.

los bienes, junto con los pecados sociales de acaparamiento, insolidaridad e injusta distribución de dichos bienes (*Just 3*).

Pocos tienen mucho (cultura, riqueza, poder, prestigio), mientras muchos tienen poco (Paz 3).

Los gritos ansiosos de liberación tienen una respuesta en el Hijo encarnado para liberarnos de todas las esclavitudes. Así el problema y la solución de nuestra realidad adquieren un rostro cristológico, en un Cristo pobre (*Just 3; Pob 7*).

La nueva imagen de Cristo Liberador no es sólo una inesperada y bienvenida novedad, sino que es también el desenmascaramiento y superación de lo a-cristiano o anti-cristiano de las imágenes anteriores, y se comprende entonces, también por qué la nueva imagen ha resultado tan conflictiva en nuestro continente¹².

Esta realidad dramática provoca la conversión eclesial¹³, a niveles personales y sociales/estructurales. En Medellín la Iglesia se autopresenta como Iglesia pobre, que denuncia, predica y vive la pobreza y se compromete con su liberación (cf. *Pob 5*).

La pobreza asumida voluntariamente es signo profético de denuncia contra la injusticia que produce pobreza, es amor solidario con las víctimas y es testimonio de infancia espiritual, en el sentido de abandono gozoso en la confianza a Dios¹⁴.

1.3.3 Liberación integral (*Just 4; cf. Intr 5; 6; Paz 1. 14*)

Ciertamente, en Medellín coexisten los términos *desarrollo* y *liberación*.

La obra divina es una acción de liberación integral (Just 4). Liberación de todos los hombres y mujeres. Liberación de todo el ser humano, de todas las áreas existenciales. Sin reduccionismos de paraísos sin trascendencia o, más común, de paraísos espiritualoides alienantes, sin compromiso en la historia.

¹² SOBRINO, J., *Jesucristo Liberador*, 27.

¹³ *Hemos visto que nuestro compromiso más urgente es purificarnos en el espíritu del Evangelio...* (Mensaje 6)

¹⁴ Cf. GUTIÉRREZ, G., *La Fuerza histórica de los pobres* (Salamanca 1982) 69-75.

Esta liberación pretende ser algo más que la superación de la dependencia económica, social y política: lograr que el hombre sea sujeto de su propio destino.

El amor es el dinamismo que debe mover a los cristianos a realizar la justicia en el mundo (Just 4). El amor es fuerza liberadora de la injusticia y creadora, inspiradora de la justicia social (cf. *Just 5*). No buscamos la justicia por resentimientos sociales o venganzas/odios de clase. Es el amor de Jesús el que nos inspira: amor crítico, profético, libre y misericordioso.

Medellín, al final del Documento de Justicia, nos invita a vivir en nuestras comunidades, de forma activa, participativa, creadora en la construcción de la sociedad. Señala, a continuación, nueve campos de acción, con sus roles específicos, donde pueden conjugar esfuerzos y hacer crecer la Justicia (cf. *Just 6-23*).

1.3.4 Justicia

*Practicó la justicia con el pobre.
¿No es esto conocerme?
Jer 22,16.*

Las autoridades judías no conocen a Dios (Jn 7,28; 8,19.54-55). El que no ama no conoce a Dios (1 Jn 4,7).

El tema de la promoción y la práctica de la justicia es exigencia absoluta que brota de la fe, o mejor, brota del servicio de la fe... Sin opción por la justicia no hay conversión a Dios¹⁵.

El amor verdadero tiene que traducirse en justicia y en opciones de solidaridad con las víctimas de la injusticia y con quienes luchan contra ella. De otra manera, reducimos el amor a un caricatura romántica o a sensiblerías lacrimógenas (cf. 1 Cor 13,1)¹⁶.

Medellín y la teología de la liberación, ante las realidades lacerantes de injusticia, no comienzan con un estudio semántico del concepto de justicia, ni se enredan en discusiones eternas de filología. No es que estorben; pero no son el punto de partida. El

¹⁵ GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Justicia*, en *Conceptos fundamentales del cristianismo* (eds. C. Floristán.-J.J. Tamayo) (Madrid 1993) 657.

¹⁶ Cf. GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Op. Cit.*, 660.

clamor, los gritos sufridos, las imágenes de Dios despedazadas, la fraternidad violada, eso es lo que desencadena una visión y una postura cristianas¹⁷.

En la revelación veterotestamentaria, *el derecho (mishpat) y la justicia (sedaqah)* van a inundar con insistencia todo el proyecto de Dios. Cf. Sal 72; Is 9,5-9; 11,1-5; 42,1-4; Jer 23,5-6...

Nótese, en el siguiente texto isaiano, el juego contrastante de palabras, por afinidad fonética: *Esperó de ellos derecho (mishpat) y hay asesinatos (mispaj); esperó justicia (sedaqah) y hay gritos de lamentos (sea'aqah)* Is 5,7. Sin justicia se pervierte el sentido de la alianza y la elección del pueblo de Israel.

Los Profetas denuncian la injusticia y atacan al culto que la encubre. Cf. Am 2,4-8; 3,9-11; 4,1-2; 5,7-12.21-25; 6,4-6; Is 1,11-17.21-23.

1.3.5 Paz

*El fruto de la justicia será la paz,
el fruto de la equidad, una seguridad perpetua.*

Is 32,17

*Amor y Verdad se han dado cita,
Justicia y Paz se besan.*

Sal 85,11

Si el desarrollo es el nuevo nombre de la paz, el subdesarrollo latinoamericano es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz (Paz 1; cf. PP 87).

La paz está bloqueada o destruida por la injusticia. *La pobreza niega la paz, porque es en sí misma violencia que se hace a los pobres, en su vida y en sus derechos más fundamentales*¹⁸.

El Documento Paz presenta esta injusticia a dos niveles: a) colonialismo interno, y b) neocolonialismo externo (internacional). Y analiza las formas de producción de tensiones, en am-

¹⁷ Cf. AGUIRRE, R., *Justicia*, en *Mysterium Liberationis*, II (eds. I. Ellacuría.- J. Sobrino) (Madrid 1990) 540-542.

¹⁸ SOBRINO, J., *Injusta y violenta pobreza*, Conc 215 (1988) 72.

bos niveles, describiendo insolidaridades en materias económicas, políticas y del ejercicio injusto del poder (cf. *Paz* 2-13).

Tres notas caracterizan la concepción cristiana de la paz (Paz 14; cf. GS 78):

- La paz es, ante todo, obra de la justicia.
- La paz es un quehacer permanente. El cristiano es un artesano de la paz (Mt 5,9).
- La paz es, finalmente, fruto del amor. El amor es el alma de la justicia. El cristiano que trabaja por la justicia social debe cultivar la paz y el amor en su corazón. *La justicia no es otra cosa que exigencias codificadas de la caridad*¹⁹.

Allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor, más aún, *un rechazo del Señor mismo* (cf. Mt 25,31-46). Por eso, la opción por los pobres es camino esencial hacia la paz²⁰.

Conclusiones pastorales del Documento Paz (cf. Paz 20-33):

-Es tarea eminentemente cristiana crear un orden social justo, sin el cual la paz es ilusoria.

-Denunciar abusos e injusticias ante gobiernos, ricos y poderosos.

-Anunciar, es decir, empapar de la dimensión social del cristianismo y de un sano sentido crítico de la situación social a la predicación, catequesis, liturgia, colegios, seminarios, universidades...

-Buscar formas de colaboración ecuménica en este campo; detener la carrera armamentista; verificar el estado de los Derechos Humanos, con motivo del XX aniversario de su Declaración solemne; alentar y elogiar iniciativas en este campo...

¹⁹ GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Con los pobres contra la pobreza* (Madrid 1991) 117. El autor cita -en la nota 26- una concepción semejante en Aristóteles, en su *Ética Nicomaquea*.

²⁰ Cf. TAMAYO ACOSTA, J. J., *A la Paz por la Justicia. Praxis de Liberación*, Biblia y Fe 49, XVI, 1991, 71-78.

1.3.6 Teología de la Liberación

La situación escandalosa de pobreza y sufrimientos injustos en América Latina, produce, a nivel de fe, la cuestión siguiente: ¿Qué dice el Dios de la Biblia sobre esto? ¿Qué nos dice Jesús y el Evangelio? Esta reflexión-confrontación de la praxis de un pueblo creyente con la fe, hace surgir una nueva forma de hacer teología.

La *Teología de la Liberación* adquiere carta de ciudadanía en Medellín. Aquí están en juegos interrelacionados los conceptos-realidades básicos de esta teología: Pobreza, Injusticia, Liberación, Paz, Iglesia, Pastoral, Pueblo, Gritos y Clamores proféticos..., todo esto visto a la luz de Dios y su proyecto, encarnado en Jesús y el Reino proclamado. La Realidad adquiere intensidad teológica y salvífica.

1.3.7 Iglesia de los Pobres (pobre y profética) y CEB's

La realidad, vista y sentida, con su dramatismo interpelante, los anhelos de liberación y praxis suscitados por el Espíritu, y la teología que articula este caminar del pueblo, tienen que dar por resultado una conversión que busque una manera de ser Iglesia, libre, profética, pobre contra la pobreza. Esto implica un distanciamiento de la Iglesia frente al Poder y un acercamiento real a los pobres (cf. *Pob* 9.18).

Esta Iglesia que Jesús quiere y que el pueblo espera, es voz de los sin voz, alienta a los cansados y pisoteados, refuerza el sentido de la esperanza y de la lucha, denuncia las injusticias y anuncia la Novedad del Reino.

En Medellín surge una eclesiología latinoamericana *mayor de edad*, ya no una reproducción del modelo europeo, ya no una Iglesia espejo, sino una Iglesia fuente²¹. Medellín ha representado el momento más importante de la historia eclesial en Amé-

²¹ Cf. BOFF, C., *A Originalidades...*, 1; TRIGO, P., *Análisis teológico pastoral de la Iglesia latinoamericana*, RELAT 10 (1987) 46.

rica Latina, cuando por primera vez, la Iglesia se hizo auténticamente evangélica y auténticamente latinoamericana²².

Las CEB's aparecen como el rostro visible de este nuevo modelo de Iglesia, con su opción por los pobres. *Son el primero y fundamental núcleo eclesial... célula inicial de estructuración eclesial y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo (Past Conj 10)*. Son configuración de una Iglesia, ya no sólo para los pobres, sino de los pobres. Son un parámetro para redefinir lo que es una parroquia (cf. *Past Conj 13*).

Este énfasis en los pobres, con la consiguiente opción, y su producto derivado en la Iglesia de los pobres, desató el problema de la relación parcialidad-universalidad de la Iglesia y del proyecto salvífico. Medellín es consciente de este aparente problema y responde no sólo con los textos, sino con el espíritu, reafirmando la universalidad, desde la parcialidad de los pobres. El motivo es —simplemente— teológico: ¡Dios es así! ¡Jesús y el Reino son así!

1.3.8 Algunas pistas de conversión eclesial, propuestas por Medellín, en Just, Paz y Pob.

+ El conjunto de familias debe asumir su función en el proceso de cambio social. *Just 8*.

+ Empresarios, sus organizaciones y autoridades políticas modifiquen radicalmente la valoración, las actitudes y medidas con respecto a la finalidad, organización y funcionamiento de las empresas. *Just 10*.

+ Los trabajadores deben ser incorporados con toda la proyección de su ser humano, mediante la "activa participación de todos en la gestión de la empresa, según formas que habrá que determinar con acierto"... Promoción de sindicatos campesinos y obreros, con fuerza solidaria y responsable, que ejerzan su derecho de representación y participación en los espacios políticos, sociales y económicos, donde se toman decisiones... *Just 11-12*.

²² SOBRINO, J., *La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II. Ante el próximo sínodo extraordinario*, RELAT 4 (1985) 115.

+ Necesidad de un cambio global en las estructuras latinoamericanas. Dicho cambio tiene como requisito la reforma política... Los cristianos consideren su participación en la vida política como deber de conciencia y como el ejercicio de la caridad... *Just 16.*

Es indispensable la formación de la conciencia social y la percepción realista de los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales. *Just 17.*

* Despertar una viva conciencia de justicia. Defender los derechos de los pobres y oprimidos. Denunciar abusos y las injustas consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles. *Paz 21-23.*

*Empapar la predicación, catequesis y liturgia de la dimensión social y comunitaria del cristianismo. Formar un sano sentido crítico social en los colegios, seminarios y universidades. Verificar el estado de aplicación de los Derechos Humanos en nuestros países. *Paz 24-25.31.*

- La imagen de una Iglesia jerárquica rica: edificios, casas, vestidos, vehículos lujosos... El sistema de aranceles y de pensiones escolares... El exagerado secreto en las economías de colegios, parroquias y diócesis. *Pob 2.* El deseo de dar el testimonio contrario, en *Pob 12-13.*

- El mandato del Señor de "evangelizar a los pobres" debe llevarnos a una distribución de los esfuerzos y del personal apostólico que dé preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa... *Pob 9.*

- Los obispos queremos acercarnos cada vez más, con sencillez y sincera fraternidad a los pobres... Debemos agudizar el deber de solidaridad con los pobres, hacer nuestros sus problemas y luchas, denunciando la injusticia y la opresión, en la lucha cristiana contra la intolerable situación que soporta, con frecuencia, el pobre. *Pob 9-10.*

- Queremos que nuestra Iglesia latinoamericana esté libre de ataduras temporales, de connivencias y de prestigio ambiguo; que esté libre de espíritu respecto a los vínculos de la riqueza, sea más transparente... *Pob 18.*

1.3.9 Reacciones post-Medellín

Imposible catalogar las posturas de diversos grupos, que van desde la adhesión apasionada hasta la indiferencia, pasando por reinterpretaciones acomodaticias de derecha o de izquierda. Creo, haciendo un juicio muy general, que Medellín tuvo un grandísimo impacto en poca gente. La mayoría, o no lo conoció, o tuvo miedo, o pensó que había que corregirlo a la derecha.

Medellín tuvo una visión muy optimista y no previó suficientemente la dureza del sistema de violencia institucionalizada y la lentitud de asimilación en las conciencias cristianas, de las urgencias nuevas del amor. Medellín no madura, pero abre los horizontes sobre las nuevas formas eclesiales de vivir la fe²³.

El espíritu de Medellín, ciertamente, no ha sido superado: que hay que ir a los pobres de este mundo, encarnarse en ellos, defenderlos y arriesgar por ellos, denunciar a sus opresores, y que en todo ello la Iglesia se va haciendo la Iglesia de Jesús... Medellín es todavía -a pesar de textos "anticuados"- el símbolo no superado de la Nueva Evangelización. Su espíritu -y no tal o cual texto- es el que operó el cambio más radical en la Iglesia latinoamericana desde sus inicios y el que operó el milagro de que esa Iglesia, por primera vez en su historia, fuese cristiana y fuese latinoamericana, no una Iglesia evangélicamente aguada e históricamente de importación²⁴.

Como profecía o deseo, C. Boff decía: *lo que está escrito en Medellín, escrito está*. Con los Documentos de Medellín, reafirmados sobre sus fundamentos, la Iglesia de América Latina, ciertamente, entrará bien acompañada al tercer milenio²⁵.

²³. OLIVEROS, R., *Liberación y Teología* (México 1977) 131. J. L. SEGUNDO afirma en 1978 que Medellín, vivo en sacerdotes y fieles, fue negado y condenado indirectamente por la mayoría de los episcopados: cf. *En la base no muere Medellín*, en *Diálogo sobre la Iglesia en América Latina*, Tercer Mundo 1978, 69.

²⁴. SOBRINO, J., *Los vientos que soplaron en Santo Domingo*, CHRISTUS (mar-abr 1993) 29-30.

²⁵. BOFF, C., *A Originalidades...*, 11.

2. MEDELLÍN Y BIBLIA

En este espacio, repensaremos, en clave de teología bíblica, una de las intuiciones mayores de Medellín: *Justicia*. Este tema lo centraremos en unas líneas de teología bíblica sobre los pobres, partiendo de un texto, Mc 10,17-31, para apreciar, en concreto, los criterios de Jesús y del Reino frente a la problemática ricos-pobres, signo de injusticia.

Introducimos este pequeño estudio sobre la pobreza-justicia, con una reflexión sobre la vertebración social de la Biblia.

2.1 La Biblia, vertebrada socialmente

2.1.1 *El filo social de la Palabra*

Es importante, como presupuesto crítico, al leer (¡y al escribir!) este artículo, tener presente en los ojos y el corazón, realidades no cumplidas de esta Utopía del Reino. Tener presentes, no sólo nuestras ideologías, teologías y precomprensiones hermenéuticas, sino también personas con nombre y apellido, que tienen hambre y no tienen trabajo, que tienen lágrimas y soledades, sin compañías, ni consuelos; personas con heridas abiertas en su dignidad, excluidos del banquete neoliberal; personas que mueren antes de tiempo, discriminadas social y eclesialmente.

Así mismo, es importante reubicar en el tejido de la vida, a instituciones, sistemas, con sus mecanismos de poder, dinero, saber, en complicidades manipuladoras, justificadas, a veces, con barniz religioso.

Ciertamente, sería una postura desequilibrada subrayar lo negro de nuestra historia. Es un hecho, que siempre ha existido un resto fiel, cristianos alimentados de la Palabra, que testimonian la posibilidad de un estilo social alternativo de vida. Y sin la existencia real de estos testigos, no sería posible pensar, ni -mucho menos- caminar en la Esperanza²⁶.

²⁶ Cf. GONZÁLEZ, A., *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social* (Santander 2003). Antes de presentar un diagnóstico bíblico sobre la realidad, el autor hace, cuidadosamente, una descripción social de la situación actual (pp. 19-84).

Pero... la motivación fundamental para replantear la *fuerza social de la Palabra*, brota de una constatación experiencial eclesial: el debilitamiento de la Utopía totalizante del Reino. Algunos explican este *nuevo realismo*, aludiendo al cambio de paradigmas teológicos o de nuevas hermenéuticas existenciales; o de cambio de era, explicado por el fenómeno del postmodernismo, que proclama el abandono de las utopías y megarelatos, para proponer una existencia realista, vivida en la fragmentación, sin mayores complicaciones... (?)²⁷.

Es preocupante la indiferencia o ignorancia eclesiales hacia la vocación social-crítica cristiana. No es posible reducir el Evangelio a un sistema moral. La Palabra está viva. Si le rascamos un poco, no nos puede dejar tranquilos, con teologías *light*.

No podemos afirmar, a la ligera, que los pobres y la teología de la liberación *ya pasaron de moda*. Los pobres siguen estando ahí (hoy son más que ayer) y sigue habiendo gente que confronta la realidad (entera) con el Proyecto de Dios: ¡eso es teología!

Bueno, *de esta forma* (independientemente de nuestras posturas socio-teológicas), entremos a revisar-meditar textos y teologías sobre esta temática del *filo social de la Palabra*.

De esta forma significa que estamos, al menos, de acuerdo en que a Dios le interesa la realidad toda -sin dicotomías- y tiene una (¡muchas!) Palabra(s) sobre ella. Nuestras concreciones prácticas podrán ser diversas -de buena o mala fe; auténticas o interesadas; conscientes o inconscientes-, pero es evidente que, frente a las llagas sociales, no podemos permanecer mudos o indiferentes, ni apelar a Reinos espiritualizantes o intimistas²⁸.

La vida de los creyentes (qué y cómo creen, esperan y aman) supone teologías (sistemas que articulan la fe y sus expresiones) que encarnan cristologías, eclesiologías, soteriologías, las cuales están basadas en una interpretación de las Escrituras. Y si bien, reconocemos, aceptamos como necesario y felicitamos el pluralismo teológico, algunos modelos actuales están lejos de la Palabra.

²⁷ Cf. MARDONES, J.M., *Utopía en la sociedad neoliberal* (Santander 1997).

²⁸ Cf. CROSSAN, J.D., *El nacimiento del cristianismo* (Santander 2002) XXXVI-XXXVII; GONZÁLEZ, A., *Reinado de Dios*, 181: *tergiversación del mensaje cristiano, resultado de siglos de espiritualización*.

Basten estos elementos, para (re)construir y (re)plantearnos esta cuestión fundamental relacional de la Fe y la Vida.

2.1.2 *¿Sí o no?*

Urge plantear, más allá de consideraciones teóricas, si la Palabra bíblica es, ha sido y/o será un factor de influencia social. Esto significa evaluar la historia y sus prospectivas, analizando los productos sociales de esa *posible o real* influencia.

Ciertamente es posible identificar causas, elementos y coyunturas que han ido modelando en la historia humana, no sólo tendencias de pensamiento, sino formas de praxis convivenciales concretas. En este terreno es imprescindible la interdisciplinariedad de la teología con las ciencias sociales.

En el umbral del Hablar o Escribir sobre la *dimensión social* de la Escritura, somos introducidos -irremediamente- en un campo de ambigüedades conceptuales, no sólo especulativas, que derivan hacia teologías y modelos eclesiales, no sólo diversos-plurales, sino, a veces, contradictorios:

-¿*Qué entendemos por social?*

-¿*Lo social es dimensión o aspecto, o es constitutivo esencial?*

-¿*Cuál es el sentido (¿o los sentidos?) de la Palabra?*

-*Para entender la Palabra, ¿Cómo afectan el pluralismo de métodos exegéticos, las condiciones variantes de la historia, los diversos lugares sociales desde donde se lee o escucha la Palabra?*

-¿*Cuáles son los parámetros referenciales para una correcta hermenéutica?*

Lo social en la Escritura lleva también a cuestionar los **binomios** (¿autónomos? ¿antitéticos? ¿dialécticos?):

-*individuo-comunidad*

-*público-privado*

-*religión-política*

-*historia-escatología*

-*materia-espíritu*

-*cuerpo-alma*

-*Iglesia-Estado*

y otras dualidades que se han enraizado en la historia, solucionadas de diversa manera²⁹.

2.1.3 Presupuestos

Clarifico, para entendernos (y para... discutir, acordar o disentir, después), algunos elementos claves de esta temática, que funcionarán como presupuestos de esta reflexión.^o

2.1.3.1 Social

Relativo a sociedad. [Sociedad: reunión de personas, que conviven, interactúan, cuyos pensamientos, acciones u omisiones afectan al conjunto (cuerpo social)].

Referente a las relaciones de las personas o de colectivos entre sí.

Una primera acepción -amplia- de lo social es todo aquello que atañe a las relaciones de las personas entre sí. Sin entrar en polémicas filosóficas sobre la naturaleza humana, podemos afirmar que el ser humano es un ser relacional, un ser social, animal político; al menos, todos los hombres y mujeres que aparecen en la Biblia, no son ermitaños, ni viven solos en una isla. La Biblia tiene que ver con seres en relación, seres sociales.

Ahora bien, el ojo más ingenuo puede detectar las *desigualdades* en la red relacional de los distintos modelos sociales que han existido en la historia. Desigualdades generadas y expresadas en términos de poder, economía, cultura, género, sostenidas por estructuras y sistemas que justifican ese *orden desordenado* de convivencia.

La explotación de unas clases a otras viene enmascarada por un proyecto social de orden, ley, paz y seguridad para todo el conjunto humano. Estas desigualdades siempre han generado malestares en la sociedad, que son curadas con aspirinas (acceso a ciertos beneficios del sistema; posibilidades de subir peldaños en la pirámide social; o con el clásico pan y circo) o con manipulaciones (teológicas, muchas veces) que introyectan una acepta-

²⁹ Cf. GARCÍA, R.J., *La dimensión pública de la fe* (Santander 1989).

ción resignada (dolorosa o gozosa), y, en último caso, con represiones sofisticadas o descaradamente abiertas.

Cuando la llaga de la enfermedad social no soporta terapias disfrazadas, revienta y produce la *resistencia*, manifestada en varias formas: desde el silencio activo, hasta las rebeliones y revoluciones.

NB.- A nivel de fe bíblica, en el aspecto relacional de lo social, debemos considerar también a Dios como *socio*. Es importante ver las imágenes relacionales de Dios con el pueblo, que propone la Escritura. Éstas, teológicamente, son la base inspiradora de los modelos humanos convivenciales.

No podemos reducir lo social o la marginación, al campo económico. Existen factores de cultura, raza, sexo, oficios, religión, salud, apariencias y herencias que pueden determinar la aceptación o rechazo del grupo. Sin embargo, creo que los pobres-marginados, que viven bajo el estigma de la pobreza real, económica, son -cuantitativa y cualitativamente- el común denominador mayor³⁰. Advierto al lector(a) que, en este trabajo, me centraré en algunas líneas de la problemática bíblica *pobres-ricos*.

2.1.3.2 Palabra

La Biblia es Palabra escrita (Escritura), plasmada en alefatos o alfabetos, después de un proceso de aventuras de Palabras orales. Toda palabra es un producto social: nace de un entorno social, al cual se dirige, con la intención de influir en ese ambiente social³¹.

³⁰ Cf. BOFF, C., *Cómo veo yo la teología latinoamericana, treinta años después*, en SUSIN, L. C., *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, 88-89; GIRARDI, G., *La túnica rasgada. La identidad cristiana, hoy, entre liberación y restauración* (Santander 1991) 27-31.

³¹ Cf. MALINA, B. J., *El mundo social de Jesús y los evangelios* (Santander 2002) 23-55 [esp. p. 26]. Los significados de las palabras se encuentran contextualizados en el sistema social, en el cual se producen: cultura, historia y coyunturas, cosmovisión, lengua y formas de expresión, instituciones sociales, esperanzas y tabúes, valores y antivalores, etc. Así, el contexto donde nace y se comunican las Palabras, es esencialmente social.

Escribir o hablar significa que *alguien1* propone *algo* a *alguien2*, en un *contexto* determinado, con una *finalidad* determinada. Y esto se hace mediante un *código* lingüístico (aceptado, conocido y compartido socialmente). Leer o escuchar será el acto de decodificación del mensaje, el proceso de discernir significados.

Finalidad de toda palabra es la comunicación, comunión, socialización.

Homo, animal loquens. El hombre es un animal hablante. El ser humano es ser humano porque habla. En hebreo la palabra *behemáh*, Hmjb, indica la *bestia*, caracterizada por la mudez. La raíz verbal significa *callar, estar impedido para hablar, tener la lengua atada*.

La semejanza del hombre con Dios está en la capacidad de comunicación, escucha, silencio meditativo, respuesta. Solamente en la palabra que nos relaciona con el otro, el hombre se hace persona³².

La palabra es *encuentro interpersonal*. El hombre habla *del* mundo, no *al* mundo. Hablar es dirigirse a otro, interpelarlo. Toda palabra espera una reacción: a veces esto se hace de un modo explícito (*mandato, súplica, promesa, pregunta, explicación, testimonio*), pero la mayoría de las veces, la reacción esperada está en la sintaxis y semántica contextualizadas.

La Revelación, transformada en Palabra, es acontecimiento histórico. Se realiza en los tejidos y entrañas sociales de la historia. Esta Revelación-Palabra es comunitaria, social, dirigida –primariamente– a unos pueblos (con perspectivas universales, después), para hacer de ellos *pueblos nuevos*, según el Proyecto de Dios³³.

La Revelación no es un privilegio elitista, para iniciados o para individuos justos. No tiene un carácter intimista, ni exclusivamente espiritual. Aún los momentos de revelación a personas

³² No es que la facultad de hablar sea en el hombre, solamente *una* capacidad yuxtapuesta a las demás o en el mismo plano que las otras. Es, por el contrario, *la* facultad que hace del hombre un hombre... Desde el principio, somos en el lenguaje y con el lenguaje: HEIDEGGER, M., *In cammino verso il linguaggio* (Milano 1973) 189.

³³ Cf. MUÑOZ, R., *Dios de los cristianos* (Madrid 1987) 14-18; 145-149.

síngulas (elecciones, vocaciones concretas), tienen una finalidad social, abierta, de misión y testimonio³⁴.

Esta grandeza e importancia de la Palabra nos lleva a replantearnos la imagen escogida por Juan evangelista para el Hijo de Dios: *Él es la Palabra* (Jn1,1). Jesús revela, descubre el rostro y Proyecto del Padre, comunica, ama, proponiendo formas relacionales de los hombres entre sí y con Dios.

2.1.3.3 Binomios

Ya *casi* (?) pasaron todos los tiempos en que el *cuerpo* y la *materia* eran considerados como algo malo, o, al menos, sospechoso o de *segunda fuerza*. Tiempos en que la salvación se dirigía exclusivamente al alma³⁵.

Creo que todos estamos de acuerdo que a Dios le interesa -¡y mucho!- el cuerpo, la salud, la comida, la vivienda, el sexo, el amor, la política, la economía, la comunicación-comunión de todos nosotros; le interesa la historia y la escatología; lo público y lo privado, y... ¡todo el ser humano en su ser social!

Ser humano en su ser social: creo que no hay otra forma de ser. Lo más privado (espacio que *privo* a los demás) e íntimo tiene repercusiones sociales. La esfera individual de las personas está indisolublemente unida a realidades comunitarias. A nivel de fe, la escatología sin historia es absurda.

El Proyecto de este Padre nuestro es que seamos felices en familia. Y como no somos ángeles, esta dinámica de *comunión* implica también los cuerpos, la Historia.

Dios y su Palabra no son indiferentes a que seamos pobres o ricos, a que nos muramos de hambre o vomitemos en la abun-

³⁴ GONZÁLEZ, A., *Reinado de Dios*, 112: "Las elecciones bíblicas, aunque siempre son particulares, nunca son excluyentes... llama a unos, para, de ese modo, alcanzar a todos... La elección de Abraham está al servicio de un propósito universal". Para la función universal de la elección de Israel, véanse pp. 121-124. En este campo de vocaciones específicas en la Biblia, subyace la teología social de la mediación.

³⁵ Cf. AA. VV., *El Cuerpo y la Salvación* (Salamanca 1975); LANDGRAVE G., D. R., *Rompiendo silencios y soledades. El juego salvífico de los sentidos* (Hermosillo 2003).

dancia de banquetes epulónicos. Tampoco es indiferente a los millones de soledades, marginaciones y dignidades humanas crucificadas. Dios nos ha creado para la felicidad en comunión, para la Paz; un mundo en armonía convivencial.

Y este proyecto de personas, con nuestros cuerpos y sentidos, no es de color rosa; tiene implicaciones de comuniones de justicia, de economías restauradoras de la dignidad de todos en un tener compartido; comuniones para crear marcos políticos que tiendan al respeto, a la paz, a la fraternidad.

Los escenarios de guerras estúpidas, de enfermos, mutilados, huérfanos y excluidos nos presentan, a los ojos de la fe, una serie de pecados sociales que producen frutos de anti-Reino, y, muchas veces, pecados nuestros de omisión, al minimizar los sufrimientos propios y ajenos, reaccionando exclusivamente con oraciones *por el bien de sus almas*.

Necesitamos bajar (y que nos bajen) de la cruz de la miseria y soledad, a muchos crucificados, injustamente y sin sentido. Esta es nuestra tarea profética, alegre y conflictiva, vehiculada y alimentada por la Palabra.

Dios nos regala la Salvación, es decir, el desarrollo personal y social de nuestro ser en una Alegría existencial, que da plenitud de sentido a la vida, ya desde la Historia, abierta a la plenitud de los tiempos finales. La salvación de Dios en Jesús, atraviesa (bañando, envolviendo) nuestros *yoes* y *nosotros* (¡política!)³⁶, al mismo tiempo.

2.13.4. *Hermenéutica*³⁷

Una primera conclusión (¿evidente?) es que la Biblia nace de experiencias personales-sociales, *y todas sus palabras tienen referencia a lo social*, es decir, de alguna forma tratan de influir en

³⁶ Cf. HORSLEY, R. A., *Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial* (Estella 2003). Véanse las pp. 16-25, donde el autor plantea la *despoliticización* de Jesús y su contexto.

³⁷ Cf. LANDGRAVE G, D. R., *Jesús, ¿qué buscas?* (México 2000) 29-48; SILVA G, da G., *Hermenéutica bíblica*, en ELLACURÍA, I.-SOBRINO, J. (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I (Madrid 1990) 169-200.

los lectores oyentes, para que realicen el Proyecto social de Dios: desde convicciones personales de fe, organizar la convivencia humana y ecológica, y afinar la relación con Dios.

Dentro de los diversos contextos históricos y culturales, podemos ver en la Palabra, búsquedas que se concretan en formas de convivencia, unas más afortunadas que otras, no siempre en una evolución progresiva hacia lo mejor.

Entonces, el problema *no* es si la Biblia tiene dimensión social o si ella misma constituye un elemento social esencial. El problema real es encontrar el *tipo* de sociedad que propone y las características sociales esenciales, que deben brillar en una respuesta de fe.

Y, como hay muchas formas de organizar la convivencia humana, y puedo trazar perfiles sociales, con características muy diversas, el problema real se traduce en un *problema hermenéutico*.

No necesitamos argumentar este problema. Una ojeada a la historia nos muestra mil formas sociales de convivencia, justificadas por teologías que, en última instancia, son fruto de variadas interpretaciones bíblicas³⁸.

En esta reflexión, asumimos la *hermenéutica*, como la mediación para arrancarle al texto el sentido para el *hoy*³⁹. El florecimiento actual de la hermenéutica es fruto de la sed de encontrar hoy aguas vivas en la Palabra. Es la búsqueda de la *fusión de horizontes* (Gadamer), de eliminar los fosos culturales entre los destinatarios de ayer y los de hoy.

Las diversas circunstancias históricas, con sus evoluciones y regresiones, se convierten en nuevas preguntas existenciales que buscan luz y nuevas respuestas en los textos bíblicos.

Las respuestas son múltiples: los diversos análisis literarios, exegéticos y teológicos de los textos, abren la posibilidad de diversas lecturas. Son posibles (¡lícitos y deseables!) diferentes acentos

³⁸ Recordemos, como ejemplo, las interpretaciones erróneas -y sus consecuencias sociales- de algunos textos: *Mi Reino no es de este mundo; Pobres los tendrán siempre con ustedes; Den al César lo que es del César...; Bienaventurados los pobres de espíritu...*, etc.; Cf. GONZÁLEZ, A., *Reinado de Dios*, 85-86.

³⁹ Cf. GRECH, P., *Ermeneutica* (Roma 1991); *IBI* II A 2.

interpretativos, dependiendo del enfoque metodológico, del aspecto que se quiera resaltar, de la precomprensión para acercarse al texto, del lugar social de donde se analice y *relea...*, etc.⁴⁰.

El problema de las interpretaciones opuestas es real, y no podemos aceptarlo en aras de un falso pluralismo irenista (cf. las interpretaciones de Jesús y la de los fariseos, en Mc 2,23-28 o en 7,1-13).

Así como existe la legitimidad de una multiplicidad de lecturas, existen otras que diluyen o falsean el sentido del texto. No siempre una metodología y análisis críticos del texto, llevan a conclusiones correctas de significado.

Las palabras de la Palabra son un vehículo privilegiado de comunicación socio-teológica, ¡no con la garantía del 100%! Las palabras son vulnerables, les podemos dar diversos significados. Podemos jugar con ellas, podemos manipularlas -de buena o mala fe- según nuestros intereses y/o comodidades materiales y/o espirituales (ideológicas, teológicas)⁴¹. Son los problemas de interpretación.

2.1.3.4.1 Acercamiento liberacionista de la Biblia

Es la lectura que nace de una experiencia vivida de pobreza y opresión. Cree que la Palabra revela fundamentalmente el rostro de un Dios liberador de los pobres.

Espera que la Escritura ilumine, sostenga y acompañe sus luchas, esperanzas y fracasos. Es un prisma de intelección que envuelve de amor privilegiado a los pobres, y no endulza los textos, ni lima las aristas de los conflictos (Cf. IBI I E, 1).

Bajo esta perspectiva, es importante compartir los acercamientos afines: *sociológico, psicológico, antropológico, feminista...*⁴².

⁴⁰ Cf. CABALLERO, C, J. M., *Hermenéutica y Biblia* (Estella 1994) 63-64.

⁴¹ Op. cit., 53.

⁴² Son ricos e impresionantes los esfuerzos hermenéuticos que se han producido en los últimos cien años. Quiero destacar algunos nombres, de acuerdo con la temática de este artículo, ligados a nuevos intentos de lectura bíblica, en clave materialista o política (algunos de los pioneros: F. Belo; M. Clévenot; P. Miranda; C. Bravo), así como las teologías que han brotado de esta perspectiva: de la Esperanza, Política, de la Liberación [J. Moltmann; J.B. Metz; G. Gutiérrez y

2.1.3.4.2 *No existen exégesis, ni hermenéuticas neutras*

Todavía tenemos complejos de culpa, frente a la necesidad de tomar partido. Pesa la herencia de una actitud idólatra frente a la Objetividad. Es ridículo pensar en la neutralidad como condición de una científicidad desinteresada. El lector sencillo o el estudioso que pretenda entrar en contacto con el texto, con una neutra e ilusa objetividad, nunca llegará a sintonizar con el Espíritu.

La Palabra toma partido, es memoria peligrosa, provocativa, seductora⁴³. Nos urge la perspectiva utópica de Nuevo Éxodo. *Sería grave que la tarea de los exégetas, se redujera a conservar la Palabra de Dios en un estado inofensivo*⁴⁴.

2.1.4 *Una premisa histórico-teológica para una lectura social de la Escritura*

Cito unas palabras de Crossan⁴⁵, que enmarcan la relación conflictiva de la presencia del imperio romano en Israel, y creo que sintetizan este apartado de premisas generales sobre la perspectiva social de la historia bíblica:

Las tradiciones constitutivas del judaísmo presentaban a un Dios de justicia y derecho, en una relación de alianza con un pueblo de justicia y derecho, bajo una ley de justicia y derecho, en una tierra de justicia y derecho...

En la ley sagrada, en la crítica profética y en la sabiduría de los escribas, este Dios se oponía a la opresión y la explotación, al endeudamiento, la esclavitud y el desposeimiento, a todo lo que

escuelas de teólogos(as) latinoamericanos(as), africanos(as) y asiáticos(as)]. Sin erigir esta corriente y sus representantes en dioses hermenéuticos, creo que, la mayoría de las veces, son rechazados o relegados, por prejuicios o defectos parciales en sus propuestas, y se olvida el juicio crítico global de sus obras. Un discernimiento serio, sin prejuicios, nos llevaría a recuperar críticamente, sus magníficas intuiciones. Cf. GORRINGE, T., *Lecturas políticas de la Escritura*, en BARTON, J. (ed.), *La interpretación bíblica, hoy* (Santander 2001) 89-104.

⁴³ Cf. MESTERS, C., *The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People*, in GOTWALD, N.K. (ed.), *The Bible and Liberation* (New York 1984) 131; MORFINO, M.M., *Leggere la Bibbia con la vita* (Magnano 1990) 13-20.

⁴⁴ ALONSO SCHÖKEL, L., *La Bibbia come primo momento ermeneutico*, in *Esegesi ed Ermeneutica. Atti della XXI Settimana Biblica* (Brescia 1972) 148.

⁴⁵ CROSSAN, J.D., *El nacimiento*, 176.

incrementase la desigualdad y destruyese la igualdad. La tierra, como base de la vida, no era sólo una mercancía para la normal manipulación empresarial: la tierra pertenecía a Dios; los miembros del pueblo de Dios eran todos arrendatarios de la propiedad divina.

Entonces apareció el imperialismo romano, que se adueñaba de la tierra, para la explotación comercial y la expansión territorial. Era de esperar que la tradición judía chocara con esa política romana.

Varios textos del Antiguo Oriente Próximo⁴⁶ indican una contextualización general, regional, de la aspiración de los pueblos a la justicia, radicándola -especialmente- en los dioses, siendo los reyes, los primeros ejecutores y promotores en sus pueblos.

El concepto de justicia se traducía en actos y leyes que beneficiaban a los pobres, huérfanos, viudas, extranjeros (categorías vulnerables, explotadas, despreciadas). Así, la tradición judía bebió estas tradiciones y las bautizó con el agua de su fe yahvista.

Líneas conclusivas

Veamos una síntesis de los *criterios sociales* de la Palabra:

- Convicción operativa de que no hemos sido creados para ser islas. Somos llamados a la vida, para ser familia, pueblo, comunidad. Esto implica buscar formas de relacionarnos, de comunicarnos y entrar en comunión en todos los ámbitos de la vida. El egoísmo y la indiferencia hacia los demás no tienen espacio en el Proyecto de Dios.
- Las relaciones sociales tienen que ser permeadas por la libertad, la justicia, el amor, la misericordia, el perdón, la igualdad y la fraternidad. Todo esto fundamentado en la grande e inviolable dignidad de cada ser humano⁴⁷.

⁴⁶ Encontramos textos maravillosos y profundos, que respiran este anhelo de justicia, dentro de una visión crítica de la realidad, en Mesopotamia, Ugarit, Egipto: *ANET* 149, 159, 161, 164, 178, 408, 409. En estos textos aparecen esas categorías marginadas de la sociedad, como en Ex 22,21-24; Zac 7,9-10; Job 24,3.9.

⁴⁷ Es obvia la complejidad que suponen estos conceptos, y los pluralismos operativos que brotan de cada uno de estos términos. Por poner un ejemplo de un

- Dentro de estas relaciones, es necesario asumir las opciones del Reino: privilegiar a los pobres, pecadores, enfermos, clases marginadas.

Bueno, esta síntesis de criterios parece un cuento de hadas, una utopía que puede causar sonrisas de burla o benevolentes y compasivas, confrontada con las lecciones de la historia y las realidades complicadas de los diversos sistemas sociales presentes.

Ciertamente, el proyecto social bíblico es utópico, pero creo que tiene la fuerza de imantar y *pro-vocar* las fantasías creativas y búsquedas hacia sistemas de convivencia más humanos y en sintonía con el corazón de Dios⁴⁸.

2.2 Sobre *Justicia*: Puntos teológicos sobre los Pobres, a partir de Mc 10,17-31. Implicaciones eclesiológicas

Los pobres atraviesan el corazón de la Revelación entera. Su presencia es *locus theologicus*, y se convierten en una categoría hermenéutica, bajo la cual, el proceso de significación del plan de Dios, viene iluminado hasta nuestros días. En este apartado, queremos destacar algunos aspectos inherentes a la centralidad de los pobres en el Reino de Dios, y en el seguimiento de Jesús.

2.2.1 Texto: Mc 10,17-31

10,17: Estaba él poniéndose en camino, cuando se le acercó uno corriendo, se le arrodilló y le preguntó: -Maestro bueno, ¿qué es lo que

aspecto, cito de nuevo a Crossan, en *El Nacimiento*, 586: *Yahvé es un Dios no sólo de justicia, sino también de compasión... Es imposible (felizmente) tener justicia sin compasión, pero es posible (lamentablemente) tener compasión sin justicia... La sed de justicia sin el instinto de la compasión produce asesinos, que, a veces son simplemente creyentes en un Dios asesino. Pero la compasión sin justicia es igualmente problemática... Pero la compasión, por más que sea inmediatamente necesaria o profundamente humana, no puede reemplazar a la justicia, al derecho de todos a la misma dignidad e integridad de vida.*

⁴⁸ Cf. GONZÁLEZ, A., *Reinado de Dios*, 387-400. Estas páginas constituyen el apartado 9.4, titulado *El carácter de la Propuesta* (hacia la nueva sociedad), donde traza rasgos esenciales de un perfil social, derivado de su análisis teológico.

tengo que hacer para heredar vida eterna? 10,18: Jesús le contestó: -¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino sólo Dios.

10,19: Ya sabes los mandamientos: No mates, no cometas adulterio, no robes, no des falso testimonio, NO DEFRAUDES, honra a tu padre y a tu madre. 10,20: Él, entonces, le contestó: -Maestro, todo eso lo he cumplido desde mi juventud.

10,21: Entonces Jesús, mirándolo fijamente, le tomó cariño y le dijo: -Te falta una cosa: anda, vende cuanto tienes, dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en Dios; luego, ven y sígueme. 10,22: Ante estas palabras, se le anubló el semblante, y se marchó lleno de tristeza, pues tenía muchas posesiones.

10,23: Entonces Jesús, mirando a su alrededor, dice a sus discípulos: -Qué difícil será que los que tienen riquezas, entren en el Reino de Dios! 10,24: Los discípulos no salían de su asombro ante estas palabras suyas. Jesús les insiste: -Hijos, qué difícil es entrar en el Reino de Dios! 10,25: Más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja, que un rico entre en el Reino de Dios.

10,26: Pero ellos se asombraban aún más, y se decían entre sí: -Entonces, quién puede salvarse? 10,27: Jesús, mirándoles fijamente, dice: -Humanamente es imposible, pero no para Dios, porque todo es posible para Dios.

10,28: Pedro se puso a decirle: -Mira, nosotros ya lo hemos dejado todo y te hemos seguido. 10,29: Jesús contestó: -Yo les aseguro que no hay nadie que haya dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o tierras, por mí y por la buena noticia, 10,30: que no reciba en este tiempo, cien veces más -casas, hermanos, hermanas, madres, hijos, y tierras, con persecuciones-, y en la edad futura, vida eterna.

10,31: Pero todos, aunque sean primeros, serán últimos, y esos últimos serán los primeros.

2.2.2 Líneas de significado textual

- Marcos (el redactor final) pretende, con este texto, iluminar una problemática concreta y real de sus comunidades, es decir la existencia de ricos y pobres, dentro de ellas. Y quiere provocar criterios y praxis, en sintonía con Jesús y el Reino.
- La primera respuesta de Jesús, cuando alude a los Mandamientos, sólo presenta los mandamientos de la

segunda tabla (relación con el prójimo). Nótese el mandamiento añadido: *Μη αποστερησης, no seas injusto, no defraudes.*

- El amor de la mirada se traduce en la propuesta de una vida nueva al rico: dejar el egoísmo estéril de acumulación, para entrar en un horizonte de amor fraterno: aprender a tener un nuevo tener, en comunidad.
- Los bienes no vienen satanizados. El texto señala el destino preciso: a los pobres.
- En el diálogo con los discípulos, la entrada de los ricos en el Reino de Dios experimenta un paso de la dificultad a la imposibilidad (imagen del camello). La triple mención de la entrada en el Reino es una concentración terminológica, que subraya la interrelación del seguimiento (10,21.28) de Jesús, con las áreas socio-económicas del ser humano (ricos, pobres, tener: 10,21.22.23.25).
- Incomprensión de los discípulos, marcada por la doble reacción de estupor, ante las palabras de Jesús (10,24.26). Respuesta: Para los hombres es imposible; para Dios todo es posible. Esto significa que Dios tiene el poder, la fuerza de enamorar el corazón de un rico, para que deje de ser rico y entre en la esfera del amor fraterno.
- La respuesta a toda esta problemática social es la comunidad (10,30). Ahí es posible la realización personal y social. No hay carencias. Hay amor compartido en una Nueva Familia. Esta experiencia se da ya desde ahora, con la esperanza de la vida eterna en el otro eón (10,30).

2.2.3 Teología sobre los pobres

2.2.3.1 Ángulos

En los últimos tiempos, los pobres han sido objeto de múltiples estudios, estadísticas, análisis, reflexiones...etc. Desde ángulos civiles y religiosos, han brotado mesianismos, redentores, doctrinas y teologías, que plasman en programas teóricos o prácticos, la solución a la pobreza, que es considerada como un mal.

Estos intentos son de buena o mala fe, manipulan conciencias, producen ideologías legitimadoras del poder, o incitan a la revolución armada; existen otros, de corte reformista, que tratan de paliar las consecuencias de un sistema injusto, productor de pobres, abriendo válvulas de escape contra el crecimiento de conciencia de los oprimidos, y proponen modernas resignaciones, disfrazadas de falsos irenismos, amores "espiritualizados, universales, abstractos", sin conflictos, poniendo acentos unilaterales en el excelso valor de la vida *post mortem*; y por supuesto, hay miles de intentos positivos, donde los pobres buscan ser sujetos de su propia historia, y donde reina la convicción de fe, que Dios toma partido por ellos, y los impulsa y acompaña en un nuevo Éxodo, bajo la perspectiva del Reino de Dios⁴⁹.

2.2.3.2 *Mirada teologal*

Queremos echar una mirada teologal a esa realidad tremenda de la pobreza -personalizada, socializada, estructurada- que nos muestran los análisis sociales y estadísticas⁵⁰; y sobre todo, a una realidad que respiramos día con día, que cuestiona la fe y a nosotros mismos, con un clamor insoportable.

El Dios trinitario, al revelarse en Jesús, nos muestra el rostro de Dios de los pobres. Dios se identifica con los pobres y con su causa, y por eso podemos decir que el pobre es un lugar teológico, es decir, un lugar teo-fánico. Los pobres son sacramento de Dios, en una presencia escandalosa, escondida, desconcertante, profética, escatológica.

Hacer teología de los pobres y de la pobreza es tarea de sistematizar y dar coherencia conceptual a la praxis y experiencias de fe, del pueblo de Dios, confrontadas con la Palabra, desde dentro de su proceso. Por eso, en la metodología teológica de la liberación, deben estar presentes la com-pasión honda con las personas

⁴⁹ Cf. GUTIÉRREZ, G., *La fuerza histórica...*, 96-130.

⁵⁰ Cf. BOFF, L.-BOFF, C., *Cómo hacer Teología de la Liberación* (Madrid 1986) 10-11; DURAND, A., *Pauvres et pauvretés. Précisions préliminaires*, en *Les pauvres, un défi pour l'Église* (ed. C. Royon et R. Philibert) (Paris 1994) 19-27. Véanse los distintos reportes sobre la pobreza en las notas de la p. 27; GONZÁLEZ, C L., *La causa de los pobres, causa de la Iglesia* (Santander 1982) 13-35.

y pueblos, involucrados en el drama de la opresión, así como una contemplación silenciosa, doliente y esperanzadora, junto con una praxis de seguimiento eficaz y liberador⁵¹. En la Teología de la Liberación ya es lugar común, la afirmación de que la teología es "momento segundo". Viene solamente después de la praxis de fe⁵².

2.2.3.3 Pobre socio-económico

Pobre es, fundamental y originariamente, un concepto socio-económico. Puede parecer "sacrilego" andar en mil discusiones conceptuales para encerrar al pobre en unas palabras con precisión literaria y científica, mientras el drama del hambre, opresión y marginación, es claro y distinto! Pero, pidiéndoles perdón, afirmemos que es difícil definirlos. Hemos intentado hacer alguna descripción a partir del vocabulario empleado en la Biblia, y de las relaciones vitales que transparentan los textos, en referencia a ellos. Está también señalado el matiz religioso, que se da en la evolución de determinadas corrientes, pero podemos concluir que el pobre es un carente de los bienes materiales y culturales, que necesita para vivir. Apenas sobrevive. Es alguien oprimido, fruto de injusticias, dependiente, marginado.

Adquiere rostros e historias concretas, en las personas y pueblos. En América latina, últimamente se concretiza la realidad del pobre, en los indios, negros, mujeres⁵³. Los estudios sobre los pobres se multiplican, creando sub-categorías, como distinciones entre pobreza, pobreza extrema, absoluta, miseria, sub-pobres, sub-personas, no-hombres, ultra-pobres. Y una reciente distinción: los incluidos y los excluidos. Se refiere a los invitados o no, al banquete neoliberal de la economía de mercado. Los incluidos pueden sobrevivir explotados u oprimidos, dentro del sistema. Los excluidos, son los *sobrantes* sin ningún asidero vital; son materia prima para todo género de violencia y deshumanización. Ser "un incluido explotado" llega a ser un privilegio⁵⁴(!).

⁵¹ Cf. BOFF, L.-BOFF, C., *Cómo hacer T. de la L...*, 9-18.

⁵² Cf. GUTIÉRREZ, G., *La fuerza histórica...*, 126-127.

⁵³ BOFF, L.-BOFF, C., *Cómo hacer T. de la L...*, 41-43.

⁵⁴ Cf. DURAND, A., *Pauvres et pauvretés...*, 23-26.

No entramos en consideración de los múltiples aspectos derivados de este sentido fundamental del pobre: enfermos, pecadores, tristes, sufrientes... la categorización importante que hace el evangelista Mateo, sobre la bienaventuranza a los pobres, ha sido generalmente desvirtuada, o tomada como apoyo para atenuar su radicalidad teológica. Si bien hay que distinguir diferentes perspectivas en Mateo y en Lucas, el *τω πνευματι* mateano marca una coherencia con el proyecto-Reino de Dios, que impulsa el mismo Espíritu: una mera interioridad de disposiciones, desprendimientos, que no vaya acompañada del fruto y exigencias de una pobreza real, material, exterior, es falsa.

Toda reflexión teológica sobre la pobreza debe partir de la pobreza real, y desde los pobres históricos. Sólo en este contexto tiene sentido la pobreza espiritual. La pobreza espiritual, vivida al margen de la pobreza real, se transforma en una postura sapiencial, ascética y estética, de carácter intimista, espiritualista y aristocrática, que termina pervirtiendo la misma pobreza espiritual, y transformándola en ideología legitimadora del sistema de dominación. Hasta la misma pobreza evangélica y voluntaria de los religiosos, si no escucha el clamor de los pobres, y si no se solidariza con ellos, también se transforma en una actitud ascética y aristocrática, legitimadora del sistema⁵⁵.

2.2.3.4 *Dialéctica pobre-rico*

Pobre hace referencia a Rico, no sólo como concepto opuesto, sino también como concepto dialéctico: hay pobres porque hay ricos, y hay ricos porque hay pobres. Este sentido de la causalidad (y ¡no de la casualidad!) es importante para ver los mecanismos del anti-Reino. De ahí que no es lo mismo concebir al pobre, con una imagen o concepto neutral de alguien que carece de algo, y concebirlo como "empobrecido, privado, desposeído".

Los adjetivos nos pintan una acción ejecutada por unos agentes, y sufrida por otros sujetos, cuyo resultado es un estado de vida, donde pesa la acción-opresión ejercida. No es necesario recurrir a categorías marxistas, para identificar esta conflictuali-

⁵⁵ RICHARD, P., *Pobreza*, en *Conceptos fundamentales de cristianismo* (ed. C. Floristán-J. J. Tamayo) (Madrid 1993) 1037-1038.

dad. La tradición bíblica y patrística nos muestran claramente estas tensiones, así como la escandalosa y permanente parcialidad de Dios hacia los pobres.

La realidad de los pobres, evoca una realidad política, cuyos cuadros de poder, favorecen la permanencia y crecimiento de esta realidad injusta. La economía y el poder van de la mano (cf. Mc 10,42-45).

El problema pobres-ricos, no es en primera instancia, un problema de individuos, en los que juegue un papel decisivo, la buena o mala fe, sino un problema a nivel estructural, que soporta todo este andamiaje compacto de ideologías, poder y economía. Esto lo observamos, desde la monarquía israelita (con los grupos privilegiados de la corte, impuestos, ejército, terratenientes), o el estado dependiente en tiempos de Jesús (donde no sólo es la opresión del Imperio, sino también categorías de judíos, acomodados en el juego estructural del dominio romano).

Los pobres, con su existencia dramática, son espejos vivientes de la injusticia humana, de la Alianza rota, del dinamismo del anti-Reino, y al mismo tiempo, son llamadas a la conversión, para entrar en el ritmo existencial de justicia y compasión de Dios⁵⁶.

2.2.3.5 Privilegio de los pobres

El fundamento último del privilegio de los pobres, y de su predilección de parte de Dios, es que Dios es así⁵⁷! Este escandaloso

⁵⁶ Cf. TILLARD, J.M., *La salvación, misterio de pobreza* (Salamanca 1968) 12-15.

⁵⁷ Cf. BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, II.1 (Zürich 1975⁶) 434: *Dios se coloca siempre de manera incondicionada y apasionada de ésta, y solamente de esta parte: siempre contra los soberbios, siempre a favor de los humildes, siempre contra aquellos que tienen derechos y privilegios, siempre en favor de aquellos a quienes se les niega y despoja esos derechos*; BOERMA, C., *La cara pobre de Europa* (Santander 1994) 107-108; DUPONT, J., *Le Beatitudini*, I-II (Milano 1992⁴) 717-719; GUTIÉRREZ G., *La fuerza histórica...*, 117-119; PIKAZA, X., *La figura de Jesús* (Estella 1992) 148-153; Los Obispos latinoamericanos, reunidos en Puebla, hacen la siguiente afirmación, tan antigua y tan nueva: *Por esta sola razón, los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Hechos a imagen y seme-*

misterio de la gratuidad y de la "sin razón" de Dios, provoca la tentación de "humanizarlo", de hacerlo más accesible a nuestra inteligencia: espiritualizando a los pobres, o buscando todas sus virtudes, Dios amaría de preferencia, como nosotros, a los buenos y por sus méritos⁵⁸.

¡Esta gratuidad desafía nuestras categorías! La oveja perdida, es preferida a las 99 restantes, simplemente porque se había perdido. Al obrero de la parábola en Mt 20, 1-16, se le da preferencia a la hora de pagar, únicamente porque nadie le había ofrecido trabajo. Lázaro no tiene otro mérito frente a Epulón (Lc 16,19-31) que el de ser pobre. En versiones extrabíblicas correspondientes a las tres parábolas anteriormente enunciadas, hay un afán de justificar la preferencia, y le cuelgan al pobre una cualidad especial:

-El evangelio copto de Tomás, en referencia a la oveja perdida, dice: "una, *la más grande*, se perdió"⁵⁹.

-El Talmud de Jerusalén hace notar *la mayor diligencia* del obrero que llega al último; y así, el amo puede responder a las críticas: *Con esto no os hago ninguna injusticia. Este trabajador ha realizado en dos horas, más que vosotros en todo el día*⁶⁰.

-En la parábola de Epulón y Lázaro, el Talmud justifica la preferencia, afirmando que el rico era *un glotón impío*, y el pobre, *un escriba piadoso*⁶¹.

janza de Dios, para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida, y aún escarificada. Por eso Dios toma su defensa y los ama (Puebla 1142).

⁵⁸ Un ejemplo de este "concordismo teológico" que no soporta la gratuidad de Dios, y basa la predilección de los pobres en sus virtudes, lo podemos ver en LAURENTIN, R., *Jesús y las mujeres: Una revolución ignorada*, Conc 154 (1980) 96: *No es porque (Jesús) practique una especie de masoquismo, ni porque prefiera lo malo a lo bueno, lo feo a lo bello, sino porque descubre en los pobres, valores ignorados*; WEISS, J., *Jesus im Glauben des Urchristentums* (Tübingen 1910) 25-27.

⁵⁹ Cf. ALCALÁ, M., *El Evangelio copto de Tomás* (Salamanca 1989) 102.

⁶⁰ *J. Ber.* 2,3c (par. *Midr. Ecl.* 5,11; *Midr. Cant.* 6,2). Citado en JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús* (Estella 1970) 170.

⁶¹ *J. Sanh.* 6,23 c (par. *j. Hag.* 2,77d). Citado en JEREMIAS, J., *Las parábolas...*, 223-224.

La Revelación nos muestra a un Dios, con un proyecto de Amor y Justicia gratuitos, que ha sido opacado por el pecado-proyecto humano. Y siempre la historia de la experiencia de Dios con su pueblo, muestra la manera cómo Dios dirige la Historia, llenándola de conciencia, llevándola a su sentido originario, a través de los pobres, de los débiles, de los pequeños. Todas las paradojas del ser y misión jesuánicas, ya están como fundamento en el corazón del Dios del Antiguo Testamento.

Jesús, en perfecta armonía y coherencia con el proyecto de Dios, hace realidad este diseño trinitario en la historia. La vida, muerte y resurrección de Jesús, desde el primer momento de su encarnación, es la expresión de este misterio divino de pobreza, que opta salvíficamente por el cariño privilegiado a los pobres, y por construir desde ellos, el Reino-Liberación universal, según el modelo utópico de comunión trinitaria.

Así como Jesús es el exégeta del Padre (Jn1,18), así los pobres, re-presentantes de Jesús (Mt 25), son el lugar teológico preferente de la revelación de Dios. No podemos prescindir del pobre, para un encuentro auténtico con Dios.

Los pobres nos enseñan, y nos recuerdan como memoria peligrosa, que fuimos esclavos y forasteros en Egipto, que nuestro Dios no puede ser manipulado por una religión sin justicia y fraternidad; nos pintan los rasgos del Siervo isaiano con su impotencia y aparente fracaso; evocan toda la realidad teológica de la Kénosis de Jesús (Filp 2). El rostro verdadero de Dios, solamente lo encontramos en su ejercicio de Rey que hace justicia al pobre en la historia⁶².

2.2.3.6- Impotencia del pobre, impotencia de Dios

Por experiencia histórica, constatamos que este magnífico proyecto de Dios Rey, está lejos de ser verificado. ¡Y aquí surge el

⁶² Cf. DUPONT, J., *La Chiesa e la povertà*, in *La Chiesa del Vaticano II* (ed. G. Baraúna) (Firenze 1965) 407-410.

escándalo de la impotencia de Dios en la historia⁶³! Lógicamente aparecen como intentos de respuesta a este absurdo, concepciones del Reino espiritualizadas, trascendentalizadas. La única ventana de respuesta, es el riesgo que Dios ha jugado, en amor solidario, con la libertad humana, dejando espacios posibles para el fracaso. Este vacío, ausencia de Dios, es una forma intensa de presencia. El proyecto del Reino, queda como tarea permanente y esencial, en el Camino lleno de sombras y Esperanzas. Es algo inacabado. Es la tensión del *ya* y el *todavía no*. Caminamos con la garantía de la cercanía y el compromiso de Dios.

2.2.3.7 Incidencia del pobre en la Cristología y Soteriología

Los pobres tienen un papel esencial en la comprensión cristológica de Jesús. Textos como el de Lc 4,16-30 (Cf. Is 61,1-2) y Mt 11,2-6, presentan el ser y la misión de Jesús, indisolublemente ligados a la realidad de los pobres, y al anuncio efectivo del Reino para ellos. Es signo fundamental de su credibilidad. También el texto de Mt 25,31-46, no sólo se identifica con los pobres, sino que son el criterio de salvación o condenación.

En el aspecto soteriológico, está claro que los pobres, al ser los destinatarios del Reino, reciben la salvación. El rico no puede entrar por el ojo de la aguja, al cerrarse al proyecto fraterno de Dios, y ser incapaz de acoger gratuitamente este don. La fuerza del Amor-Gracia puede llevarlo a dejar de ser rico, y ensayar el estilo nuevo de Jesús.

Pero, hoy se insiste en la reflexión teológica, que los pobres no solamente reciben el Reino, sino que son los *agentes salvadores por antonomasia, los que van a realizar la verdadera salvación y la liberación integral*⁶⁴. Son mediadores activos en el anuncio de la Buena Noticia. Especialmente en el Tercer Mundo, los pobres vivenciando su fe, esperanza, caridad, en comunidades, dan testimonio y anuncian activamente a todo el mundo, esta frescura

⁶³ Cf. ELLACURÍA, I., *Pobres*, en Conceptos fundamentales de pastoral (eds. C. Floristán y J.J. Tamayo) (Madrid 1983) 791; MATEOS, J., *El horizonte humano* (Madrid 1990³) 108-114. El autor presenta la tensión omnipotencia-debilidad de Dios, bajo la perspectiva del amor-libertad.

⁶⁴ ELLACURÍA, I., *Pobres*, 795.

del Reino. Interpelan con su manera de vivir a los que no tienen fe, y a los cristianos instalados (¡método antiguo!: Cf. Hech 2; 4).

Un hecho mayor de esta soteriología activa de los pobres, es que al igual que Jesús, su existencia y misión, pasa desapercibida, menospreciada, combatida muchas veces en aras de soteriologías con criterios lógicos o mundanos. El fracaso salvador de la cruz, se convierte en paradigma, mediante el cual, podemos captar la re-presentación del Siervo sufriente⁶⁵, en los pueblos crucificados de la historia. Son los pobres, los que cargan con el pecado y el dolor del mundo. La salvación es Pascua, que atraviesa necesariamente por la muerte. La salvación es obra de un Pobre, y es misterio de pobreza⁶⁶.

Los Obispos latinoamericanos afirman: *El compromiso con los pobres y los oprimidos, y el surgimiento de las comunidades de base, han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida, los valores evangélicos de la solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios* (Puebla 1147).

2.2.3.8 Represión del pobre-Cruz liberadora

Otro elemento acentuado en la realidad y reflexión teológica sobre los pobres (especialmente en América Latina), es el del martirio. A las muertes tempranas, y asesinatos de esta masa de "inútiles e improductivos", se suma la exterminación de sujetos o grupos cristianos, que han redescubierto la fuerza de la fe, y se organizan como sujeto histórico, proponiendo un modelo alternativo de convivencia humana, acorde con el Reino. La represión del sistema, se traduce en persecuciones sutiles de desprestigios, amenazas, bloqueos ideológicos, y al final, simple y sencillamente, la muerte⁶⁷.

⁶⁵ Cf. LOHFINK, N., *Option for the Poor* (Berkeley 1987) 64-70.

⁶⁶ TILLARD, J.M., *La salvación, misterio...*, 24-35.

⁶⁷ Cf. SOBRINO, J., *De una teología sólo de la liberación, a una teología del martirio*, RELAT 28 (1993) 27-48.

2.2.3.9 *Parcialidad de Dios y universalismo eclesial*

Ciertamente al tratar el punto de la parcialidad del cariño y la preocupación histórica de Dios por los pobres, todavía en nuestros días, sobreviene el escándalo. Si se afirma que los pobres son destinatarios privilegiados del Reino, o con las palabras de J. Jeremías más difíciles de digerir, que ellos son los *únicos* destinatarios, se quiebra nuestra lógica, se sospecha de ideologías, o de manipulaciones extrañas a los textos.

No podemos ignorar la dificultad que esto presenta, dados los modelos culturales-religiosos que hemos asimilado, pero creo que la solución de este binomio parcialidad-universalismo, es clave para la comprensión del estilo de la comunidad querida por Jesús⁶⁸.

Israel, el pueblo de Dios, pequeño, fue elegido de entre todas las naciones, comportando una opción que excluía, en directo, a los otros pueblos. Sin embargo, dentro de la pedagogía divina, esta elección no era para el provecho propio, sino para ser signo universal de salvación, luz de todas las naciones, según la tradición isaiana.

La pretensión de Jesús en su Reino, y en el movimiento comunitario por él desencadenado, es elegir a los pobres, también como sacramento histórico de la salvación universal⁶⁹. *Hay Iglesia porque Dios ha ofrecido salvación a todos los pobres de este mundo. Por eso, los pobres vienen antes que los fieles. Los perdidos de este mundo, los cojos-mancos-ciegos, los pecadores y expulsados, tienen una dignidad primaria que se encuentra por encima de la dignidad y vida de la Iglesia oficial (de su estructura y jerarquía posteriores). Si olvidamos esto, perdemos y olvidamos la raíz del evangelio*⁷⁰.

Desde los pobres, se proclama el Reino y la invitación se abre a todos. La identificación de Jesús con los pobres, es tan radical que ellos se convierten en criterio de veracidad eclesial. El no-pobre está llamado a "entender" este misterio y, en la generosi-

⁶⁸ Cf. MOLTSMANN, J., *La Chiesa nella forza dello Spirito* (Brescia 1976) 116.

⁶⁹ Cf. PHILIBERT, R., *L'Église-sacrement et les pauvres*, en *Les pauvres, un défi...* 523-524.

⁷⁰ PIKAZA, X., *La figura...* 166.

dad de su respuesta al amor de Dios, verlos como punto referencial de su fidelidad al Reino.

La Gracia (y solamente ella!) hará posible el inicio o crecimiento en un proceso de conversión nunca acabado, que se traducirá en compasión, solidaridad, lucha por la justicia, desenmascarar los mecanismos del anti-Reino, renunciando a toda forma de idolatría de la riqueza. Cuando el Reino ha penetrado verdaderamente en los individuos y comunidades, la opción se mantiene firme, en la lucha y la alegría, por construir el hombre y la sociedad nueva, donde sea posible esta existencia como la nueva familia de Dios.

2.2.3.10 Comunidad alternativa

Quien desee saber lo que el Reino de Dios y su venida significan en la predicación de Jesús, deberá leer sus parábolas y reflexionar sobre ellas.

Entonces comenzará a percibir de qué se trata.

El Reino de Dios viene cuando viene a los individuos concretos, entra en sus almas y éstas lo aprehenden.

El Reino de Dios es, sin duda, la soberanía de Dios, pero es la soberanía del Dios santo en los corazones individuales, es Dios mismo con su fuerza.

Aquí ha desaparecido todo lo dramático presente en la historia externa del mundo; se ha hundido también toda la esperanza externa del futuro.

Acerquémonos a cualquiera de las parábolas, a la del sembrador, o a la de la perla preciosa, o a la del tesoro en un campo.

Veremos que la palabra de Dios, Él mismo, es el Reino.

Comprobaremos que no se trata de ángeles ni de demonios, de tronos o de principados, sino de Dios y del alma, del alma y de su Dios⁷¹.

Este texto sugestivo de Harnack, y otros contenidos en la misma obra, son citados y comentados por G. Lohfink, para ilustrar la perspectiva individualista y espiritualista del Reino⁷².

⁷¹ HARNACK, VON A., *L'essenza del cristianesimo* (Brescia 1992²) 101-102.

⁷² Cf. LOHFINK, G., *La Iglesia que Jesús quería* (Bilbao 1986) 9-13.

El proyecto de Jesús no se reduce a una mera *societas in cordibus*, sino claramente muestra una perspectiva comunitaria, real, histórica y escatológica, que visibilice una praxis concreta dentro de un nuevo orden social⁷³. Esta visión jesuánica ha sido formulada en los densos términos de sociedad de contraste⁷⁴, alternativa comunitaria de vida⁷⁵, alternativa cristiana⁷⁶.

La realidad del *contraste*, es una dimensión que tiene sus raíces en el pueblo de Dios, en el Antiguo Testamento. El pueblo debe ser santo, separado, diferente de los demás pueblos (Dt 7, 6-8; Lev 20,26), por el amor elector de Dios, y el orden social que se deriva de ello. En el Nuevo Testamento, este proyecto se transparenta en la presentación de la comunidad en contraposición a los criterios del mundo. Son características la renuncia a la violencia, la renuncia a la dominación, y la afirmación de la fraternidad. El programa-utopía del sermón del monte, que pone el Reino y los pobres como centro, sólo es realizable (en fase incógnita, pero no menos real) cuando hay una experiencia comunitaria de la seducción y la pasión del Reino.

⁷³ Cf. VANNI, U., *Può il cristiano essere ricco? Ricchezza e Povertà nella lettera di Giacomo*, in *Ricchezza e Povertà nella Bibbia*, pp. 231-241. Los elementos de análisis y las conclusiones a las que llega el autor, me parecen débiles y espiritualizantes. Creo que oscurece el dramático contraste rico-pobre, y no transparenta el impulso a un nuevo orden social en la comunidad cristiana. Vanni dice que esta comunidad *es una comunidad de hermanos, una grande y única familia, en la cual el rico y el pobre se sienten perfectamente bien. La comunidad cristiana no se basa sobre un hecho social, no está construida sobre la riqueza, ni sobre la pobreza. Si el rico y el pobre pueden llamarse hermanos, esto se debe a un valor superior que los hermana, más allá de las condiciones sociales (=Cristo)* (p. 237). *En la comunidad, hay lugar para todos igualmente, ricos y pobres...* (p. 241). Obviamente, estamos de acuerdo en que la Comunidad no es el resultado de una asociación espontánea de clase, pero la convocación de Jesucristo no es una reunión aséptica de espíritus, sino tiene concreciones e implicaciones sociales radicales, que van más allá de la esfera individual.

⁷⁴ Cf. LOHFINK, G., *La Iglesia...*, 60. 66. 76. 82. 134s; MATEOS, J., *La Utopía de Jesús* (Madrid 1990) 20-22.

⁷⁵ Cf. MATEOS, J., *El horizonte...*, 168-174; TAMAYO A, J. J., *Hacia la Comunidad*, (2) (Madrid 1994), 21.

⁷⁶ Cf. CASTILLO, J.M., *La Alternativa cristiana* (Salamanca 1987⁸).

*Las Iglesias han olvidado completamente la intensa exigencia de la cristiandad primitiva, de ser una genuina contra-sociedad*⁷⁷, afirma proféticamente N. Lohfink.

2.2.3.11 Iglesia de los pobres-Iglesia pobre

Una Iglesia fiel al seguimiento de Jesús y al Reino, tiene que ser necesariamente pobre, y al mismo tiempo estar en proceso de conversión permanente a ser pobre⁷⁸. La cuestión de los pobres, rebrota siempre en la historia de la Iglesia, incomodando, cuestionando, y suscitando nuevas primaveras en ella.

Los acontecimientos decisivos de este re-descubrimiento en nuestros días, se ubican en la figura de Juan XXIII, el hecho del Concilio y las intervenciones del Cardenal Lercaro, los estudios bíblico-teológicos en esta perspectiva, y sobre todo la corriente del Espíritu que comenzó a soplar con fuerza y conciencia eclesial en los pueblos latinoamericanos y del tercer mundo, empujados y creyentes.

Juan XXIII afirmó un mes antes de la apertura del Concilio: *La Iglesia se presenta, para los países subdesarrollados, tal como es y quiere ser: como la Iglesia de todos y, particularmente, la Iglesia de los pobres*⁷⁹.

El Cardenal Lercaro manifestó en el aula conciliar:

No respondemos a las verdaderas y más profundas exigencias de nuestro tiempo (incluyendo nuestra gran esperanza de favorecer la unidad de los cristianos), más bien huiríamos de ellas,

⁷⁷ LOHFINK, N., *Sogni sulla Chiesa* (Milano 1986) 116.

⁷⁸ Cf. GUTIÉRREZ, G., *Los pobres en la Iglesia*, Conc 124 (1977) 103-109. *La cuestión de la pobreza no le viene a la Iglesia, por el hecho de estar presente en un país pobre. La cuestión le viene primera y fundamentalmente del Dios de la Biblia, al que quiere y debe ser fiel* (p. 103).

⁷⁹ Alocución del 11 de septiembre de 1962: AAS 54 (1962) 682; cf. CHENU, M.-D., *"La Iglesia de los pobres" en el Vaticano II*, Conc 124 (1977) 73-79; FARINA, M., *Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. La fondazione biblica di un tema conciliare* (Roma 1986) 45-58; Puede verse el comentario a este texto que hace G. Gutiérrez: GUTIÉRREZ, G., *La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico "La Iglesia y los pobres"*, en *La recepción del Vaticano II* (ed. G. Alberigo/ J.-P. Jossua) (Madrid 1987) 221-223; LOIS, J., *Teología de la Liberación: Opción por los pobres* (Madrid 1988²) 11-23.

si tratamos el tema de la evangelización de los pobres, como uno de los numerosos temas del Concilio...El tema del Concilio es la Iglesia en tanto que ella es, sobre todo, la Iglesia de los pobres⁸⁰.

Y el mismo Cardenal afirmaba en una conferencia dictada en los tiempos conciliares:

El ejercicio de la pobreza y la situación del pobre, según el Evangelio no afectan solamente la conducta del cristiano y de la Iglesia, sino el misterio íntimo y personal de Cristo. No constituyen un capítulo de la moral (aunque sea sublime); no son la expresión de una filantropía tan generosa como ineficaz, sino que son parte integrante de la revelación que Cristo ha hecho de sí mismo, son un capítulo central de la cristología... Para nosotros cristianos, la pobreza no es una simple cuestión sociológica, económica, moral, filosófica; el modo como el Evangelio la presenta, nos obliga a definirla como un misterio en relación directa y esencial con la cristología, con Jesús en cuanto Mesías y juez escatológico⁸¹.

Estas laudables intervenciones, y otras, en especial las de un grupo de teólogos franceses, favorecieron la sensibilización a este problema eclesial básico. A pesar de ello, estas propuestas se vieron escasamente reflejadas en los textos conciliares. Ciertamente el número 8 del primer capítulo de la Constitución *Lumen Gentium*, aborda el tema con profundidad cristológica, y los textos bíblicos ahí citados, son significativos⁸².

Pero fue sobre todo -como hemos apuntado- la Iglesia latinoamericana, en sus Conferencias de Medellín, Puebla, y -en continuidad, pero sin la firmeza y centralidad anteriores- Santo Domingo, así como la praxis del pueblo de Dios, y las reflexiones teológicas, quienes han ido dando rostro al tema y a la realidad de la Iglesia de los pobres.

⁸⁰ Cf. GAUTHIER, P., *Consolez mon peuple. Le Concile et l'Eglise des pauvres* (Paris 1965) 198-203.

⁸¹ Citado en DUPONT, J., *La Chiesa e la povertà*, 389; ESTRADA, J. A., *Del Misterio de la Iglesia...*, 239: *La teología de la pobreza se desplaza de un enfoque pastoral-moral-espiritual, a una perspectiva dogmática, con repercusiones para los grandes tratados dogmáticos.*

⁸² Cf. DUPONT, J., *La Chiesa e la povertà*, 387-419. El autor hace un análisis detallado de los principales textos citados en LG I,8; MÜLLER, A., *Los pobres y la Iglesia*, Conc 124 (1977) 140: *Si hay alguna inspiración del Vaticano II que espere todavía su realización, ésa es la "Iglesia de los pobres".*

Parecería de sentido teológico obvio, pero vale la pena recordar ciertos presupuestos: La Iglesia de los pobres no es aquella que ayuda a los pobres, manteniéndose ella misma fuera de su esfera, quizás rica y aliada con los ricos. No es una secta, ni una Iglesia paralela a la Iglesia institucional, jerárquica. No es un producto humano de fuerzas sociales donde se alimenta el odio a los ricos, ni un grupo que reduce el Evangelio a sociología. No es una parte de la Iglesia que se interesa por los pobres, coexistiendo pacíficamente (falsa justificación de un pluralismo falso) con otra que opta por los ricos. Los pobres no son solamente parte privilegiada, sino centro de su totalidad⁸³.

Resulta natural, el talante crítico que ejerce la sola presencia de las comunidades que han "entendido" la opción de Jesús, y ponen al centro de su ser y misión eclesial, a los pobres y excluidos del poder y tener. Los pobres no son solamente evangelizados, sino que se convierten en sujetos activos y privilegiados, desarrollando su potencial evangelizador y su fuerza de fermento en la historia.

La praxis que brota de esta intelección óptica eclesial, contrasta y entra en conflicto (sano, natural, cristiano-profético) con

⁸³ Cf. DIANICH, S., *Iglesia extrovertida* (Salamanca 1991) 101-111; ESTRADA, J. A., *Del Misterio de la Iglesia...* 239-255; GUTIÉRREZ, G., *La Verdad os hará libres* (Salamanca 1990) 207-218; RICHARD P., *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza* (Bogotá 1981) 67; SEGUNDO, J. L., *Teología de la Liberación* (Madrid 1985) 175-191; SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia* (Santander 1984) 108-109; TAMAYO, J. J., *Presente y futuro de la Teología de la Liberación* (Madrid 1994) 41-42; En las reflexiones sobre la Iglesia de los pobres, presentadas por los autores elencados en esta nota, no faltan las críticas y discusiones sobre la ambigüedad y equivocidad del término "Iglesia de los pobres", así como otras expresiones afines: Iglesia popular, o del pueblo, Iglesia de base... Sin negar la posibilidad de desviaciones teológicas y pastorales, que puedan ser frutos de una mala intelección de los términos, cabe preguntarse si, con las debidas precisiones, conviene mantener los términos, como portadores de una fuerza nueva, en ese nivel lingüístico. Obviamente, el problema no es de palabras!; Véase además un panorama de esta problemática en: LOIS, J., *Teología de la Liberación, opción...* 170-174, y en RAMOS, R. J., *Jesús y el despertar de los oprimidos* (Salamanca 1984) 365-470.

otros modelos no-evangélicos de Iglesia⁸⁴. La Iglesia de los pobres rompe con el modelo de "cristiandad", y lleva en sus entrañas, la renovación de la Iglesia entera. No es un proyecto exclusivista y sectario, sino universal⁸⁵.

Es enriquecedor considerar paralelamente la elección de Israel y de los corintios (ρξβ-καλεω: Dt 7,7-8; 9,4-6; I Cor 1,26-31). Ambos elegidos tienen función de signos, para atraer a los demás. En la comunidad corintia, podemos ver un primer movimiento de atracción, que parte de los pobres a todos los demás. En estos esquemas teológicos que parten de la pobreza y pequeñez, resalta la potencia y misericordia de la iniciativa de Dios que convoca, desapareciendo la "autosuficiencia" humana, o el poder convocatorio de otros mecanismos humanos organizativos.

Ser Iglesia de los pobres no depende de caracteres, temperamentos, compasiones o aficiones a la dimensión social del Reino. Es una nota constitutiva de la Iglesia de Jesús⁸⁶. Podríamos parodiar la antigua y famosa frase teológica *Extra Ecclesiam nulla salus*, afirmando *Extra pauperem nulla Ecclesia*.

Iglesia de los pobres, no significa simplemente *para los pobres*, sino con la misma intensidad, significa *Iglesia pobre*, que asume la pobreza real, material y espiritual, a niveles personales e institucionales.

La relación de Jesús con los pobres y desclasados, muestra operativamente en qué consiste el Reino de Dios, pero muestra también en qué consiste la modalidad específica de hacer el Reino.

⁸⁴ Cf. MUÑOZ, R., *La función de los pobres en la Iglesia*, Conc 124 (1977) 19-26; QUIROZ, A., *Eclesiología en la Teología de la Liberación* (Salamanca 1983) 51; SOBRINO, J., *Resurrección...*, 100.

⁸⁵ Cf. ELLACURÍA, I., *Conversione della Chiesa al Regno di Dio* (Brescia 1992) 179-182; RICHARD, P., *La forza spirituale della Chiesa dei poveri* (Celleno 1993) 24-26; 29-30; 46.

⁸⁶ Son significativos los intentos de redimensionar teológicamente el sentido de las "notas de la Iglesia", bajo la perspectiva de la centralidad de los pobres: cf. BOFF, L., *Eclesiogénesis* (Santander 1986) 51-73; MOLTSMANN, J., *La Chiesa...*, 435-463; SOBRINO, J., *Resurrección...*, 114-142.

Esta modalidad puede resumirse en la necesidad de empobrecimiento y desclasamiento solidarios⁸⁷.

Brota como consecuencia lógica, que esta Iglesia, sea una Iglesia *perseguida* (cf. Mc 10, 30). Las opciones por los pobres y la justicia, implican la creación de la nueva familia, de la sociedad de contraste, de la comunidad alternativa. Esta praxis generada por la utopía de Jesús, es profética, choca con las estructuras, ideologías, y justificaciones teológicas, que mantienen el *status quo*, y siguen produciendo pobres, no-personas, dentro de un entramado de convivencia humana de opresión, violencia, dominación. El conflicto es seguro.

Esta Iglesia vive esencial y profundamente la *theologia crucis*. Es un *Ecclesia crucis*⁸⁸. El conflicto y la confrontación con el anti-Reino, es desigual. El Reino de Dios no es de este mundo, es decir, no se corresponde con las estructuras de violencia y dominación. La represión, en los más variados estilos, se deja sentir: cárcel, amenazas, marginaciones, desprestigios, muertes.

El martirio se ha convertido ya en un sello de verificación en esta opción eclesial. Las enfermedades, la miseria, la exclusión de la mesa del sistema, son las cruces concretas de los pueblos crucificados. Esta Cruz, clavada en su esencia eclesial, es vivida a la manera de Jesús, a la manera del Siervo isaiano.

Se tiene conciencia de los mecanismos históricos, productores de desigualdades, y dentro de la lucha desigual por la justicia, se experimentan los "fracasos" y la "muerte", en clave liberadora y mediadora. *La cruz no significa conformismo con la realidad, sino subversión, agitación y rebeldía, contra un orden sociopolítico injusto, y contra una religión legitimadora de ese orden*⁸⁹.

La Iglesia de los pobres, ¿tendría una vigencia localizable solamente en el tercer Mundo? Para las Iglesias del primer Mundo, ¿sería una invasión desfasada, o quizás con pretensiones "colonialistas" de las comunidades tercermundistas?

⁸⁷ SOBRINO, J., *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología* (Santander 1982) 230; *La Iglesia de los pobres no puede solidarizarse con los pobres, si no es una Iglesia pobre*: MÜLLER, A., *Los pobres y la Iglesia*, 137.

⁸⁸ Cf. PAGE, J-G., *Primavera della Chiesa*, 349-350.

⁸⁹ TAMAYO A, J. J., *Hacia la comunidad*, (2), 116.

Para mí no hay ninguna duda de que la Iglesia de Jesús en el mundo de hoy, sólo puede ser Iglesia de los pobres, ciertamente y en directo en el tercer mundo, pero también en los otros mundos por implicación. Y esto significa ser una Iglesia que ha hecho una radical opción por los pobres, comprendiendo y practicando esa opción en forma totalizante, no reduciéndola a algo puramente categorial-pastoral, y no dejándose paralizar por la casuística estéril de si esa opción es o no preferencial⁹⁰.

La comprensión totalizante de la opción por los pobres en la perspectiva eclesial, no puede reducirse a un acento en los aspectos sociales de su misión, sino afecta ontológicamente la teología de la Iglesia. La liberación plena en Cristo, de la que la Iglesia es un sacramento en la historia, constituye el fundamento último de la Iglesia de los pobres⁹¹.

2.2.3.12. *Ecclesia Liberationis*

La Iglesia querida por Jesús, puede ser descrita como Sacramento histórico de liberación⁹². Tiene su fundamento en el proyecto liberador del Reino, que atraviesa la totalidad de la existencia histórica, con apertura a la trascendencia. La dialéctica rico-pobre con todas sus raíces y consecuencias es juzgada por los criterios del Reino, y se convierte en instancia fundamental para la misión de la Iglesia.

A propósito de Mc 10,19, podemos ver "Los mandamientos en clave de Alianza", el paralelismo estrecho que existe a nivel literario y fáctico, entre las dos alianzas: antigua y nueva. Ahí descubrimos la continuidad y novedad de Jesús. Me parece importante subrayar el contexto de Éxodo que permea toda la antigua Alianza, y sugerir que el texto de Mc 10,17-31, a partir de los mandamientos y el seguimiento de Jesús en el Reino, pueda ser leído en contexto de Éxodo. Es decir, el proyecto de Jesús, el Reino, es el nuevo y definitivo Éxodo. Es el proceso de liberación,

⁹⁰ SOBRINO, J., *Comunión, conflicto y solidaridad eclesial*, en *Mysterium Liberationis II* (ed. I. Ellacuría/ J. Sobrino) (Madrid 1990) 227.

⁹¹ Cf. GUTIÉRREZ, G., *Pobres y Opción fundamental*, en *Mysterium Liberationis I*, 318-321.

⁹² Cf. ELLACURÍA, I., *Conversione della Chiesa...*, 154-182; MOLTSMANN, J., *La Chiesa...*, 146-151.

mediante el cual, Dios al oír los clamores de los pobres y oprimidos, "baja" en la presencia de Jesús, en una opción parcial.

El inicio del Evangelio de Marcos (1,1-13), leído en clave programática, colorea todo el contenido del entero evangelio. Estos versos iniciales, en especial los referentes a la cita del Deuteronomio (40,3), al agua y al desierto, nos pondrían en una clave de lectura de Éxodo⁹³.

Con estos presupuestos, no es difícil considerar a la Iglesia, como pueblo-familia caminante en Éxodo hacia la liberación definitiva, luchando, gustando y celebrando los anticipos en las liberaciones parciales de la historia.

J. Mateos describe algunos rasgos fundamentales de esta comunidad que debe ser el germen de una humanidad nueva: Comunidad identificada con Jesús, Comunidad del Espíritu, Comunidad de hombres libres, iguales, solidaria, servicial, abierta a todos⁹⁴.

CONCLUSIONES GENERALES (¡inconclusas!)

Más que proteger esos textos de interpretaciones erróneas, o pretendidamente exageradas, urge, por eso, hacer de ellos una exégesis con los hechos. La validez de su enseñanza se probará en la praxis. Sólo esto le dará novedad evangélica y permanente actualidad histórica⁹⁵.

- Es obvio que el valor permanente de muchas intuiciones de Medellín se fundamenta en el corazón del Evangelio. Esto es irrenunciable.
- Estar con ojos y corazón abiertos, críticos, a los pluralismos insanos, a los legalismos y autoritarismos, a los inviernos eclesiales que amenazan siempre las primaveras evangélicas.

⁹³ Cf. MATEOS, J., *Vigencia del Antiguo Testamento en el Cristianismo* (Madrid 1990) 20. 27; *El horizonte...*, 73-74.

⁹⁴ Cf. MATEOS, J., *El horizonte...*, 143-161; Una descripción semejante, en CASTILLO, J.M., *El seguimiento...*, 213-218.

⁹⁵ GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación* (Salamanca 1972) 176.

- Creer en la eficacia de lo pequeño, gustar y celebrar los caminos humildes, la paciencia en la evolución de la red, tejida por comunidades de pobres, a los esfuerzos de fidelidad creativa y profética que brotan aquí y allá. Esto no es resignación ante las fuerzas del anti-Reino, es el camino normal jesuánico: sal, levadura, mostaza...
- Inventar signos creíbles, *pro-vocadores*, personales y sociales, de nuestra opción (amor-justicia) por los pobres.
- Cultivar, y traducir pastoralmente, una *Santidad Política*. Hombres y mujeres que tengan gusto y pasión por la vida, que sean capaces de un amor profundo a sus hermanos; que el amor brote de una sensibilidad e indignación ética que escuche los clamores y comparta las heridas abiertas de las dignidades pisoteadas. Necesitamos santidades que sean amores que no tengan miedo al mundo, sino que se conviertan en sus amantes críticos, sin prostitución y sin entregas fáciles e ingenuas, o cómplices.

Amores que se traducen en lucha por la justicia, corriendo tras la Paz verdadera. Santidades que se expresen en alegres libertades proféticas, de hablar y escuchar, de caminar juntos. Santidades comunitarias, sociales, que discernan las presencias y ausencias de Dios en la historia, atentos a la Voz en las coyunturas.

Esto supone una metanoia constante, entrañas de misericordia, responsabilidad fraterna y búsqueda de la eficacia, a niveles personales y estructurales, todo esto envuelto en una profunda experiencia del amor-justicia de Dios, en el seguimiento de Jesús, con la fuerza del Espíritu. Así crece la libertad, desaparecen los miedos y la pasión del Reino nos envuelve como un manto⁹⁶.

⁹⁶ Cf. SOBRINO- J., *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad* (Santander 1985) 99-108.

**LA OPCIÓN POR LOS POBRES
DESDE LA II CONFERENCIA GENERAL
EN MEDELLÍN (1968)
HASTA LA V CONFERENCIA GENERAL
EN APARECIDA (2007).
40 años de confrontación
al interior de la Iglesia**

Pablo Richard

El punto de partida para esta reflexión es la convocación del Concilio Vaticano II (1962-1965) por el Papa Juan XXIII el cual propuso una reforma radical de toda la Iglesia.

Los Concilios ecuménicos de Trento y Vaticano I nacieron como una respuesta a la reforma protestante del siglo XVI, lo que provocó una contrarreforma en toda la Iglesia Católica y un cambio general de sus estructuras. El Concilio Vaticano II (1962-1965) tuvo que confrontarse con estos casi 400 años de contrarreforma.

Sin embargo, los textos del Concilio Vaticano II no lograron una reforma de la Iglesia. Se dio una reforma extraordinaria de la Teología que superó todos los límites teológicos de los concilios anteriores de Trento y Vaticano I. Pero los documentos no cambian realidades. El concilio Vaticano II no logró superar las estructuras de los concilios anteriores.

El autor constata en este artículo algunos signos de involución en la Iglesia como la deslegitimación de la Teología de la Liberación, el control por parte de la Jerarquía (obispos y párrocos) de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), el nombramiento de obis-

pos que no eran capaces de una reforma en la Iglesia y la opción preferencial por los pobres quedó reducido a meros documentos y declaraciones.

Por otra parte, existe un consenso que en Aparecida la Iglesia en América Latina y el Caribe recuperó su identidad, tal cual fue definida en el Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla. Identidad perdida entre los años 1978 y 2007, cuando nuestra Iglesia vivió un proceso de involución. Ahora la Conferencia en Aparecida cierra este período de pérdida de identidad y abre un período nuevo de esperanza. El autor plantea que la reforma de la Iglesia fiel a Aparecida no se hará “desde arriba”. El poder nunca hace reformas que le son contrarias. Tendremos que hacerlas “desde abajo”, con todo el potencial evangelizador de los pobres.

1. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II

El punto de partida para nuestra reflexión es la convocación del Concilio Vaticano II (1962 – 1965) por el Papa Juan XXIII el cual propuso *una reforma radical de toda la Iglesia.*

Esto implicó tres desafíos:

1.1 Relación con los Concilios anteriores de Trento y Vaticano I

Estos dos Concilios ecuménicos nacen como una respuesta a la reforma protestante del siglo XVI, lo que provocó una contrarreforma en toda la Iglesia Católica y un cambio general de sus estructuras. El Concilio Vaticano II (1962-1965) tuvo que confrontarse con estos casi 400 años de contrarreforma.

El Concilio de Trento se reunió durante 18 años (1545 – 1563). Hubo dos tendencias: una que se diera prioridad a la condenación de los errores de los protestantes. Otra consideraba como más urgente la reforma de la Iglesia. Triunfó la primera tendencia.

Las traducciones de la Biblia en lengua vulgar fue uno de los tantos temas discutidos en el plano doctrinal. Los que se opusieron a la traducción, dieron como argumento que “no a todos se les ha dado el poder de leer e interpretar el texto sagrado” y que ahora se veían “Biblias en vulgar, incluso en manos de mujeres”. “Sería suficiente con que las mujeres y los ignorantes sean gobernados según la predicación que tendrán que dispensarles personas competentes, que hayan obtenido el permiso de predicar”.

El medio siglo posterior al concilio de Trento se reestructuraron casi todas las instituciones tradicionales de la Iglesia y se crearon otras nuevas, no siempre en fidelidad al espíritu del concilio. El *modelo de Iglesia pos-tridentino* es un modelo de Iglesia romana y clerical. Algunos ejemplos: creación de congregaciones romanas especializadas y del cargo de “secretario de Estado”, reformulación de la misión de los nuncios y de la visita *ad limina*. En la época pos-tridentina la ciudad de Roma adquirió una magnificencia urbana y artística, que aumentó la gloria del papado y del catolicismo romano.

El concilio de Trento construyó un nuevo modelo de Iglesia para defenderse de la reforma protestante e impedir una reforma al interior de la misma Iglesia. La refundación institucional y disciplinar de la Iglesia fue tan sólida, que no hubo otro concilio hasta el *Concilio Vaticano I (1869-1870)*, lo que demostró el carácter casi definitivo e irreformable de la Iglesia tridentina. Más de tres siglos de contrarreforma son difíciles de superar. El Concilio Vaticano I fue un concilio donde *la Iglesia se sentía amenazada por la “civilización moderna”*. Así lo afirmaba el “*Sílabo de los errores modernos*”, texto que la comisión doctrinal del Concilio tomó como base de sus propios trabajos.

Algunas de las proposiciones sobre la Iglesia, entregadas al comienzo del Concilio, nos dan una idea general de su orientación. Citamos solo algunas: el cristianismo no puede practicarse más que en la Iglesia, que la Iglesia es una “sociedad verdadera, perfecta, espiritual y sobrenatural”, que la Iglesia es una sociedad visible y única, y que fuera de la Iglesia no hay salvación, que la Iglesia es “indefectible” e “infalible”.

El tema más discutido fue *la infalibilidad del papa*, función como juez supremo de cualquier controversia eclesiástica: el papa no puede ser juzgado por nadie, ni siquiera por el concilio.

Tanto más estudiamos esta historia, más valoramos el *espíritu profético de Juan XXIII*, que tuvo el valor de proponer una ruptura con 400 años contrarreforma tridentina y convocar un nuevo concilio con una propuesta de reforma para toda la Iglesia.

1.2 Influjo positivo del movimiento teológico europeo desde 1948.

En esta época Europa conoció una generación de teólogos de un valor extraordinario, que supieron también superar 400 años de contrarreforma en la Iglesia. Fue esta generación la que hizo posible el Concilio Vaticano II. Aquí recordamos nombres como Chenú, Yves Congar, K. Rahner, H.Küng, Schillebeeckx, K.Barth y tantos otros que podríamos calificar como los “*Santos Padres*” de la reforma conciliar.

1.3 Reinterpretación del Concilio Vaticano II desde América Latina

Esta reinterpretación está relacionada especialmente con las Conferencias Generales del Episcopado en *Medellín* (1968) y *Puebla* (1979). Por primera vez en la historia de la Iglesia un Concilio Ecuménico era leído y reinterpretado por la Iglesia de todo un continente masivamente católico y empobrecido. Semejante al Concilio Vaticano II, también tenemos en América Latina una generación de teólogos llamados los “*Santos Padres*” de Medellín y Puebla.

2. TRES PERÍODOS HISTÓRICOS DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Veamos cada uno de estos periodos en forma sintética, dando prioridad al tercero a evento de Aparecida.

2.1 Décadas de los años 60 y 70 (Medellín 68 y Puebla 79)

Conferencia de Medellín: 1968

Presento a continuación algunos textos que resumen el espíritu de Medellín: “imperialismo internacional del dinero” (2, 9 e), “si-

tuación de injusticia que puede llamarse de *violencia institucionalizada* (2, 16). “No hay que abusar de la *paciencia de un pueblo*” (2, 16). “La lucha contra la miseria es la verdadera guerra que deben afrontar nuestras naciones” (2, 29). “Educación liberadora” (4, 8) “Educación de Base” (4, 16).

“En nuestra misión pastoral confiaremos ante todo en la fuerza de *la Palabra de Dios*” (14, 14).

Destacamos: “Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte” (14, 2)

Sobre la Comunidad eclesial de Base dice: son

- célula inicial de estructuración eclesial,
- foco de la evangelización,
- factor primordial de promoción humana y desarrollo (15, 10).

Conferencia de Puebla: 1979

Al igual que con Medellín, presento algunos textos que hablan por si mismos:

“La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la *vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor*, que nos cuestiona e interpela:

- rostros de niños golpeados por la pobreza
- rostros de jóvenes...desorientados...frustrados...
- rostros de indígenas...y afro-americanos, los mas pobres entre los pobres
- rostros de campesinos... rostros de obreros... rostros de subempleados y desempleados, rostros de marginados y hacinados urbanos, rostros de ancianos... (números 31-39).

El clamor por la justicia (87-89)

“Desde el seno de los diversos países del continente está subiendo hasta el cielo *un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante*. Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos del hombre y de los pueblos.

La Conferencia de Medellín apuntaba ya, poco más de 10 años antes, la comprobación de este hecho: “Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte”.

El clamor pudo haber parecido sordo en ese entonces. Ahora es claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante”.

Sobre las Comunidades Eclesiales de Base (96-97), dice que son:

- Focos de Evangelización
- Motores de liberación y desarrollo
- Fuente de ministerios confiados a los laicos

Opción por los pobres (1134)

“Volvemos a tomar, con renovada esperanza, la posición de la II Conferencia General que hizo *una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres*”.

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

“El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades de Base han ayudado a la Iglesia a descubrir *el potencial evangelizador de los pobres*” (1147)

2.2 Décadas de los años 80 y 90. Período de involución en la Iglesia latinoamericana

Los textos del Concilio Vaticano II no lograron una *reforma de la Iglesia*. Se dio una *reforma extraordinaria de la Teología* que superó todos los límites teológicos de los concilios anteriores de Trento y Vaticano I. *Pero documentos no cambian realidades*. El concilio Vaticano II no logró superar las estructuras de los concilios anteriores. Trento y Vaticano I reconstruyeron toda la institucionalidad de la Iglesia, de tal manera, que ha durado más de 400 años. *El Vaticano II fue un momento de reforma teológica, dentro de un proceso de contrarreforma institucional*. En Medellín y Puebla la Iglesia Latinoamericana hizo una relectura del Concilio y logró transformaciones estructurales de mucho signifi-

cado para nuestro continente, pero en dos décadas o más, el centralismo y autoritarismo de la curia romana, logró destruir la tradición reformadora del Vaticano II, Medellín y Puebla. La ausencia de un proceso de reforma de la Iglesia actual, hizo revivir las viejas estructuras de la “contrarreforma tridentina”.

2.2.1 Algunos hechos que reflejan el retroceso eclesial en estos años 80 y 90

Deslegitimación de la *Teología de la Liberación*, que incluso significó una deslegitimación de la *Teología del mismo Concilio Vaticano II*. (Cf. Juan Luis Segundo: “Contra Ratzinger”). Se generó miedo al hecho mismo de hacer teología. Se rechaza toda teología que tuviera la más mínima influencia de la Teología de la Liberación. Así como en el pasado se exigía un “juramento antimodernista”, ahora pareciera exigirse un “juramento antiliberationista”. El resultado fue la aparición de un “*vacío teológico*”, que ha durado hasta Aparecida.

Control por parte de la Jerarquía (obispos y párrocos) de las *Comunidades Eclesiales de Base* (CEBs). Éstas dejan de ser una prioridad pastoral y cae sobre ellas la sospecha de ser células políticas ideologizadas. Son además fuertemente reprimidas por los regímenes militares.

Elección de los Obispos. Son nombrados obispos los que no debieron ser elegidos, y no son nombrados como obispos los que eran capaces de una reforma en la Iglesia. En estas décadas *cambia totalmente el perfil del episcopado y del clero*.

Lo más importante: la *opción preferencial por los pobres* y la fe en el potencial evangelizador de los pobres, quedó reducido a meros documentos y declaraciones, pues no se construye las *estructuras eclesiales* necesarias para hacer posible lo declarado. *Si en los años 60 y 70 hubo un claro desplazamiento de la Iglesia hacia los sectores populares, ahora los pobres se sienten abandonados*. La Iglesia se desplaza visiblemente hacia los ricos. Se impone la fuerza “evangelizadora del poder y la riqueza”. En las dos situaciones hay ciertamente excepciones, pero la tendencia global es la descrita.

No debemos personalizar todo los hechos, doctrinas y tendencias neo-conservadoras, pues el problema no son las personas, sino los “modelos nuevos de Iglesia”. Esta época de involución en la Iglesia coincide con el pontificado de *Juan Pablo II (1978-2002)* y *ahora de Benedicto XVI (2002 - 2007)*.

2.3 V Conferencia General del Episcopado en Aparecida, Brasil, 13-31 de mayo de 2007: recuperación de la identidad eclesial y tiempo de esperanza

“La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño es un nuevo paso en el camino de la Iglesia, especialmente desde el Concilio Ecuménico Vaticano II. Ella da continuidad y, a la vez, recapitula el camino de fidelidad, renovación y evangelización de la Iglesia latinoamericana al servicio de sus pueblos, que se expresó oportunamente en las anteriores Conferencias Generales del Episcopado (Río, 1955; Medellín, 1968; Puebla, 1979; Santo Domingo, 1992). En todo ello reconocemos la acción del Espíritu” (n. 9)

Existe un consenso que en Aparecida la Iglesia en América Latina y el Caribe *recuperó su identidad*, tal cual fue definida en el Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla. *Identidad perdida* entre los años 1978 y 2007, cuando nuestra Iglesia vivió un proceso de involución. Ahora la Conferencia en Aparecida cierra este período de pérdida de identidad y abre un período nuevo de esperanza.

2.3.1 Algunos aportes de la V Conferencia en Aparecida

Hemos seleccionado y resumido algunos textos en dos áreas:

*Opción preferencial por los pobres y
Comunidades Eclesiales de Base*

Dejemos que los textos hablen por sí mismos:

Primero: opción preferencial por los pobres

(La recuperación del método “Ver, Juzgar y actuar” (n. 19) cambió la mirada de la Iglesia y la hizo capaz de un análisis de la realidad mas profundo y realista).

La Iglesia nos urge a contemplar los rostros de quienes sufren. Entre ellos están las comunidades indígenas y afro descendien-

tes; 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 y los portadores y víctimas de enfermedades graves como la malaria, la tuberculosis y VIH-SIDA, que sufren soledad y se ven *humillados y 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 nuevo: 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 fuera. Los excluidos no son solamente "explotados" sino "sobrantes" y "desechables" (65). (Mons. Romero decía: El desarrollo con sangre no es desarrollo)

391. *La opción preferencial por los pobres es uno de los rasgos que marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana y caribeña...*

392. Nuestra fe proclama que *"Jesucristo es el rostro humano de Dios y el rostro divino del hombre"*.

393. *"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 Cristo, tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con*

los pobres reclama a Jesucristo: "Cuanto lo hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron" (Mt 25, 40)...

396. Nos comprometemos a trabajar para que nuestra Iglesia Latinoamericana y Caribeña siga siendo, con mayor ahínco, compañera de camino de nuestros hermanos más pobres, incluso hasta el martirio. Hoy queremos ratificar y potenciar la opción del amor preferencial por los pobres hecha en las Conferencias anteriores. Que sea preferencial implica que debe *atravesar todas nuestras estructuras y prioridades pastorales*.

397. *Se nos pide dedicar tiempo a los pobres, escucharlos con interés, acompañarlos en los momentos más difíciles...* No podemos olvidar que el mismo Jesús lo propuso: "cuando des un banquete, invita a los pobres, a los lisiados, a los cojos y a los ciegos" (Lc 14, 13).

402. *La globalización* hace emerger en nuestros pueblos los nuevos rostros de los excluidos: los migrantes, las víctimas de la violencia, desplazados y refugiados, las víctimas del tráfico de personas y secuestros, desaparecidos, los enfermos de VIH-Sida y de enfermedades endémicas, tóxico dependientes, adultos mayores, niños y niñas que son víctimas de la prostitución, pornografía y violencia o del trabajo infantil, mujeres maltratadas, víctimas de la exclusión y del tráfico para la explotación sexual, personas con capacidades diferentes, grandes grupos de desempleados/as, los excluidos por el analfabetismo tecnológico, las personas que viven en la calle de las grandes urbes, los indígenas y afro descendientes, campesinos sin tierra y los mineros...

En Aparecida aparece algo nuevo: rostros sufrientes que nos duelen en forma especial.

409. *Personas que viven en la calle en las grandes urbes*. La situación precaria y la violencia familiar con frecuencia obliga a muchos niños y niñas a buscar recursos económicos en la calle para su supervivencia personal y familiar, exponiéndose también a graves riesgos morales y humanos.

410. Es deber social del Estado crear una política inclusiva de las personas de la calle. Nunca se aceptará como solución a esta grave problemática social la violencia e incluso el asesinato de los niños y jóvenes de la calle... (Lo que se hace ya en varios países: limpieza social).

411. *Migrantes*: un hecho nuevo y dramático son los emigrantes, desplazados y refugiados sobre todo por causas económicas, políticas y de violencia.

417. *Enfermos*: la Iglesia ha hecho una opción por la vida. Esta nos proyecta necesariamente hacia las periferias más hondas de la existencia: el nacer y el morir, el niño y el anciano, el sano y el enfermo. San Irineo nos dice que “la gloria de Dios es el hombre viviente”...

422. *Adictos dependientes*: en el apoyo a la erradicación de la droga, [la Iglesia] no deja de denunciar la criminalidad sin nombre de los narcotraficantes que comercian con tantas vidas humanas teniendo como meta el lucro y la fuerza en sus más bajas expresiones.

424. Denunciamos que la comercialización de la droga se ha hecho algo cotidiano en algunos de nuestros países debido a los enormes intereses económicos en torno a ella.

También debe darse una *opción especial a los detenidos en las cárceles*.

Segundo: Comunidades Eclesiales de Base y Pequeñas Comunidades Eclesiales

Hay dos secciones en este tema:

Comunidades Eclesiales de Base (números 178 y 179) y

Pequeñas Comunidades Eclesiales (números 307 a 310, y 313).

Es el mismo tema, pero desde dos perspectivas diferentes y contrarias

Comunidades Eclesiales de Base

178. En la experiencia eclesial de algunas iglesias de América Latina y de el Caribe, las *Comunidades Eclesiales de Base* han sido escuelas que han ayudado a formar cristianos comprometidos con su fe, discípulos y misioneros del Señor, como testimonia la entrega generosa, hasta derramar su sangre, de tantos miembros suyos. Ellas recogen la experiencia de las primeras comunidades,

como están descritas en los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 2, 42-47). *Medellín* reconoció en ellas una célula inicial de estructuración eclesial y foco de fe y evangelización. *Puebla* constató que las pequeñas comunidades, sobre todo las comunidades eclesiales de base, permitieron al pueblo acceder a un conocimiento mayor de la Palabra de Dios, al compromiso social en nombre del Evangelio, al surgimiento de nuevos servicios laicales y a la educación de la fe de los adultos, *sin embargo también constató* “que no han faltado miembros de comunidad o comunidades enteras que, atraídas por instituciones puramente laicas o radicalizadas ideológicamente, fueron perdiendo el sentido eclesial”.

179. Las comunidades eclesiales de base, en el seguimiento misionero de Jesús, tienen la *Palabra de Dios* como fuente de su espiritualidad y la *orientación de sus Pastores* como guía que asegura la comunión eclesial. Despliegan su compromiso evangelizador y misionero entre los más sencillos y alejados, y son *expresión visible de la opción preferencial por los pobres*. Son fuente y semilla de variados servicios y ministerios a favor de la vida en la sociedad y en la Iglesia.

Manteniéndose en *comunión con su obispo* e insertándose al proyecto de pastoral diocesana, las CEBs se convierten en un signo de vitalidad en la Iglesia particular. Actuando así, juntamente con los grupos parroquiales, asociaciones y movimientos eclesiales, pueden contribuir a revitalizar las parroquias haciendo de las mismas una comunidad de comunidades. En su esfuerzo de corresponder a los desafíos de los tiempos actuales, las comunidades eclesiales de base *cuidarán de no alterar el tesoro precioso de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia*.

Pequeñas Comunidades Eclesiales (números 307-310, y 313)

(Se evidencia que se evita conscientemente el término: “de base”).

307. Se constata que en los últimos años ha ido creciendo la espiritualidad de comunión y que, con diversas metodologías, se han hecho no pocos *esfuerzos por llevar a los laicos a integrarse en pequeñas comunidades eclesiales*, que van mostrando abundantes frutos.

308. *Ellas son un ámbito propicio para escuchar la Palabra de Dios, para vivir la fraternidad, para animar en la oración, para profundizar procesos de formación en la fe y para fortalecer el exigente compromiso de ser apóstoles en la sociedad de hoy. Ellas son lugares de experiencia cristiana y evangelización que, en medio de la situación cultural que nos afecta, secularizada y hostil a la Iglesia, se hacen todavía mucho más necesarias.*

309. *Si se quieren pequeñas comunidades vivas y dinámicas, es necesario suscitar en ellas una espiritualidad sólida, basada en la Palabra de Dios, que las mantenga en plena comunión de vida e ideales con la Iglesia local y, en particular, con la comunidad parroquial.*

313. Conviene prestar especial acogida y valorización a aquellos movimientos eclesiales que han pasado ya por el reconocimiento y discernimiento de la Santa Sede, considerados como dones y bienes para la Iglesia universal. (Estos movimientos son el Opus Dei y los Legionarios de Cristo).

3. LA VIGENCIA DE LA OPCIÓN POR LOS POBRES Y EL FUTURO DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA POST-APARECIDA

Presentaremos tres temas: 1) críticas positivas al Documento Conclusivo de Aparecida, 2) renovación y fortalecimiento de *las estructuras básicas* de nuestra Iglesia para asegurar y desarrollar el proceso de *reforma de la Iglesia*, iniciado en el Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla y 3) construcción del *sujeto capaz* de realizar estas tareas.

3.1 Críticas positivas al Documento Conclusivo de Aparecida

Sobrevivencia del miedo en la Iglesia. Persiste en todo el documento el miedo a la Teología de la Liberación, miedo a “ideologizaciones” de realidades eclesiales, como las CEBs. Hay miedo de los laicos y laicas a los sacerdotes y otras estructuras jerárquicas autoritarias. Hay miedo (quizás el mayor) de los obispos a la curia vaticana y, curiosamente, de esta curia a la Teología de la Liberación.

Agresividad contra los y las religiosas. Discurso teológico que solamente busca definir la vida religiosa en general, sin relación a misiones concretas. No se menciona la inserción de los religiosos y religiosas en las zonas marginales y todo el esfuerzo por “re-fundar” la vida religiosa. *Hay una actitud defensiva frente a las y los religiosos, y por eso se insiste en su sometimiento y comunión con los obispos.* Se ve con miedo la vida religiosa, como un peligro que puede desestabilizar la pastoral ordinaria de la Iglesia. Se desconocen los carismas proféticos específicos de algunas comunidades religiosas.

Compromiso misionero para salir al encuentro de los que se alejan de la Iglesia. Este apartado (n. 226) supone que la mayoría de las y los católicos que dejan la Iglesia emigran a los grupos o Iglesias no católicos. Varios estudios muestran que la mayoría de las y los que salen de la Iglesia católica, no lo hacen atraídos por otras Iglesias cristianas, sino fundamentalmente porque la Iglesia católica y el mismo cristianismo, hoy realmente existente, no les dice nada. Muchos cristianos y cristianas toman distancia del conservadurismo católico, de sus estructuras clericales y de sus opiniones sobre la familia y la sexualidad. *Es ilusorio recuperar a los alejados si no se superan las causas que los alejaron de la Iglesia.*

Ausencia de autocrítica en la Iglesia. Siempre la Iglesia explica sus problemas internos por realidades exteriores a ella: las “sectas”, el relativismo, la modernidad, el ateísmo, la desintegración social y ausencia de valores en la sociedad. El peligro siempre viene de fuera, no de dentro de la Iglesia. Hay una ausencia grave de *autocrítica en la Iglesia*, que le impide tomar conciencia de sus propios errores.

La dignidad y participación de las mujeres. La exclusión de la mujer del diaconado y presbiterado es el gran escándalo de la Iglesia católica. Este escándalo sumerge a la Iglesia Católica en una crisis irreversible. La posición de la Iglesia de rechazar el acceso de la mujer a los ministerios eclesiales ordenados, sigue un esquema dogmático que no es coherente con la actitud de Jesús con las mujeres, tampoco con la tradición y con los orígenes de la Iglesia. La exclusión de la mujer contradice todo lo que de ella se dice acerca de la naturaleza y dignidad de las mujeres

La opción por las élites. Esta opción se presenta como una necesaria *“modernización de la Iglesia”*. El problema es cómo se realiza esta modernización, cuál es su contenido, quién es el sujeto de la misma y dónde reside su fuerza o poder. Este modelo fundamental de Iglesia se funda en una *opción preferencial por las élites*. La opción por las “élites” no es necesariamente una opción por los “ricos”. Hoy estas élites están configuradas principalmente por los empresarios, por los sujetos que dominan el mercado, la tecnología y el conocimiento. Son los políticos dueños del poder y la riqueza. Son los periodistas que dominan en los medios de comunicación. Son las élites que tienen un poder económico y político, un poder intelectual y tecnológico, un poder en educación y en la comunicación, superior a la propia Iglesia jerárquica y pueden llegar a constituir una “Iglesia paralela por encima” de la Iglesia”.

Lo esencial de este modelo de Iglesia que opta por las élites es la *evangelización desde el poder, desde “arriba”*. Es un modelo que desconoce y a veces desprecia la capacidad y la fuerza de los pobres. Para cambiar el mundo la Iglesia de la élite piensa que es necesario tener poder, dinero y conocimiento al servicio de la evangelización. Así como en los años setenta y ochenta hubo un desplazamiento masivo de los agentes de pastoral hacia los barrios suburbanos pobres, *hoy los agentes de pastoral se desplazan hacia los barrios y las clases más ricas*. La opción por las élites terminará siendo una opción por los ricos, y una opción por el sistema actual de economía de mercado. Los bancos y el mercado serán los futuros templos, y los empresarios los futuros obispos. La opción por las élites está cambiando el rostro de la Iglesia y puede estar construyendo un modelo de Iglesia muy contrario al movimiento de Jesús. Los pobres sienten que la Iglesia se está alejando de ellos. Igualmente, la Iglesia de los ricos y las élites ¡por fin! se sienten bien atendidos en lo pastoral y litúrgico...

Ideología del neoliberalismo. No hay en el documento final de Aparecida ninguna crítica a la ideología neoliberal. La Iglesia que en el pasado ha condenado con tanta violencia la ideología marxista, ahora calla frente al neoliberalismo. ¿Por qué? Porque el neoliberalismo es la ideología que justifica el actual sistema de economía de libre mercado. Antes se acusó a las Comunidades Eclesiales de Base y a la Teología de la Liberación

de estar influenciadas por la ideología marxista, ¿por qué la Iglesia jerárquica actual no acusa a las élites cristianas de estar influenciadas por el neoliberalismo? El marxismo es ateo, pero de alguna manera en América Latina y el Caribe estuvo de parte de los movimientos de liberación de los pobres. El neoliberalismo quizás no es “ateo”, pero es algo mucho peor: es “idólatra”, pervierte el sentido de Dios y convierte los sujetos humanos en cosas y las cosas las convierte en sujetos humanos. El miedo (todavía vivo) de la jerarquía católica a la Teología de la Liberación y a las Comunidades Eclesiales es mucho mayor que el miedo al sistema económico y social.

Textos peligrosos que amenazan a los pueblos indígenas. “Los indígenas que ya han recibido el Evangelio, están llamados a colaborar para que ningún pueblo indígena de América Latina reniegue de su fe cristiana, sino que por el contrario, sientan que en Cristo encuentran el sentido pleno de su existencia” (n. 95). “La Iglesia estará atenta ante los intentos de desarraigar la fe católica de las comunidades indígenas, con lo cual se las dejaría en situación de indefensión y confusión ante los embates de las ideologías y de algunos grupos alienantes, lo que atentaría contra el bien de las mismas comunidades” (n. 531). “La fe en Dios ha animado la vida y la cultura de estos pueblos durante mas de cinco siglos”. (Discurso inaugural del Papa, n. 1). Todos estos textos son peligrosos, porque desconocen la realidad indígena y todos los esfuerzos actuales, no por la “inculturación del Evangelio”, sino por una evangelización a partir de las culturas indígenas. En la última redacción del documento se borraron varios textos que valorizaban la Teología Indígena”.

3.2 Tareas y objetivos para que el documento de Aparecida sea una realidad

Ya vimos que en la historia de la Iglesia hay períodos de reforma y de contrarreforma. *La propuesta de reforma de Aparecida podría ser anulada por un nuevo proceso de contrarreforma.* Ya dijimos que los documentos no transforman necesariamente a las Iglesias. Es necesario un cambio de mentalidad, pero sobre todo un *cambio de estructuras y organizaciones* que asegure y fortalezca la reforma que propone Aparecida.

Hay algunas exigencias a las cuales nunca podemos renunciar. Son exigencias mínimas, pero indispensables para que los textos de Aparecida no sean solo textos. Debemos dar a los textos una fundamentación institucional y estructural liberadora, para que las esperanzas que suscitó Aparecida no sean olvidadas y destruidas. Ya tuvimos la mala experiencia de cómo toda la tradición del Vaticano II, Medellín y Puebla fue deslegitimada y finalmente olvidada. *Los pobres no van a tolerar un nuevo periodo de involución y contrarreforma,* como se dio en las década de los 80 y que permanece todavía hasta hoy en muchos sectores de la Iglesia. La reforma de la Iglesia fiel a Aparecida no se hará “desde arriba”. El poder nunca hace reformas que le son contrarias. Tendremos que hacerlas “desde abajo”, con todo el potencial evangelizador de los pobres.

Recordemos lo que pidió Gamaliel al Sanedrín en Jerusalén: “si este plan o esta obra es de los hombres, fracasará; pero si es de Dios, no conseguirán destruirlo. No sea que se encuentren luchando contra Dios” (Hch 5, 38-39). La Iglesia de la contrarreforma muchas veces ha estado luchando contra Dios.

Presentaremos ahora *algunas prácticas mínimas*, para asegurar la reforma institucional de la Iglesia en el futuro.

1) *Fidelidad irrenunciable a la reforma de la Iglesia latinoamericana que tiene como fundamento el Concilio Vaticano II y las conferencias de Medellín, Puebla.* Esta debe ser nuestra referencia permanente e ineludible..

2) *Comunidades Eclesiales de Base.* En este período de post-Aparecida debemos insistir en la *autonomía relativa de las CEBs*. Sabemos que los párrocos y obispos tienen miedo a las CEBs, por todo lo que dice el Documento sobre las “desviaciones” de las CEBs en el pasado. Las CEBs no son una “Iglesia paralela” y participan de la comunión y del sentir de toda la Iglesia, pero la iniciativa para construirlas no vendrá ciertamente de la Institución. Por eso debemos darle a las *CEBs una identidad y un dinamismo que salga de ellas mismas.*

3) *Opción preferencial por los Pobres.* Aquí debemos retomar los textos que seleccionamos en los documentos de Medellín, Puebla y Aparecida. Tenemos como Iglesia la responsabilidad

para que esta opción sea posible y visible. Una realidad dolorosa en la actualidad es que los pobres y excluidos se sienten, cada día mas, abandonados por la Iglesia. No sienten su cercanía y solidaridad. Si la opción preferencial por los pobres queda solo en el papel, también nosotros seremos responsables de este abandono que siente el mundo de los pobres.

4) *La Lectura popular, comunitaria y pastoral, de la Biblia.* Aquí debemos distinguir varios niveles:

a) *El trabajo bíblico con las comunidades y movimientos de base.* Devolver la Biblia al Pueblo de Dios. Desarrollar la capacidad del Pueblo de Dios para leer e interpretar la Biblia que tienen en sus manos.

b) *Formación de los "Delegados de la Palabra de Dios", "Biblistas Populares", "Agentes de la Pastoral Bíblica".* Los nombres cambian, pero lo fundamental es la creación de "biblistas populares" con una buena formación bíblica y con capacidad de trabajar con las comunidades de Base.

c) *Crear una escuela de exégesis en América Latina con espíritu e identidad propia, al servicio del movimiento bíblico popular.*

d) *Lectura Orante de la Biblia.* Enseñar a rezar con la Biblia, que no es solo un libro, sino el Sacramento de la Palabra de Dios.

e) *Teología de la Liberación (TL).* Mons Romero afirmaba: "Esta historia necesita una Teología". La TL ha evolucionado al ritmo de la historia y de la reforma de la Iglesia. La TL ha respondido a la complejidad histórica actual. Por eso es injusto decir que "La Teología de la Liberación ha muerto". La Iglesia tiene miedo a la TL, como también tiene miedo a la Lectura Popular de la Biblia, a las CEBs y a la Opción preferencial por los Pobres. Este miedo paraliza a la Iglesia, pero también puede paralizarnos a todos los que trabajamos por una reforma en la Iglesia. Por eso, más que nunca, en este periodo de post-Aparecida, debemos desarrollar y fortalecer la TL. Y esto hacerlo en forma clara y pública. Toda reforma de la Iglesia necesita de una teología.

3.3 El sujeto capaz de realizar las tareas de post-Aparecida

Todo lo que hemos dicho sobre los objetivos y cambios estructurales en la Iglesia son ilusorios y fantasías, si no construimos un

sujeto capaz, que transforme los documentos de Aparecida en realidades históricas.

En el foro social mundial dijimos: “*Otro mundo es posible*”, pero ¿cuál es el sujeto capaz de construirlo? También hoy decimos: “*otro modelo de Iglesia es posible*”, pero ¿cual será el sujeto capaz de construirlo?

El tema del “sujeto” es hoy un tema central en las ciencias sociales y en la Teología de la Liberación.

Ya dijimos que la ideología neoliberal ha transformado las cosas en sujetos y los sujetos en cosas. Hoy el sujeto es el mercado, donde el lucro es su valor fundamental. En la tradición teológica también hemos transformado la ley, los ritos y los credos en *sujetos absolutos*, y los cristianos, y todos los humanos, son solo *objetos de la gracia y la salvación de Dios*, objetos de un poder eclesiástico que se transforma en sujeto absoluto.

Los cristianos serán realmente sujetos si en la sociedad y en la Iglesia se les reconoce su *autoridad, legitimidad, autonomía, creatividad y libertad.*

Termino con tres textos para nuestra meditación:

“...tenemos que ver con los ojos bien abiertos
y los pies bien puestos en la tierra,
pero el corazón bien lleno de Evangelio y de Dios”.

(Mons. Romero 27.8.78)

“La Biblia, el segundo libro de Dios, fue escrita
para ayudarnos a descifrar el mundo,
para devolvernos la mirada de la fe y de la contemplación,
y para transformar toda la realidad
en una gran revelación de Dios”.

(San Agustín: 354-430 d.C.)

“Sin el Espíritu Santo,
Dios está lejos,
Cristo se queda en el pasado,
el Evangelio resulta letra muerta,
la Iglesia una mera organización,

la autoridad un poder,
la misión una propaganda,
el culto un arcaísmo y
el obrar moral un obrar de esclavos.”

(Atenágoras, Vat.II)

EL FUTURO DE LA IGLESIA, NOS LO JUGAMOS EN LAS URBES

Alfonso Vietmeier

El artículo inicia constatando la creciente urbanización del mundo actual y plantea que es sobre todo en las urbes y en una adecuada respuesta evangelizadora a las mismas donde se juega el futuro de la misión eclesial en América Latina y, obviamente en México. El autor subraya la urgencia para la Iglesia de estar a la altura de las exigencias de un nuevo cambio de época que presentamos, cambio de época que incluye cambios de paradigmas y estos exigen nuevos paradigmas eclesiales. Presenta cinco paradigmas que se encuentran en la urbe y de qué manera retan pastoralmente a la Iglesia y también algunos problemas torales estructurales que exigen cambios de paradigma, concentrándose en tres: la desclericalización, la descentralización y la desterritorialización.

Afirma que la conformación de núcleos o células de inspiración cristiana, con articulación eclesial en medio de los múltiples sectores humanos y formados por gente líder de ellos mismos, es fundamental para una evangelización encarnada y misionera.

Para este trabajo vislumbra alianzas y colaboraciones necesarias al menos en cuatro áreas o aspectos 1) en la tarea ecuménica e interreligiosa, 2) en la tarea de vinculación con la sociedad civil, 3) en la tarea de interlocución con los sectores económicos, académicos y culturales y 4) en la tarea de participar en la construcción y ejecución de políticas públicas.

1. VER: COMPRENDER EL PARADIGMA URBANO COMO RETO ECLESIAL

1.1 Los tiempos cambian y todo cambia – “Vivimos un cambio de época”

Pronto, más del 70% de la población de América latina estará viviendo en ciudades con más de un millón de habitantes. En general, las ciudades, incluidas las de tamaño menor (de 50 mil habitantes hacia arriba) crecen y crecen... Este crecimiento acelerado y sumamente caótico representa un reto extraordinario a la misión eclesial en ellas, debido al complejo conjunto de transformaciones socioeconómicas, culturales y políticas que se presencia en el mundo urbano. *En principio concibo a la ciudad como el mayor acontecimiento histórico en la modelación del tiempo y espacio*, valora el antropólogo Abilio Vergara, un peruano que está viviendo y trabajando en la ciudad de México¹.

Esto no es un fenómeno aislado de América Latina. Con algunos matices con respecto a Europa y EE. UU, donde la gran mayoría de la población ya se ha urbanizado culturalmente, no obstante que viva en pequeños y medianos municipios, mundialmente se nota este fenómeno: sociedades históricamente y de manera dominante con rasgos rurales se transforman; la población rural y el mundo rural disminuye y por doquier crece dramáticamente el mundo urbano. Debemos añadir, a su vez, que esta “cultura urbana” y todo lo que incluye incide cada vez con más fuerza en la realidad rural y está presente hasta en los últimos ranchos y sus familias. Hablamos entonces, del paradigma urbano² que marca nuestro tiempo, el cual analizaremos después de manera más detenida.

A 40 años de Medellín debemos constatar que la América Latina de los años 60 ya no se presenta así hoy en día. Sí, la realidad se ha transformada dramáticamente. En esto han profundizado ampliamente el politólogo Manuel Canto, al inicio de esta “Semana Teológica” y el antropólogo social José Luis González,

¹ Vergara, A., *Imaginarios urbanos: Contextos, Prácticas y Figuraciones*, México.

² El buscador electrónico Google indica 124 mil referencias a este término.

al profundizar en las actuales macrotendencias. Por eso, apunto solamente a un aspecto fundamental que es el *cambio de época*³, como trasfondo interpretativo del “signo de nuestro tiempo” (GS 3). El Documento de Aparecida (DA) lo indica así: *Vivimos un cambio de época cuyo nivel más profundo es el cultural* (DA 44). *Las grandes ciudades son laboratorios de esa cultura contemporánea* (DA 509). *En el mundo urbano acontecen complejas transformaciones socio-económicas, culturales, políticas y religiosas que hacen impacto en todas las dimensiones de la vida* (DA 511). *Se extiende también al mismo mundo rural* (DA 510).

Por eso, en las urbes y en una adecuada respuesta evangelizadora se juega el futuro de la misión eclesial en América Latina y, obviamente en México. Para subrayar lo nodal de esta afirmación, quiero hacer una referencia histórica con todo lo dramático que esto incluye: el anterior “cambio de época” se gestó en Europa desde el fin del siglo XVIII, mediante un avance tecnológico (luz eléctrica, entre otros), el crecimiento de las urbes y de su burguesía, la ilustración y la revolución francesa. Sobre esta base se inició la revolución industrial y toda la miseria subsiguiente del proletariado. Basándose en el dramatismo social de esta transformación de la acostumbrada realidad rural – feudal, Carlos Marx escribió en 1848 el *Manifiesto Comunista*, y... la Iglesia se tardó más de 40 años, para ponerse al tanto de este “cambio de época”: en 1891 publicó León XIII la primera encíclica social *Rerum Novarum*. Sin embargo, las “Cosas Nuevas” ya fueron muy viejas, los actores de incidencia en esta realidad urbana – industrial ya se habían organizados por doquier⁴. La pastoral eclesial se quedó con una muy disminuida presencia evangelizado-

³ Este concepto epistemológico ha encontrado un amplio consenso en el debate sobre si el mundo se encuentra en una “*época de muchos cambios*” o bien en un “*cambio de época*”. Lo ha teorizado, entre muchos otros autores, el sociólogo y urbanista español Manuel Castells, *La era de la información*, Alianza Madrid 2000, 3 vols., en base a muchos estudios anteriores. El concepto se divulgó ampliamente en el libro de Alvin y Heidi Toffler: *La Tercera Ola*, Plaza & Janes, 1979. Google indica más de 180 mil referencias a este término.

⁴ En 1864 se fundó en Londres la *Asociación Internacional de los Trabajadores* (AIT) o bien llamada la *Primera Internacional* articulando asociaciones comunistas de obreros de diferentes países.

ra⁵ en esta naciente realidad obrera en las crecientes ciudades con sus fábricas y viviendas de miseria. Se le había ido el tren, con consecuencias preocupantes hasta hoy en día. En México, por ejemplo, casi no existe una pastoral laboral significativa.

Recordando esto, subrayo la urgencia para la Iglesia de estar esta vez a la altura de las exigencias de un nuevo *cambio de época* que presenciamos. Un cambio de época incluye *cambios de paradigmas*⁶ y estos exigen nuevos paradigmas eclesiales, como lo ha subrayado José Luis González⁷; es decir, la adecuada identificación de problemas claves y la indicación coherente de caminos de solución.

1.2 Paradigmas socioculturales que explicitan esta transformación

Las ciudades son más que acumulación de edificios y calles: están llenas de vida. Los miles y miles de seres humanos estudian y trabajan, disfrutan y gozan, se organizan y luchan; y todo ello en una diferenciación enorme y conflictiva. ¡Las ciudades viven! En el caminar de nuestro Espacio Pastoral Urbana en México (EPU)⁸ nos hemos movido para buscar entradas adecuadas a la

⁵ Obviamente, hubo excepciones significativas. Como ejemplos sirvan en Alemania los empeños del obispo de Maguncia von Ketteler (1811 – 1877) quien fomentó asociaciones de obreros y luchó contra el trabajo infantil y del Padre Kolping (1813 – 1865) quien fundó en muchas ciudades grupos de familias de artesanos dando acogida y empleo a jóvenes sin trabajo. En Francia sobresale el empeño del Padre Chevrier (1826 – 1876) quien en Lión desarrolló una obra del acogida para niños y jóvenes desamparados (“el Prado”) y fundó un Instituto de Sacerdotes Obreros.

⁶ El término de “cambio de paradigma”, aunque con raíces filosóficas en Platón (paradigma = modelo), se hizo muy aceptado comúnmente, sobre todo, por la obra del filósofo norteamericano Thomas Kuhn (1922 – 1996), *La Estructura de las Revoluciones Científicas* (1962). Según él y con una amplia aceptación, podemos decir, que *un paradigma es un creciente consenso científico sobre un marco o perspectiva bajo la cual se analiza un problema toral y, al identificarlo adecuadamente, se encuentran ya inicialmente caminos de solución.*

⁷ El artículo que refleja los contenidos a que hace referencia este autor, será publicado en el próximo número de VOCES.

⁸ Es un colectivo pastoral interdisciplinar en la Ciudad de México que desde hace más de 10 años analiza los procesos urbanos y la actuación eclesial y pro-

comprensión de “lo urbano” y hemos identificado cinco paradigmas. Los menciono brevemente con la finalidad de indicar los respectivos retos pastorales, pues, sin una proyección y actuación adecuada eclesial, no habrá “iglesia del futuro”; nos va a pasar lo que le pasó a la Iglesia hace 150 años: ¡nos va a dejar nuevamente el tren!

1.2.1 Paradigma del Caos

Un distintivo clave, sobre todo de las macro-urbes latinoamericanas, es la experiencia cotidiana del caos: el transporte es caótico, la lucha por encontrar y mantener trabajo es fastidiosa, muchos servicios públicos tienen muy mala calidad y, sobre todo, el crecimiento urbano es realmente anárquico. Las luchas sociales y civiles con sus marchas de protesta provocan caos vial y, más allá de afectar al transporte, hace visible una sociedad fracturada. Esto en conjunto rebasa la capacidad de las instancias públicas (parlamento, gobierno, poder judicial) para dar respuestas adecuadas, pues no están a la altura de los retos urbanos. Por eso la gente, en su gran mayoría, sufre un desorden crónico en casi todas las dimensiones de su vida: el tejido social se rompe, crece la violencia cotidiana y, también, las enfermedades psicosociales. Aumentan sistemas privados de vigilancia y la búsqueda de pequeños nichos para mantener y cultivar espacios de superación personal, de relaciones sociales y de ocio.

Este *paradigma del caos* reta profundamente a todos los actores sociales y, entre ellos, a la Iglesia misma. A ella le corresponde, en articulación con otros actores, crear y fomentar *vínculos de fraternidad, solidaridad y universalidad y caminar siempre más al encuentro del otro, convivir con el diferente, aceptarlo y ser aceptado por él* (DA 514).

Retos pastorales: Del caos sufrido a los “cosmos grupales”, vivido en pequeñas células de vivencia alternativa, en iglesias en casa, en comunidades de base...

1.2.2 Paradigma de la Complejidad

Las grandes urbes son sumamente complejas. Aparecida lo expresa así: *La realidad se ha vuelto para el ser humano cada vez más opaca y compleja* (DA 36). *Los problemas de identidad y pertenencia, relación, espacio vital y hogar son cada vez más complejas* (DA 58).

Las urbes se componen de un sinnúmero de pueblos –barrios, colonias y microciudades–, así como de una amplia gama de sectores humanos y ambientes sociales y civiles. Abundan los estudios que quieren comprender "lo complejo urbano" desde la antropología, la semiótica, la sociología, el urbanismo y la psicología social, entre otras ciencias sociales. En la urbe *coexisten binomios que la desafían cotidianamente: tradición-modernidad; globalidad-particularidad, inclusión-exclusión, personalización-despersonalización, lenguaje secular-lenguaje religioso, homogeneidad-pluralidad, cultura urbana-pluriculturalismo* (DA 512); es obvio que debemos situar lo real y concreto en una infinidad de matices y múltiples combinaciones. Por eso, hablamos del *paradigma de la complejidad*.

Ya no podemos hablar con generalidades como, por ejemplo, "la familia", "los jóvenes" y, entonces, como respuesta la pastoral familiar, la juvenil, la catequética, social, etc., con respuestas uniformes para una realidad pluriforme. Consideramos que en esto todavía estamos "en pañales" e indicamos lo pluridisciplinario e interdisciplinario como un reto importante para avanzar en una pastoral realmente urbana y esto en cada una de las pastorales específicas.

Reto pastoral: la respuesta misionera debe ser compleja, superando pastorales parroquiales uniformes y transitando del monopolio de la parroquia territorial hacia pastorales sectoriales y ambientales.

1.2.3 Paradigma de la Desigualdad: dominación y exclusión

Este conjunto complejo de múltiples sectores y ambientes no tiene igual *poder*, por lo que la diversidad deviene en *desigualdad*. Chocan, por dondequiera, intereses colectivos que transforma a

la ciudad en un escenario del *conflicto* permanente: por la regularización de terrenos para unidades habitacionales, por trazos de avenidas y transporte público, por sueldos justos y por defender cuotas de poder en gremios, sindicatos, corrientes de partidos políticos y un sinnúmero de razones más. La urbe es como una “olla de presión”: se calientan choques de intereses y las calles principales se llenan de marchas.

En este paradigma de desigualdad, siempre hay y habrá vencedores y víctimas, crece la dominación por un lado y por el otro la exclusión: las familias acomodadas crean sus “privadas”, sus “zonas residenciales”, sus escuelas y colegios particulares, sus clubes deportivos, etc. y, a unas calles al lado crecen pueblos perdidos en la miseria, niños de la calle, etc.

Reto pastoral: La fe cristiana no es neutral. Al aprender a ser discípulos misioneros, debemos entrenarnos para estar al lado de los pobres, de las víctimas, de los excluidos de una vida digna (cf. Jesús y su proclama en Nazaret: Lc 4,16-21) y su explicación del juicio final (Mt 25,31-46)

1.2.4 Paradigma de la Subjetividad

La ciudad vive, y lo hace a través de múltiples sectores humanos. Debemos aceptar y valorar a la gente como sujetos en sus entornos sociales y culturales, con sus identidades propias y sus anhelos y luchas vitales. Por eso, hablamos del *paradigma de la subjetividad*. Aparecida lo expresa así: *Aparece el valor fundamental de la persona, de su conciencia y experiencia, la búsqueda del sentido de la vida y la trascendencia* (DA 52). Por eso, la importancia de que las personas – sujetos y, a su vez, bautizados, aprendan a ser discípulos misioneros de Jesucristo, desde su vida personal – familiar y social y en medio de su realidad económico – laboral, sociocultural y cívica. Comprender y compartir esta vida, debe ser una actitud básica de los agentes eclesiales.

Reto pastoral: El clero no puede estar compartiendo su fe cristiana en todos los sectores humanos. Los sujetos de una evangelización integral son la gente misma en su respectiva realidad. Al hacerse más sujetos de su vida en medio de su entorno, las personas maduran en libertad, autenticidad, fraternidad y solidari-

dad. Esto debe ser como la columna vertebral humana de la iniciación cristiana.

1.2.5 Paradigma semiótico: lenguajes y rituales urbanos

La urbe está llena de imágenes y ritos seculares. Llenan el ambiente externo: las calles llenas de anuncios comerciales, el transporte, los parques y campos deportivos, cines, salones de fiestas y antros, supermercados y centros comerciales, etc. Y penetran las casas, la vida familiar y personas; allí están la radio, la TV, el Internet, videojuegos, etc. En esto ha profundizado mucho la antropología semiótica que nos da elementos para comprenderlo y, sobre todo, lo que está detrás y lo que pasa con nosotros. *La ciudad se ha convertido en el lugar propio de las nuevas culturas que se están gestando e imponiendo, con un nuevo lenguaje y una nueva simbología* (DA 510). Nos parece importante seguir profundizando en este *paradigma cultural – simbólico*. Subrayamos un elemento clave: las imágenes y los ritos seculares expresan "imaginarios"; lo eterno – trascendente está, a su vez, presente en lo temporal – local. Los sujetos sociales urbanos se nutren de una fe en sí mismos que les da sentido y fuerza para no cesar de (re)crear cosmos en medio del caos, orden en medio del desorden, suturas en medio de las rupturas y sentido en medio de tanto sin-sentido.

Reto pastoral: La iglesia en la urbe debe (re)descubrir y privilegiar la comunicación – mediación simbólica y vitalizar lo creativo – festivo; para celebrar en múltiples formas en el hoy real su sentido integral y trascendente.

1.3 La urbe reta a la Iglesia

Estas transformaciones que tienen en las urbes sus laboratorios, obviamente reclaman otra presencia eclesial en ella, también una iglesia transformada, a la altura de los retos del tiempo actual y futuro.

Esto no es una ocurrencia nueva. Ya hace más de 40 años el Concilio Vaticano II subrayó: *La civilización urbana tiende a transformar profundamente concepciones milenarias de la vida social (...) y crea nuevas formas de cultura de las que nacen nue-*

vas formas de sentir, actuar y descansar (GS 6 y 54). Es decir, hay un reconocimiento inicial de esta transformación, pero todavía sin indicar consecuencias.

En América Latina tenemos una propia historia del reto urbano como tema central de la pastoral eclesial en los documentos de las diferentes Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano. Como ejemplo sirvan algunas citas:

1.3.1 Documento de Medellín (1968)

No abarca específicamente el tema de lo urbano, aunque da pautas importantes: *La Iglesia de LA se ha "vuelto" hacia el hombre, consciente de que "para conocer a Dios es necesario conocer al hombre" (Introducción - I 1). Estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los prenuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización. No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu (I 4). Dios, que quiere salvar al hombre entero, alma y cuerpo (I 5).* En los documentos sobre Justicia, Pobreza y Juventud y en los textos con respecto a la pastoral popular, de élites y de conjunto, encontramos indicadores importantes, aunque no leídas y concretizadas desde el paradigma de lo urbano.

1.3.2 Documento de Puebla (1979)

La evangelización en el futuro dará importancia a la pastoral urbana con creación de nuevas estructuras eclesiales que, sin desconocer la validez de la parroquia renovada, permitan afrontar la problemática que presentan las enormes concentraciones humanas de hoy (152).

1.3.3 Documento de Santo Domingo (1992)

Realizar una pastoral urbanamente inculturada en relación con la catequesis, la liturgia y la organización de la iglesia; en conse-

cuencia, hay que reprogramar la parroquia urbana (...), crear ministerios conferidos a los laicos para la evangelización de las grandes ciudades (...), iniciar la 'pastoral de los edificios (...), programar una pastoral ambiental y funcional diferenciada según los espacios de la ciudad (...), incentivar la evangelización de los grupos de influencia y de los responsables de la ciudad (256-261).

1.3.4 Documento de Aparecida DA (2007)

Hay una creciente claridad de la importancia del reto urbano y de la "agenda eclesial". Y esto lo reconfirma la reciente Asamblea de Aparecida que de manera contundente opta por *una nueva pastoral urbana que responda a los grandes desafíos de la creciente urbanización (...)* (517-518).

1.4 Pastoral Urbana y nuestro caminar en México

En México tenemos experiencias acumuladas de transformación pastoral en algunas parroquias urbanas ya desde hace más de 25 años; la Asamblea de Puebla fue un factor detonador. Desde hace diez años se ha conformado en la Ciudad de México un "Espacio de Pastoral Urbana" (EPU), con un grupo de entre 10 a 15 pastores y gente de organizaciones civiles, preocupado por impulsar una praxis eclesial realmente urbana. Han cambiado muchos integrantes pero siguen las reuniones mensuales y el propósito.

Los frutos se visualizan en una mayor capacidad de inserción y transformación de la praxis cotidiana de cada integrante del EPU, en la realización de cinco Encuentros Nacionales para compartir experiencias locales con las de otras urbes en México, en el I Congreso Interamericano en 2001 (el antecedente directo del actual Congreso Internacional), en la sistematización de los encuentros en cinco libros (serie Pastoral Urbana, editorial Dabar) y en un diccionario (100 palabras para evangelizar la urbe), en una línea formativa (Diplomado en Pastoral Urbana, en convenio con la Universidad Iberoamericana; en este año 2008 lo realizamos por quinta vez), en un sinnúmero de charlas, talleres, seminarios, etc. en diferentes diócesis y ambientes; y en la construcción de una página web: www.pastoralurbana.org. Como fru-

to de todo lo anterior se realizó en este campo universitario de la UIC y convocado por cuatro universidades, en agosto de 2007 el 1er Congreso Internacional de Pastoral Urbana, con 185 participantes representando a 13 países⁹.

Nos alegra el caminar de experiencias propias en diferentes diócesis, el inicio de una Maestría en Pastoral Urbana, realizado por el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (ISEE) de la Arquidiócesis de México y el respaldo del Secretariado General de la Conferencia Episcopal a estos esfuerzos¹⁰. Parece que los tiempos cambian también al interior de la conducción eclesial y se constata una atenta sensibilidad al *paradigma urbano* como reto eclesial.

2. JUZGAR: A DISCERNIR SOBRE EL NECESARIO CAMBIO DE PARADIGMAS ECLESIALES

Al asumir el *paradigma urbano* como reto eclesial, es necesario discernir colectivamente “sobre un marco o perspectiva bajo la cual se analiza un problema toral y, al identificarlo adecuadamente, se encuentran ya inicialmente caminos de solución” (cf. la definición de lo que generalmente se llama “cambio de paradigma”). Por eso, ofrezco cinco entradas en problemas torales relacionados con el paradigma urbano como reto eclesial. Percibo un consenso creciente a nivel teológico y doctrinal sobre estos temas y subrayo que nos encontramos en un “kairós” para profundizar y consolidar todavía más este consenso; pues, así “se encuentran ya inicialmente caminos de solución”.

2.1 El “nuevo” paradigma: *Dios vive en la ciudad*

De entrada y sobre todo hay que subrayar: *La fe nos enseña que Dios vive en la ciudad, en medio de sus alegrías, anhelos y espe-*

⁹ Los documentos del Congreso están editados por DIC, AC; cf. la pág. Web de pastoral urbana

¹⁰ En marzo de 2008, el Secretario General de la CEM, Mons. José Leopoldo González, hizo llegar a todos los Vicarios Episcopales de Pastoral una carta circular (SEGE 261/08) para ofrecerles y/o recomendarles servicios de fomento de la Pastoral Urbana.

ranzas, como también en sus dolores y sufrimientos (DA 514). A la Iglesia como signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano (LG 1) le toca facilitar a los fieles el encuentro con nuestro Dios en medio de su vida cotidiana. Esta afirmación incluye un giro significativo para el enfoque pastoral: el hábitat divino no está encerrado en el templo, sino que se encuentra donde arde la vida y toca lo vital de la existencia humana. Hace ya más de 35 años, el teólogo belga en Brasil, José Comblin lo ha profundizado ampliamente en su famoso libro, *Teología de la Ciudad*¹¹, vigente en su argumentación hasta hoy en día. El teólogo brasileño Luiz Carlos Susin, en el mencionado Congreso Internacional “Dios habita en la Ciudad”, dio su propio enfoque a la teología urbana latinoamericana y lo llama *Una ciudad para Abel*¹². Indicamos tres ejes por profundizar.

2.1.1 La ciudad y la Biblia

Aunque las ciudades del tiempo bíblico no son comparables con las de hoy en día, una *lectura de la ciudad desde la teología bíblica* nos da indicadores para una mayor comprensión de la vida urbana y de la presencia de Dios en ella¹³. Menciono solamente los siguientes tópicos:

- o La Biblia inicia con el mundo rural, *el huerto en Edén* (Gn 2, 8ss) y termina en la gran ciudad, donde *ya no habrá nada maldito y ya no habrá noche, porque el Señor Dios alumbrará a sus habitantes* (Ap 22, 3ss): *La ciudad como el mayor acontecimiento histórico en la modelación del tiempo y espacio*, como lo afirma el antropólogo Vergara.
- o Dios se preocupa por la ciudad y la vida en ella. *¿Y no voy a tener compasión de la gran ciudad...?* (Jon 4,10), regaña Dios al profeta Jonás que se enoja porque la gente de Nínive se convierte y se salva por sí misma; en la gran ciudad hay capacidades in-

¹¹ COMBLIN, J., *Teología de la Ciudad*, 1972.

¹² SUSIN, L. C., *Una ciudad para Abel. Ángulos de una teología de la Ciudad*, México 2007, en Documentos del Congreso, DIC, AC.

¹³ Cf. NOGUEZ, A., *La ciudad en la Biblia*, en: 10 palabras claves sobre Pastoral Urbana, Verbo Divino, Estella 2007.

ternas de una salvación integral: la subjetividad de la gente y de la sociedad urbana

o Jeremías exhorta a los israelitas deportados en Babilonia: *Procurad el bien de la ciudad...* (Jer 29,7): el servicio humanizador eclesial.

o La “carta magna” de la teología bíblica urbana la encontramos en el libro Apocalipsis. Nos presenta la gran ciudad de Babilonia, hábitat de la gran prostituta y llena de lujuria y abominaciones; *y con su lujo desenfrenado se han enriquecido los negociantes del mundo. Esta ciudad manchada de sangre no tiene futuro: ¡Ay de ti, la gran ciudad! Será arrojada y desaparecerá para siempre* (cf. Ap 16,17 – 18,24). Resurge entonces una gran ciudad diferente. Aparecida explica: *El proyecto de Dios es “la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén (...) la tienda de campana que Dios ha instalado entre los hombres”.* (Ap 21,2-3) *No vi ningún templo en la ciudad, pues el Señor Dios todopoderoso y su cordero son su templo* (Ap 21,22), pues no hay necesidad de un templo – edificio y de una pastoral centrada en el culto en estos edificios mediante sus ministros de culto. La gente se reúne en sus casas, en pequeñas comunidades, para celebrar su fe y su vida. Aparecida entonces resalta: *La Iglesia está al servicio de la realización de esta Ciudad Santa, a través de la proclamación y vivencia de la Palabra, de la celebración de la Liturgia, de la comunión fraterna y del servicio, especialmente, a los más pobres y a los que más sufren, y así va transformando en Cristo como fermento del Reino, la ciudad actual* (DA 515-516).

o Por último, *la iglesia en sus inicios se formó en las grandes ciudades de su tiempo y se sirvió de ellas para extenderse* (DA 513). Aparecida hace referencia a la Iglesia primitiva en Jerusalén donde las comunidades del seguimiento de Jesús *acudían al templo* y (!) *se reunían en casas* (cf. Hch 2,42-47). Esta vivencia de “iglesias en casa”, realmente innovador, las fomenta el apóstol Pablo y sus cartas dan testimonio de ello. En términos generales, la pastoral urbana hoy en día encuentra en contenido y método en la misión paulina, su paradigma, *para realizar con alegría y valentía la evangelización de la ciudad actual* (DA 513).

2.1.2 Experiencias vitales y el encuentro con Dios

Una nueva pastoral urbana está llamada a *buscar y contemplar al Dios de la vida en los ambientes urbanos* (DA 514). Estos ambientes los encontramos en las casas y en las calles. Los vivimos en sus diferentes expresiones por doquier: en ambientes juveniles de todas las índoles, en los lugares del trabajo, en los mercados, en los centros de diversión, o donde sea.

Son ambientes muy distintos y, por eso, la vivencia divina tiene expresiones distintas. Sin embargo, en común está *lo vital de la existencia humana*: donde arde la vida, ahí puede acontecer algo divino, un encuentro con el Dios de la vida, siempre y cuando haya una sensibilidad por este descubrimiento divino. Obviamente, las experiencias vitales pueden ser ambiguas y llevar, por ejemplo, al odio y no a la caridad que libera lo atado para que crezca una vida más compartida y plena. Por eso, la urbe requiere personas y células – comunidades (*donde dos o tres están reunidos en mi nombre...*, Jesús) experiencias de “vida – fe” profundas y solidarias. Encontrar a Dios amor en la urbe y fomentar experiencias vivificantes con Él, es fundamental para una nueva pastoral realmente urbana.

Por la ruptura de la forma acostumbrada (y más bien rural) de transmisión de la fe mediante la socialización de usos y costumbres, la Iglesia urbana debe cultivar y ampliar – diversificar:

- Una *iniciación en la vida cristiana* con énfasis en fomentar y acompañar un proceso de fe más personal.
- Una *sensibilización constante de los agentes eclesiales* sobre la presencia vivificante de Dios amor en los diversos ambientes sociales y civiles y descubrirlo en sus múltiples formas y signos seculares.
- Una *investigación y reflexión teológica* sobre el “proyecto urbano de Dios”; que no solamente haya antropología y sociología urbanas sino también una teología urbana con sus propios aportes desde sus diferentes disciplinas como la Biblia, Cristología, Eclesiología, Liturgia, Moral y otras más.
- Una *teología urbana narrativa* que invita a la gente a narrar sus vivencias divinas, las recoge y comunica, sobre todo en gru-

pos y comunidades, sea verbalmente o bien por medio de cantos y símbolos, en una gran variedad creativa de celebraciones.

2.2 Afirmación histórica y su reto actual: *Cinco llagas de la Iglesia* y cambio de paradigmas

Este marco teológico pincelado de manera muy escueta y las perspectivas que nos indican, forman la base para un cambio paradigmático eclesial frente al reto urbano. Sin embargo, habrá que abarcar elementos de un autodiagnóstico eclesial para identificar los paradigmas históricos que han marcado la actuación eclesial en los tiempos pasados y, por obsoletos, exigen un cambio de paradigmas.

2.2.1 El paradigmático “caso Rosmini”

Antonio Rosmini¹⁴ (1797 – 1855) fue una de los más sobresalientes filósofos y teólogos italianos en la 1ª mitad de siglo XIX. Su obra que lo hizo famoso, se llama *Las cinco llagas de la Iglesia*. Lo escribió por *el grave estado en el que se encontraba enferma la Iglesia de Dios* y con el propósito de *renovar y dar a la Iglesia un nuevo impulso para emprender nuevos caminos*. Según Rosmini, estas cinco llagas son:

1. La separación entre el pueblo cristiano y el clero, por una clase sacerdotal demasiado alejada del pueblo: *los laicos también son miembros del cuerpo de la Iglesia*.
2. La insuficiente formación cultural y espiritual del clero: *la Biblia debe ser el único gran texto de la instrucción popular y eclesiástica*.
3. La lucha por el poder del alto y bajo clero: *cuando los obispos se rodearon de un gran poder temporal, surgieron entonces las discordias*.
4. La participación del pueblo en el nombramiento de los obispos: *el obispo sea un sacerdote sugerido por todos aquellos a los que él tendrá que dirigir y sea por ellos conocido y querido*.

¹⁴ Información básica sobre Antonio Rosmini, la encontramos en: www.es.wikipedia.org. Ahí hay más referencias específicas.

5. La riqueza de la Iglesia: *la primera Iglesia era pobre pero, libre y los bienes se ponían en común para atender a las necesidades de todos y cada uno.*

El libro fue prohibido por el Santo Oficio en 1849 (bajo el Papa Pío IX). Posteriormente, también otros pensamientos (40 tesis, sacados de sus escritos) fueron condenados (bajo el Papa León XIII). Rosmini y su obra fue callado por largos años. Sin embargo, su caso fue retomado en 2001 por el Dicasterio Doctrinal del Vaticano (bajo el Card. Ratzinger). Rosmini, este sacerdote y “profeta humillado” fue rehabilitado y, caso casi increíble, fue beatificado en noviembre del 2007: 160 años (¡!) después de la condena de su libro. Así son los tiempos de conversión eclesial: preocupa (por la lentitud) y da esperanza (sí, se aprende, ¡por fin!).

Estas llagas siguen abiertas y no habrá *Iglesia del futuro*, sin asumir la existencia de estas “llagas” y sanarlas. En cierta manera podemos identificar a estas llagas como una parte significativa de los “cambios de paradigma” mencionados y sentidos cada vez con más fuerza hoy en día. Sin embargo, “del dicho al hecho hay un largo trecho”. La transformación de la actuación eclesial hacia una mayor inserción transformadora en la realidad urbana ha sido (y será) lenta y tortuosa. Constatamos por parte de los responsables de la conducción pastoral un actuar muchas veces con poca claridad de rumbo y por parte de la gran mayoría del clero y de los agentes laicos muchas resistencias: están más bien encerrados y amoldados en su pastoral tradicional acostumbrada. Nos preocupan seriamente, así lo dice Aparecida, *actitudes de miedo a la pastoral urbana; tendencias a encerrarse en los métodos antiguos y de tomar una actitud de defensa ante la nueva cultura, de sentimientos de impotencia ante las grandes dificultades de las ciudades* (DA 513). Por lo menos, oficialmente se confiesa esta preocupación y se da un respaldo claro hacia nuevas soluciones: ¡esto ya es significativo!

2.2.2 Modelos eclesiales y de actuación pastoral: paradigma histórico y el cambio necesario

Partiendo de lo anterior y considerando una diversidad de matices, distinguimos dos enfoques teológicos básicos que se visibili-

zan de manera acentuada en las urbes, con sus subsiguientes modelos de actuación pastoral. Para caracterizarlos, podemos acudir a una pregunta muy repetida y que suele tomarse por evidente: ¿La misión de la Iglesia es fundamentalmente religiosa?, y ¿qué se entiende por eso?

o El modelo histórico, en la lógica de una Cristiandad, promueve básicamente el conocimiento y la adoración de Dios, y ésto se realiza sobre todo en los actos de culto (oración personal y celebraciones públicas que se pueden/deben prolongar en otras manifestaciones sagradas y/o confesionales (educación "católica", arte sagrado, aceptación de la autoridad de los obispos, etc.), centrada en el clero y con el laicado como coadyuvante.

o Sin embargo, la misión que Jesús vivió y nos confió a sus seguidores es fundamentalmente "amorosa": no se trata, primordialmente, de cuidar y multiplicar los actos de culto, sino de amarnos como él nos ha amado, anunciar y realizar buenas noticias a los pobres, liberar a los cautivos, atender a los asaltados en el camino, dar de comer al hambriento. Claro que entre ambos enfoques no debería darse contradicción, sino complementación (y así sucede muchas veces). Pero sí es fundamental ver a cuál de ellos le hemos de dar prioridad, cuál ocupa mayor jerarquía y cuál —dentro de su importancia innegable queda subordinado al otro.

Esta disyuntiva, muy sentida y sufrida en lo real de la pastoral, está superada por lo menos al nivel doctrinal. Cito largamente a Aparecida: *Jesús está presente en medio de una comunidad viva en la fe y en el amor fraterno. Allí Él cumple su promesa: "Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos"*. Está en todos los discípulos que procuran hacer suya la existencia de Jesús, vida escondida en la suya. Está en los que dan testimonio de lucha por la justicia, por la paz y por el bien común. Está en todos los acontecimientos de la vida de nuestros pueblos, que nos invitan a buscar un mundo más justo y más fraterno. Está en toda realidad humana, cuyos límites a veces nos duelen y agobian (256). También lo encontramos de un modo especial en los pobres, afligidos y enfermos, que reclaman nuestro compromiso y nos dan testimonio de fe. ¡Cuántas veces los pobres y los que sufren realmente nos evangelizan! (257).

Está muy clara la postura; en lo que tengo dudas es, si lo expresado así ya está asumido conscientemente entre la clase directiva y operativa de la institución eclesiástica. Sin embargo, lo proclamado nos da el respaldo para diseñar y probar concreciones y, desde ahí, trabajar sobre las resistencias y fomentar alianzas a favor de los cambios: ¡El testimonio de la viabilidad! El “cambio de paradigma” incluye *un creciente consenso científico sobre un marco o perspectiva bajo la cual se analiza un problema toral y, al identificarlo adecuadamente, se encuentran ya inicialmente caminos de solución* (cf. nota de pie 6). Estamos exactamente en esto.

2.3 “Problemas torales estructurales” y los cambios por lógica, presión contextual y desde abajo

Las mencionadas “cinco llagas de la iglesia” y la disyuntiva (aunque superada) de comprensión de la misión eclesial nos dan una plataforma para abarcar algunos problemas torales estructurales que exigen cambios de paradigma. Me concentro en los siguientes tres:

2.3.1 La urgente desclericalización: iglesia en las manos de la gente

La gente común y corriente, incluyendo la gran mayoría de las y los laicos colaborando en una parroquia, identifican generalmente a la “iglesia” con sus dirigentes que son el clero (obispos y curas), con sus servicios, sobre todo, de culto (por eso y con mucha lógica se llaman por ley “ministros de culto”) y con los edificios para celebrarlo (templos y capillas, llamados generalmente “iglesia”). Es un paradigma histórico muy interiorizado universalmente y legitimado así por el Derecho Canónico vigente¹⁵: *Por institución divina, entre los fieles hay en la Iglesia ministros sagrados, que en el derecho se denominan clérigos; los demás se llaman laicos.* Es decir, el 99.9 % del pueblo de Dios son ¡los demás y esto por institución divina! No hay un ejemplo más claro de la sacralización del poder institucional.

¹⁵ CIC 207, 1.

Ahora este “modelo” se encuentra en una crisis severa. Las causas son sobre todo una crisis de vocaciones (el crecimiento popular es mayor que el número de vocaciones que asumen este camino, también por las condiciones como el celibato) y la creciente necesidad de contar con más gente preparada para responder con recursos humanos adecuados a los nuevos paradigmas del reto urbano. Los números son claros: existe un cura en parroquias urbanas para 20 a 30 mil católicos (y les rebasa ya la pura demanda de servicios de culto), mientras una comunidad neopentecostal (los “evangélicos”) cuenta con un pastor para 200 a 300 fieles. Y, además, ¿estos pocos clérigos deben ser promotores de la evangelización, de obras sociales, de interlocución con otros actores de una realidad cada vez más compleja? ¡Imposible! Hay que repensar¹⁶ y reordenar los ministerios y servicios de la iglesia y reorganizarse.

No hay de otra: la Iglesia urbana del futuro está en las manos de la gente o no habrá ahí un futuro de y para la Iglesia.

2.3.2 La urgente descentralización: la parroquia como red de múltiples pequeñas comunidades

En severa crisis se encuentra también el *paradigma parroquia*, entendida como el templo y sus servicios “cerca de las casas de la gente” = “para – oíría”. Ya no está cerca de la gente, si son 20 a 30 mil fieles en conjuntos urbanos. Su concepto como “nivel base” de los tres niveles de gobierno eclesial (parroquia, diócesis, Vaticano), está rebasado plenamente.

¹⁶ Para esto, un giro clave lo dio ya hace 45 años el Concilio Vaticano II, al decidir el orden de la estructuración del documento clave *Lumen Gentium*, sobre la identidad y misión de la iglesia misma. Pese a muchas resistencias, se puso como capítulo segundo *El Pueblo de Dios* y en el tercer lugar la *Constitución Jerárquica de la Iglesia*. Vale citar lo siguiente: *En todo tiempo y en todo pueblo es grato a Dios quien le teme y practica la justicia. Quienes creen en Cristo pasan a constituir un linaje escogido, sacerdocio regio que ahora es pueblo de Dios. La condición de este pueblo es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios. Tiene por ley el nuevo mandato de amar. Y tiene como fin el dilatar más y más el reino de Dios* (LG 9). Sin embargo, ahí está el choque con el Derecho Canónico, que en la praxis se le da importancia superior sobre la Biblia y el Concilio.

Esto reconoce claramente el propio magisterio eclesial: *Particularmente en el mundo urbano se plantea la creación de nuevas estructuras pastorales, nos está exigiendo imaginación y creatividad* (DAP 173). *Sentimos la urgencia de que los agentes de pastoral se esfuercen en desarrollar: una sectorización de las parroquias en unidades más pequeñas que permitan la cercanía y un servicio más eficaz* (DAP 518, c), *una descentralización de los servicios eclesiales de modo que sean muchos más los agentes de pastoral que se integren a esta misión, teniendo en cuenta las categorías profesionales* (DAP 518, n).

Por lo anterior, una pastoral encarnada en la realidad urbana debe proponerse la creación de un “piso base” por debajo del nivel parroquial: todo lo posible en las manos de la gente (sujeto eclesial). Lo que no se puede vivenciar “en sitio” (en las casas de la gente), se realiza a nivel parroquial (en el templo y sus salones), transformando así la actual parroquia en el segundo nivel eclesial, una red de estas células y pequeñas comunidades y servidora de animación, formación y coordinación-articulación.

No hay de otro: la Iglesia urbana del futuro crea un “nuevo” nivel base de múltiples pequeñas comunidades y lo respaldará con los recursos necesarios o no habrá ahí un futuro de la iglesia.

2.3.3 La urgente desterritorialización: hacia presencia misionera en sectores y ambientes urbanos

El modelo histórico de la parroquia territorial se encuentra también en crisis por su fijación en “su territorio” como lógica de área feudal y casi – monopólico para los servicios eclesiales, primordialmente sacramentales (y por eso necesitados para su administración de un clérigo). Por eso, todos son igualmente “fieles” que acuden al culto y sus ceremonias (¿para qué distinguirlos según sus distintas realidades?) y, al solicitar un servicio sacramental, son “clientes sin distinción” que deben cumplir los requisitos. Otro tipo de atención no tiene prioridad. Por eso, esta fijación territorial tiene grandes dificultades para comprender la complejidad sectorial y sus dinamismos propios.

Hay que subrayar otra vez: la vida real en la urbe es compleja (y no uniforme) conformada por múltiples sectores y ambientes

humanos (sujetos de su vida sociocultural) y llena de desigualdad y su subsiguiente conflictividad y luchas de toda índole. *Dios habita en la vida social y civil* y, al compartir ahí esta vida, *se les abrieron los ojos y lo reconocieron* (Lc 24, 31). Los agentes eclesiales (laicas y laicos, religiosas y religiosos, diáconos y presbíteros), al aprender a ser discípulos misioneros de Jesús, deben superar la fijación intraeclesial –con su típica pastoral parroquial territorial– y transitar hacia a lo social y lo civil, y compartir ahí con congruencia y honestidad esta vida, ser evangelizados por esta realidad y por el Señor presente en ella y, así convertidos, ponerse en camino a la gran ciudad, evangelizando con nuevo fervor y métodos. A su vez, estos agentes deben descubrir y animar a la gente honesta, madura y con liderazo natural en medio de los sectores y ambientes a dar testimonio de vida y hacer visible los valores del Reino, pues, primordialmente esta gente es y será la levadura que humaniza y transforma.

No hay de otra, la Iglesia urbana del futuro dará primordialmente fruto en los múltiples sectores y ambientes humanos y por medio de su propia gente ahí; si no, no habrá ahí un futuro de la Iglesia.

3. ACTUAR - A DISEÑAR CAMINOS DEL NUEVO PARADIGMA PASTORAL URBANA

Entra en la ciudad y allí te dirán lo que debes hacer, así habló Dios a Saulo, el fervoroso perseguidor de lo nuevo y de los cambios implícitos impulsados por las comunidades cristianas (Hch 9,6). Al entrar en la ciudad y experimentar ahí la vida distinta de una comunidad cristiana, vivenció una conversión profunda y se le cambiaron todos sus paradigmas acostumbrados. Hoy en día, nuestra Iglesia, sus miembros y agentes, necesitan una conversión profunda. Si esto no acontece y si no se pone toda la atención y las condiciones para facilitarlos, no habrá una Iglesia urbana del futuro. Cito largamente a Aparecida: *La vocación y el compromiso de ser hoy discípulos y misioneros de Jesucristo, requieren una clara y decidida opción por la formación de los miembros de nuestras comunidades, para todos los bautizados, cualquiera sea la función que desarrollen en la Iglesia* (DA 276); esto incluye formar a los

discípulos en una espiritualidad de la acción misionera. No es una experiencia que se limita a los espacios privados de la devoción, sino que busca penetrarlo todo con su fuego y su vida. Ese ardor que proviene del Espíritu se expresa en el trabajo, en el diálogo, en el servicio, en la misión cotidiana (DA 284).

En los últimos 15 años, en diferentes macro-urbes de América Latina se han desarrollado procesos innovadores de pastoral urbana, centrados en descubrir al Dios Vivo en los acontecimientos cotidianos y a los sujetos de estas experiencias, a la vivencia pas-cual en "células de vida compartida" o bien en "iglesias de casa", a la diversificación de esta base en sectores y ambientes, entre otros. Todo esto ha implicado repensar y reestructurar la conocida "pastoral típica" centrada en la parroquia territorial y clero-centrista (como modelo rural de cristiandad) y abrirse hacia una propuesta evangelizadora integral, innovadora, encarnada y misionera desde y con múltiples sujetos. Esto ya se practica y la pastoral urbana está ya desde años en camino. Mientras tanto, se habla cada vez más de la *pastoral urbana como nuevo paradigma de pastoral*; si un 70% de la población ya vive en la realidad urbana y suburbana, obviamente, un 70% de toda la pastoral debe tener un rostro urbano. Indicamos cuatro opciones claves para avanzar en este camino. Lo hago de manera escueta por que mucho ya está indicado en los argumentos anteriores.

3.1 Opción por una labor evangelizadora integral: todas y todos discípulos misioneros

La labor pastoral, en sus diferentes niveles territoriales y sectoriales – ambientales y mediante sus diferentes áreas fundamentales y específicas ha de integrar de alguna manera tres dimensiones: la diakonía - praxis (vivencia práctica del amor y la justicia, personal y social), el kerigma - catequesis (anuncio y conocimiento expreso de Jesús, de su vida y mensaje) y la liturgia (celebración comunitaria "sacramental y parasacramental", que incluye lo comunitario-elesial). Si no se busca integrar estas tres dimensiones, no se puede hablar propiamente de "evangelización". Obviamente, la columna vertebral de esta integración es *la admiración por la persona de Jesús. Su llamada y su mirada*

de amor buscan una respuesta consciente y libre de lo más íntimo de corazón (...) En el seguimiento de Jesucristo aprendemos y practicamos las bienaventuranzas del Reino (DA 136 y 139).

Esta integración se debe realizar primordialmente en las personas mismas: al madurar, ser amorosamente justos y solidarios (vivencia y testimonio de Dios amor); al crecer, ser discípulo misionero de Jesús, y al celebrar, en gratitud, este misterio de nuestra fe. Todo esto en una encarnación – inculturación adecuada y con la intención expresa de que los destinatarios de la labor evangelizadora no se reduzcan a ser receptores, sino que se vayan convirtiendo en sujetos; tanto las personas como los grupos.

Esta experiencia personal, a su vez, es y debe ser una vivencia compartida: *La fe nos libera del aislamiento del yo, porque nos lleva a la comunión. Esto significa que una dimensión constitutiva del acontecimiento cristiano es la pertenencia a una comunidad concreta en la que podamos vivir una experiencia permanente de discipulado (DA 156).* Esta “comunidad concreta” no puede ser ya la gran parroquia urbana con sus hasta 30 mil “fieles”; deben ser pequeños grupos, células, “dos o tres reunidos en su nombre”, que se reúnen en casas: comunidades de base.

Y por último y de manera prioritaria e integral, las personas y comunidades de discípulos deben ser desde el inicio misioneras. La misión eclesial en la urbe, hoy en día, no puede ser ninguna otra que la misión de Jesús misma. Al inicio de su vida pública lo asumió así: *para anunciar la buena nueva a los pobres, a proclamar la liberación a los cautivos; a dar la vista a los ciegos, a liberar a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor (Lc 4, 8-19).* Y lo puso en práctica. Obviamente, vivimos en otro contexto, sin embargo, en la esencia ya tenemos en Él este camino. La identidad y misión cristiana y eclesial asume, por autodefinición, la opción preferencial y evangélica por los pobres y su dimensión misionera. En las partes anteriores hemos dado algunas pautas sobre esto.

3.2 Opción por “Iglesias en casa”: la (re-) creación de un nivel base eclesial

La estructuración eclesial con lógica territorial (parroquia) sigue vigente, aunque necesita innovadoras visiones y formas organi-

zativas. Aparecida indica la necesidad de *una sectorización de las parroquias en unidades más pequeñas que permitan la cercanía y un servicio más eficaz* (518,c) que, como consecuencia, *transforme a las parroquias cada vez más en comunidades de comunidades* (517,e). Esto incluye, a su vez, *una descentralización de los servicios eclesiales de modo que sean muchos más los agentes de pastoral que se integren a esta misión, teniendo en cuenta las categorías profesionales* (518,m), *estrategias para llegar a los lugares cerrados de las ciudades como urbanizaciones, condominios, torres residenciales* (518,h).

Inspirándonos en las experiencias de la Iglesia primitiva, hemos empezado a usar el término "iglesias de casa", como expresión genérica de la mencionada amplia gama de grupos – comunidades pequeñas que se reúnen en casas. Si bien no tienen todas las características de "la Iglesia de casa" como vivencia básica de la Iglesia primitiva, poseen al menos las fundamentales. Se reúnen en casa: en una vivienda del vecindario y con miembros de varias familias. Son coordinadas por un equipo de animación o bien un(a) responsable del mismo grupo. Tratan de formar una hermandad de iguales, una comunidad, que comparte tristezas y angustias, esperanzas y alegrías de la vida cotidiana de cada uno, de sus familias, de su trabajo y de los acontecimiento en el mundo, que escucha la Palabra de Dios y la medita, que celebra su fe en Jesucristo con signos litúrgicos como momento importante y que asume conscientemente un compromiso misionero (eclesial y/o social – civil) en su propio ambiente y/o barrio – colonia.

Obviamente, hay una amplia gama de tipos de estas iglesias de casa, que van desde grupos de religiosidad popular, de catequesis familiar y en torno a un enfermo, hasta equipos de animación en unidades habitacionales, de comunidades eclesiales de base y de un sector humano como indígenas, obreros o profesionistas. La promoción del mayor número posible de estos u otros tipos de iglesias de casa dentro del territorio parroquial, implica una reorientación a fondo de la parroquia misma.

Esta opción necesita una buena capacidad pedagógica. Las iglesias de casa nacen así, tal cual y necesitan un proceso de acompañamiento en el sentido de no dominar, sino hacer crecer

al grupo – comunidad ‘Iglesia de casa’ como sujeto autogestivo, cada vez más evangelizado y evangelizando. Eso implica elaborar y poner en práctica un sistema de formación de asesores – acompañantes.

3.3 Opción por pastorales sectoriales: sujetos cristianos en lo social y civil

Un camino clave para revitalizar la presencia evangelizadora eclesial en la urbe, es desplazar la vida de la Iglesia–templo a la de ser levadura cristiana en lo social y civil. Una urbe es un conjunto complejo de sectores humanos cuyas relaciones sociales se articulan cada vez más en torno a lo laboral o al ámbito del esparcimiento (clubes de toda índole). La relación con lo territorial social (vivienda propia y su colonia) y con la oferta eclesial territorial (parroquia) disminuye cada vez más para personas y familias. Por eso, la conformación de núcleos o células de inspiración cristiana, con articulación eclesial en medio de los múltiples sectores humanos y formados por gente líder de ellos mismos, es fundamental para una evangelización encarnada y misionera. Aparecida insiste: *Recomendamos una nueva pastoral urbana que sea capaz de atender a las variadas y complejas categorías sociales, económicas, políticas y culturales: élites, clase media, pobres; responder a las diferentes actividades propias de la ciudad: trabajo, ocio, deportes, turismo, arte; brindar atención al mundo del sufrimiento urbano, es decir, que cuide de los caídos a lo largo del camino* (DA 517).

Como ejemplo sirva el siguiente listado: pastoral laboral (en general, incluyendo la amplia gama de profesionistas) y pastoral obrera (diferencias según fábricas), pastoral con indígenas (etnias– comunidades) en la ciudad, pastoral penitenciaria (incluyendo a familiares de reclusos y custodios y sus familias), atención a “chavos banda” y otras expresiones de juventudes urbanas, iniciativas de apoyo a personas (sobre todo niñas y niños) que viven en la calle, grupos de apoyo y/o autoayuda de la mujer (en su amplia diversificación, desde trabajadoras domésticas y vendedoras ambulantes –por ejemplo, en el metro– hasta mujeres maltratadas o en contexto de prostitución), pastoral en mer-

cados públicos, pastoral de derechos humanos y grupos de defensores populares y cristianos comprometidos en las luchas populares, comunidades de equipos docentes, pastoral universitaria, centros civiles de apoyo a procesos pastorales, grupos y organización ecológicas, grupos de oración y de discernimiento espiritual de miembros de organizaciones civiles y muchos otros más.

Por lo anterior, ha llegado la hora de optar por crear y/o consolidar estructuras pastorales no territoriales, es decir, sectoriales-ambientales y esto a diferentes niveles de ciudad. Esta opción incluye liberar decisivamente recursos humanos, financieros y logísticos para poder dar atención pastoral desde *el mundo del sufrimiento humano* y las *diferentes categorías profesionales* hasta una mayor presencia en los *centros de opinión y decisión* de la ciudad (cf. DA). Hay experiencias y recursos en lo penitenciario, en lo hospitalario y en los colegios y universidades. Urge desarrollar algo comparable en lo laboral-obrero, con profesionistas, con migrantes e indígenas en la urbe, con personas de capacidades diferentes, personas que viven en la calle, con artistas y ambientalistas y con muchos otros sectores y ambientes más.

3.4 Opción por una pastoral de conjunto: orgánica y con innovadoras formas organizativas

Lo dicho quedará como voluntarismo – ideario, si no se articula todo un conjunto subsidiario para impulsar, acompañar y poder sostener lo expresado anteriormente según los diferentes niveles y ámbitos de servicio y misión eclesial. Por un lado, contamos con la estructura territorial clásica: la parroquia como comunidad de múltiples comunidades, el decanato como ayuda mutua interparroquial y las zonas pastorales de una gran urbe como instancias de servicio. Por el otro, deberíamos contar con niveles estructurales de fomento, acompañamiento, articulación y servicios (personales y materiales) de pastorales sectoriales y ambientales. Todo este conjunto necesita una claridad estratégica con metas, pasos, responsables y recursos asignados, articulando una *pastoral orgánica*.

Lo anterior contiene consecuencias también y sobre todo para la planificación pastoral diocesana. Casi todas las diócesis cuen-

tan, por lo menos, con dos realidades: con una parte rural y una parte urbana. Actualmente y aunque contando con diferentes realidades, la planeación diocesana llega a líneas generales para todas las parroquias y pastorales, sin distinguir lo rural y lo urbano y, en consecuencia, sin distinguir las exigencias y las tareas específicas de lo diferente. No hay de otra, cada gran urbe necesita su propio plan de pastoral para esta urbe (obviamente con orientación a las directrices del plan general diocesano) y su propia estructura de articulación (asamblea, consejo, comisiones, equipos de trabajo-promoción, etc. a nivel de la ciudad), de conducción (Vicario Episcopal, etc., para esta ciudad) y de propios equipos de asesoría – acompañamiento.

3.5 Juntos para humanizar a la ciudad: las alianzas y colaboraciones necesarias

En una gran urbe la Iglesia católica es solamente un actor entre otros más. Ya desde hace tiempo ni somos ni podemos presentarnos como la fuerza hegemónica en la construcción de la cultura y la política que marca el desarrollo urbano. Somos parte de un conjunto más grande. Esto lo llaman los estudiosos, según el concepto que manejan, creciente secularización, laicidad de la sociedad, pluralismo democrático o como sea. Lo que la realidad urbana exige a la Iglesia católica es la aceptación propositiva de esta realidad y su aporte propio para humanizar la ciudad en articulación y complementación con otros sectores y actores, respetando las reglas democráticas de una convivencia cívica. Asumiendo lo anterior, se vislumbran cuatro tareas-ejes estratégicos de suma importancia.

3.5.1 La tarea ecuménica e interreligiosa

Queramos o no, una urbe es de manera creciente una realidad plurirreligiosa. Debemos aprender a cultivar la convivencia ecuménica y el diálogo interreligioso. *La relación con los hermanos y hermanas bautizados de otras iglesias y comunidades eclesiales es un camino irrenunciable para el discípulo y misionero, pues la falta de unidad representa un escándalo, un pecado y un atraso del*

cumplimiento del deseo de Cristo (DAP 243). El diálogo interreligioso, además de su carácter teológico, tiene un especial significado en la construcción de la nueva humanidad: abre caminos inéditos de testimonio cristiano, promueve la libertad y dignidad de los pueblos, estimula la colaboración por el bien común (DA 255).

El plan pastoral y la estructura eclesial urbana deben contemplar esta tarea y contar con responsables y líneas pastorales concretas.

3.5.2 La tarea de vinculación con la sociedad civil

La urbe es laboratorio del surgimiento y de la actuación de un gran número de iniciativas civiles, de grupos, organizaciones y movimientos que, de manera genérica, hoy en día se llama sociedad civil. Su desempeño parte normalmente de incongruencias sufridas en el conjunto social-civil y de la autoorganización para dar una respuesta-lucha colectiva en la superación del dolor social sentido. Una parte significativa de este conjunto tiene sus antecedentes en procesos eclesiales y muchos dirigentes se han formado en CEB, en grupos de la pastoral social, como catequistas y/o en movimientos apostólicos. El ambiente parroquial muchas veces ha sido bastante asfixiante para liderazgos naturales y, por eso, han dejado lo parroquial y se han involucrado en procesos civiles. Esto no es algo para lamentarse, sino que es también, sobre todo, un aporte importante de inspiración cristiana para humanizar al conjunto urbano: *Queremos llamar al sentido de responsabilidad de los laicos para que estén presentes en la vida pública, y más en concreto “en la formación de los consensos necesarios y en la oposición contra las injusticias” (DA 508).*

En este conjunto de organizaciones civiles se puede encontrar un número significativo de colaboradores externos para calificar el trabajo pastoral y aliados para la promoción humana integral.

3.5.3 La tarea de interlocución con los sectores económicos, académicos y culturales

Una gran urbe está marcada por sectores de influencia significativa en la conformación de la cultura y la política que marcan el

desarrollo urbano. El Documento de Aparecida constata una *notable ausencia en el ámbito político, comunicativo y universitario* y se compromete: *queremos acompañar a los constructores de la sociedad. La opción preferencial por los pobres, de raíz evangélica, exige una atención pastoral atenta a ellos* (508). Este “acompañar” y esta “atención pastoral” debe ser primordialmente un escuchar y dialogar.

En consecuencia, la iglesia urbana necesita consejos de asesores de estos sectores y encuentros—diálogos de forma continua, orientados a la elaboración y ejecución de una agenda colectiva con aportes específicos que mejoren la calidad de la vida urbana.

3.5.4 La tarea de participar en la construcción y ejecución de políticas públicas

Las políticas de desarrollo urbano están todavía muy marcadas por programas gubernamentales y éstos por su sesgo partidario. Por eso, en la última década ha crecido la demanda de crear y ejecutar políticas que sean públicas, es decir, el resultado de la construcción de un amplio consenso entre los diferentes sectores y actores preocupados por el bien común de la propia ciudad. La agenda es seria y amplia y abarca los *rostros sufrientes que nos duelen: personas que viven en la calle, adictos dependientes, migrantes, etc.* (DAP 407ss), la (in-) seguridad pública, oportunidades educativas y profesionales, sobre todo para las juventudes, la protección del medio ambiente, los sistemas de atención a la salud y el sistema de pensiones para la tercera edad, el desarrollo de vivienda y de espacios públicos, entre muchas otras preocupaciones más. La Iglesia forma parte significativa de este conjunto de actores y debe participar con su propia personalidad en esta construcción del bien común.

Aquí también se necesita una claridad interna y gente con capacidad de interlocución en la construcción y ejecución de esta agenda. Un plan de pastoral urbana debe contemplar esta tarea, asignar responsables y dotarles con facultades y recursos.

CONCLUSIÓN

La Iglesia Latinoamericana convoca a una *Misión Continental que buscará poner a la Iglesia en estado permanente de misión*

(DA 551). Esta no puede ser una iniciativa que se organiza “desde arriba”; debe partir “desde abajo”: desde y con la gente discípula misionera en sus casas y en sus ambientes eclesiales y, sobre todo, sociales, laborales y civiles. Tampoco puede orientarse hacia una reconquista espiritual de la influencia perdida en la sociedad y con el deseo (subconsciente o consciente) de mantener un sociedad predominantemente católica; la cristiandad ya se acabó desde hace mucho tiempo.

El futuro de nuestra Iglesia, nos lo jugamos en las urbes. Y si nos convertimos, todas y todos, cambiando muchos paradigmas internalizados y petrificados por los que exige el actual “cambio de época” y que ha asumido el magisterio eclesial en AL, ¡sí, nuestra Iglesia tiene futuro!

ALGUNOS RETOS PARA LA VIDA RELIGIOSA DE CARA AL FUTURO PARA SU MISION EVANGELIZADORA

Ma. De los Dolores Palencia Gómez

El primer reto para la vida religiosa en el presente, si quiere tener futuro es descentrarse, no ser centro para sí misma. También es urgente que nosotros y nosotras nos situemos desde la esencia del carisma recibido, desde la intuición fundante original, pero en la realidad actual, en un proceso de constante evolución y transformemos las expresiones actuales de nuestra vida religiosa: nuestros votos, nuestra vida comunitaria, nuestras presencias desde y junto con los excluidos/as y sobrantes del mundo; con la misma capacidad de discernimiento, de riesgo que tuvieron nuestros/as fundadores/as, sin apegarnos a formas conocidas o a esquemas tradicionales; esta es la exigencia de una fidelidad creativa.

La vida religiosa no quiere ser extraña al mundo, pero tampoco quiere verse identificada con él. Hay un reto histórico que es la ruptura y la comunión, ser y estar en medio del mundo, evangélicamente, lo cual lleva en ocasiones a ser y a estar contraculturalmente y con riesgo martirial.

... La vida consagrada, presente desde el comienzo, no podrá faltar nunca en la Iglesia como uno de sus elementos irrenunciables y característicos, como expresión de su misma naturaleza¹.

¹ *Vita Consecrata* 29.

¿Esta frase de *Vita Consecrata* nos asegura la supervivencia? Yo pienso que no ... es un buen deseo, pero no debe impedir que veamos con realismo la realidad. Es posible también que surjan otras formas de vida consagrada (ya están surgiendo), pero esto no garantiza a ninguna congregación u orden el seguir existiendo como es actualmente...

En ocasiones cuando hablamos del futuro de la vida religiosa da la impresión que no queremos ver con objetividad y realismo el presente, o queremos proyectarnos solamente hacia el futuro, sin tomar en cuenta que los retos del presente ponen en entredicho el futuro. Pero también muchas veces los mismos religiosos y religiosas matamos nuestra esperanza y la capacidad de superar crisis de crecimiento, de transformación, de purificación, quedándonos en actitudes pesimistas y negativas.

Ante las crisis de vocaciones, el envejecimiento de los miembros, la no significatividad de nuestro estilo de vida para las nuevas generaciones y el desconocimiento de nuestros carismas y de nuestra vocación específica por parte de la institución eclesial, la primera tentación que hay que vencer es la de encerrarnos en nosotros y nosotras mismas para autoconservarnos y el perder la esperanza, haciéndola depender de nuestros esfuerzos o logros y no de Aquel que nos llama, que es la centralidad de nuestra vida y quien puede guiarnos para optar en cada momento por lo que sea más conforme a su llamado y a su Reino.

Por esto, el primer reto para la vida religiosa en el presente, si quiere tener futuro es el descentrarse; "Ensachar el espacio de nuestra tienda"... Avanzar sobre las aguas de un mar picado con una única certeza: "Sé en quien he puesto mi confianza"... y para esto como dicen Isaías y Pablo: *No se acuerden de las cosas pasadas, no piensen en las cosas antiguas. Miren, voy a hacer algo nuevo, ya está brotando, ¿no lo notan?*².

*Olvidando lo que he dejado atrás, me lanzo de lleno para conseguir lo que está delanteFijos los ojos en Jesús, sigo mi carrera...*³.

² Isaías 49,19-20.

³ Fil 3, 13

Para la vida religiosa es tiempo de enfrentar los nuevos desafíos que se presentan a su “ser” y a su “que-hacer”, confiada en el “no teman, soy Yo”, despojada de seguridades, avanzando en la fe y en la noche oscura, con alegría y esperanza, caminando junto con el pueblo de Dios. Si desaparecemos en el futuro, valdrá la pena desaparecer dando la vida hasta el último momento en seguimiento de Jesucristo y por su Reino, para que nuestros pueblos en Él tengan vida. Él nos precederá en Galilea, si somos capaces de partir, de dejar los odres viejos, de transformar las formas antiguas, fijos los ojos solamente en el Señor “como si viéramos al invisible”⁴.

Como Vida Religiosa vivimos hoy, junto con toda la humanidad, un cambio de época, un cambio de paradigma cultural, no sabemos exactamente hacia dónde vamos y cuál es el mejor camino, no tenemos respuestas hechas, se acabaron ya los tiempos en que bastaba conocer reglas y constituciones para tener claro el camino. Hoy hacemos ensayos, intentos, experimentamos, en un esfuerzo de “fidelidad creativa”, que toca nuestro SER y nuestro QUE-HACER. Una fidelidad que no debe perder de vista al Único que es “Camino, verdad y vida”, una fidelidad que nace de una experiencia profunda: Dios quiere “que tengamos vida y vida en abundancia”. Nuestra pasión por Él está al servicio de la vida, y debe generar frutos de vida que sean visibles y reales por la humanización y transformación de la sociedad y de la creación. Es el momento de avanzar en la fe, en la esperanza y en el amor.⁵

Nuestra vida religiosa se inscribe hoy y se inscribirá mañana en un mundo diferente del que vivieron nuestros fundadores y fundadoras, inclusive en un mundo diferente del que existía en el momento que hicimos opción por esta vida muchos de los que hoy somos religiosos y religiosas y en una iglesia diferente y situada diferentemente respecto de este mundo y en esta América Latina y del Caribe que hace 20 años.

⁴ Heb 11, 27

⁵ Rom 8, 25-26 Pero si esperamos lo que no vemos estamos aguardando con perseverancia.

1Co 13, 1-13 ... si no tengo amor, nada soy ... el amor todo lo disculpa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta ... El amor nunca pasará.

Es urgente por tanto, que nosotros y nosotras, nos situemos desde la esencia del carisma recibido, desde la intuición fundante original, pero en la realidad actual, en un proceso de constante evolución y transformemos las expresiones actuales de nuestra vida religiosa: nuestros votos, nuestra vida comunitaria, nuestras presencias desde y junto con los excluidos/as y sobrantes del mundo; con la misma capacidad de discernimiento, de riesgo que tuvieron nuestros/as fundadores/as, sin apegarnos a formas conocidas o a esquemas tradicionales; esta es la exigencia de una fidelidad creativa.

La Pasión por Dios y la pasión por la Humanidad, están unidas íntimamente sin hacer distinciones, sin decir, primero y después. No se puede vivir un verdadero apasionamiento por Dios, sin apasionarnos por la humanidad y de igual manera, el apasionamiento por la humanidad herida, fragmentada, miserable, nos lleva inevitablemente a Dios como único absoluto, Dios mayor, en su pasión y en su kénosis. La humanización verdadera nos acerca y nos revela más a Dios. Este apasionamiento nos llevará a la diversidad de nuevas expresiones de vida y de servicio en diálogo inter-ecclesial e inter-congregacional, dinamismo y riqueza que haga desaparecer la uniformidad que por años ha afectado la vida religiosa. La verdadera comunión, no se basa en la uniformidad, sino en la aceptación de la diferencia y en la complementariedad. Esto supone tensiones, conflictos, diálogos, reconciliación, esfuerzos permanentes para recibir el don de la comunión en la diversidad, potenciando lo mejor de cada persona, de cada carisma.

1. CLARIFICAR NUESTRA IDENTIDAD

Nuestra identidad se define por lo que somos y no solamente por lo que hacemos. Mucho de lo que hacemos, puede hacerlo cualquier persona sin necesidad de ser religiosa o religioso. La preparación académica es necesaria, la formación profesional, espiritual, humana, es fundamental pero no es esto lo que nos define íntimamente. Nuestra identidad profunda es lo que somos, es el fuego que nos habita, quién es la razón de nuestra esperanza, lo que habla del sentido de nuestra vida a los demás. Nuestra vida

tiene que expresar alegremente sin palabras, por su dinamismo y su gozo, por su libertad y su radicalidad que el Dios de Jesucristo llena nuestra existencia, que solamente Él, es nuestro absoluto.

2. CONCIENCIA DE NUESTRA VULNERABILIDAD

Todas y todos somos más frágiles, las personalidades se construyen con mayor dificultad en una sociedad más fragmentada y violenta, más globalizada, con menos “certezas” y “seguridades”, nuestras identidades traen heridas y dolores que provocan resentimientos, reacciones desproporcionadas, relaciones inadecuadas.

Nuestras maduraciones afectivas, sexuales, emotivas requieren de tiempos largos y procesuales que permitan que cada persona encuentre herramientas para manejar en las diferentes etapas de la vida, las cicatrices que dejan estas heridas y que estarán presentes siempre.

La imagen de un estado y una vida “perfecta”, fuerte, frente a todo tipo de tentaciones, reservada, secreta, en la que los procesos y crisis de los o las demás no se conocían, es del pasado. Hoy todo se vive más abiertamente, se comunica, hay mucha interconexión y al mismo tiempo hay más soledad en los procesos, hay más confusión y dificultad para expresar los sentimientos, para ser acompañados/as y acompañantes.

No parece que los primeros discípulos y discípulas, hayan llegado a Jesús con menos heridas, con auto-estima más sólida, o con personalidades perfectamente definidas. Esta es la historia de la humanidad y así seguirá siendo, por eso hay que seguir caminando, conscientes de nuestra vulnerabilidad, sin esperar a dejar de serlo para avanzar.

Este es nuestro tiempo, el único que tenemos para vivir plenamente nuestra relación con Dios y para servir a nuestros pueblos; esto es lo único que podemos ofrecer a nuestro mundo: la esperanza en el crucificado que es el Resucitado. Es el tiempo de Dios, es un “kairós”, tiempo de gracia. Hoy, aquí y ahora Dios sigue amando a la humanidad y sigue haciendo redención con y a través de la misma humanidad. Nuestro anuncio es hacer presente la compasión y la misericordia apasionada de Dios por la humanidad: “Para que tengan vida y vida en abundancia”.

3. UNA VIDA RELIGIOSA MÍSTICO-PROFÉTICA AL SERVICIO DE LA VIDA Y EN ESPECIAL AL SERVICIO DE LA VIDA AMENAZADA

Una vida mística es discípula, está a la escucha del Maestro, interioriza la sabiduría de Dios, en el discernimiento y la contemplación. “Conoce” a Dios por la experiencia profunda de su presencia, no por discursos intelectuales o por dogma.

Centrada en Jesucristo, roca de nuestra vida, es Él quien nos acompaña y nos enseña como Buen Pastor el camino a la experiencia de Dios, solamente si nuestra identidad hunde sus raíces en la experiencia de una relación interpersonal, cercana con Jesucristo, nuestra fidelidad será realmente creativa. Jesús nos revela el rostro, el corazón, las entrañas de Dios Padre-Madre, compasión, misericordia; así nos revela también el rostro y el corazón de nuestro hermano y de nuestra hermana. Somos hijos e hijas, por ello somos hermanos y hermanas; sólo Él, nos da su Espíritu, la Ruah, para que nos aliente, nos conforte, nos impulse, nos conduzca y nos envíe en misión con carismas determinados, complementarios para el bien de todos y todas.

Solamente un acercamiento cotidiano a la Palabra de Dios, que impregne todas nuestras actitudes, transformándonos y convirtiéndonos, abriéndonos a la acción novedosa de su Espíritu, puede dar fuego y sentido a nuestra vida.

El verdadero discernimiento cotidiano, nos mantiene en sintonía con Dios, en relación estrecha con su proyecto, nos advierte de las “sutilezas” de nuestras culturas; de los engaños de los medios de comunicación; de nuestras tendencias naturales al confort y al placer, que pueden apartarnos de la radicalidad, y nos anima a vivir en la libertad y contraculturalmente, frente a una sociedad global, injusta, excluyente.

La vida religiosa no quiere ser extraña al mundo, pero tampoco quiere verse identificada con él. Hay un reto histórico que es la ruptura y la comunión, ser y estar en medio del mundo, evangélicamente, lo cual lleva en ocasiones a ser y a estar contraculturalmente y con riesgo martirial.

Si nuestr@s fundadores/as no hubieran roto con algunos modelos y paradigmas de su tiempo, hoy no existiríamos. Ellos y

ellas reconocieron los signos del Espíritu, oyeron los clamores de su tiempo, siguieron a Jesús desde su experiencia y en su contexto, con fidelidad y audacia. Compartieron el Evangelio, la Buena Noticia en su contexto y con el lenguaje y el testimonio que sus contemporáneos podían comprender. El lenguaje que utilizamos en nuestras vidas y en nuestras palabras, es hoy un gran desafío. ¿Cómo nuestra vida y nuestra palabra, la coherencia entre ellas, son realmente palabra “comprensible”, “creíble” para quienes conviven, trabajan o se relacionan con nosotros y nosotras?

Hoy, más que nunca, el lugar teológico para la vida religiosa tiene que ser la liminalidad, junto con la humanidad rechazada y excluida por el poder del mercado, al lado de los sujetos teológicos que hoy son las víctimas, los crucificados, los sobrantes, quienes no cuentan ni siquiera para la estadística. Unido a las personas que ya no tienen espacio o sentido para una economía neoliberal de producción y junto con la naturaleza, la creación, el medio ambiente, expoliado, explotado, manipulado, para provecho de una minoría de transnacionales que buscan el control de los recursos, de las fuentes de energía, aún poniendo en riesgo a todo el planeta y a la humanidad presente y futura.

4. LA VIDA COMUNITARIA

El compartir comunitario de esta experiencia transformadora de la Palabra y del Espíritu renueva las relaciones y las profundiza favoreciendo la animación espiritual circular, el compartir de amistades verdaderas, la sana autonomía-interdependiente.

Hoy la experiencia de una fraternidad y sororidad, que pueden trascender las diferencias culturales, vivir la comunión en la pluralidad y la diversidad de manera creativa, aprendiendo a manejar los conflictos en la verdad, soportándose (con todo el sentido de esta palabra) mutuamente y ayudándose a crecer es indispensable para todo y todas y en especial para las generaciones jóvenes y puede ser un testimonio en nuestras sociedades que favorecen la fragmentación, el individualismo, el egocentrismo. Podemos aportar a la humanidad una experiencia de matrices colectivas, comunitarias, asociativas, organizativas.

Un acompañamiento espiritual de personas “sabias, de la sabiduría de Dios”, personas místicas-proféticas, es fundamental para irnos sosteniendo unas a otras. Un clima en el que cada persona se siente reconocida, afirmada, protegida, apreciada, potenciada, permitirá experiencias comunitarias constructivas de identidad y de personalidades. Esta vida comunitaria, exige vivir des-centradas/os de nosotras/os mismos, viendo más las necesidades de los/las demás que las nuestras. La vida comunitaria es un verdadero proceso de kénosis. *Que no busque cada uno su propio interés, sino el de los demás. Tengan, pues los mismos sentimientos de Cristo Jesús...*⁶.

Aparecida señala cinco aspectos fundamentales y estrechamente relacionados entre sí que definen el perfil del discípulo-discípula, misionero-misionera hoy en América Latina, son estos mismos rasgos los que la vida religiosa requiere para su misión evangelizadora hoy y en el futuro.

- El encuentro con Jesucristo,
- la conversión,
- el discipulado,
- la comunión
- y la misión.

¿De qué manera los religiosos y religiosas viven y anuncian el Evangelio de Jesucristo?

Lo hacemos en los sitios donde nos encontramos (presencia), con quienes convivimos, (vida comunitaria, vida eclesial, ciudadanía) y en sus actividades cotidianas (acciones, obras). Se trata de una presencia comunitaria, signo de la primacía de Dios-Amor en el mundo y al servicio principalmente de los más pobres (DA 217). Por esto, un desafío para la vida religiosa es la capacidad de vivir relaciones interpersonales, comunitarias, de colaboración y de trabajo, en una sintonía auténtica de escucha, encuentro y respeto de la diversidad de culturas, de pueblos y lenguas de sus integrantes y de aquellos a quienes se es enviado o enviada. Una diversidad en sintonía evangélica es signo visible del Amor trinitario en el mundo. Un enorme desafío para la vida religiosa es el diálogo intercultural, que presupone una escucha

⁶ Fil. 2, 4-5ss

atenta de la Palabra del Señor en el encuentro respetuoso de la otra persona, de las culturas, de los pueblos, para juntos construir una nueva sociedad.

El proceso de diálogo con los pueblos y culturas exige de la religiosa y del religioso, un itinerario de formación continua sólida, abierta, una formación al discipulado y a la misión que exige itinerarios diversificados⁷. No podemos ser ingenuos e ingenuas, nuestros contextos son otros y muchas veces estamos presentes y servimos en sociedades en las que se encuentran rasgos pre-modernos, modernos, post-modernos simultáneamente. Cada vez nos enfrentamos más al llamado "fenómeno religioso", la búsqueda intensa de lo sagrado, del misterio, de la necesidad de trascendencia y espiritualidad. Junto con una gran desilusión de las Iglesias, de las Religiones, una mezcla de creencias y de prácticas; la constatación de que en la historia de la humanidad, las religiones han tenido un rol importante en el desencadenamiento de violencia y guerras. El pensamiento de la teología plural que va situando a la Iglesia católica como una más en diálogo con otras y no como el único camino de salvación.

5. EL DESAFÍO DE LA FORMACIÓN DE LA VIDA RELIGIOSA, EN ESPECIAL LA VIDA RELIGIOSA FEMENINA

Frente al desafío de los nuevos caminos, de la fidelidad creativa, de la revitalización y refundación de la vida religiosa, necesitamos una preparación académica profesional, teológica, humana, integral, holística, que nos permita armar nuestro propio rompecabezas e integrar nuestra pieza en el gran rompecabezas del mundo. Necesitamos, y en particular lo necesitan, las generaciones más jóvenes, herramientas adecuadas para continuar la propia autoformación y renovación, para dialogar con las nuevas culturas, sin quedarse al margen de la historia y del camino.

6. LAS CULTURAS Y LA MOVILIDAD HUMANA

Hoy es de gran importancia la atención a las culturas, a lo que las raíces propias de los pueblos aportan para el desarrollo de las

⁷ DA 281-285

sociedades y de las personas. Esta raíz cultural es una riqueza y una fortaleza para los pueblos y hoy se enfrenta al movimiento de poblaciones en el mundo, sea por migración voluntaria, por migración forzada como los refugiados, por guerras. Migraciones del sur al norte en general en búsqueda de mejores medios de vida, que conlleva mezcla de razas, de religiones, de costumbres, de comprensiones de la vida, de la justicia y del derecho. Se están generando nuevas culturas y antropologías, nuevas maneras de ser hombre o de ser mujer, nuevas maneras de ver la homosexualidad, también nuevas maneras de creer.

Por ello, la vida religiosa enfrenta el desafío de crear nuevas formas de acompañamiento, de presencia, de servicio; que impliquen, sin duda, la transformación de sus estructuras internas y una gran flexibilidad. La vida religiosa misma está llamada a hacerse peregrina, migrante con los pueblos que migran, “ligera de equipaje”, libre para re-fundarse continuamente en su seguimiento y en la entrega para una mayor humanización, abierta a nuevos diálogos. Hay un gran desafío para hacer realidad una ética nueva que tome en cuenta las grandes preguntas de la humanidad de hoy y las grandes amenazas a la vida del planeta y de la humanidad.

7. LA INTERCULTURALIDAD Y EL LENGUAJE

La interculturalidad que se está dando, junto con la relativización de paradigmas y modelos establecidos, nos muestran la dificultad de hablar con términos absolutos. Para muchos jóvenes, hoy, todo es relativo. Nuestros lenguajes religiosos están muy lejos del lenguaje común de la juventud. Tenemos el reto permanente de preguntarnos cómo transmitir la esperanza que nos habita y que nos hace vivir; cómo compartir la experiencia de Dios como absoluto, de Jesucristo camino, verdad y vida, hoy.

La pluralidad y la diversidad cuestionan las formas únicas de ver el mundo, la vida, la religión, A veces llevan a personas y a grupos a crisis de identidad al desaparecer lo absoluto de sus posiciones, por la comparación y el menosprecio de los valores religiosos; todo esto provoca cuarteaduras en los cimientos de nuestras vidas. Pero esta misma pluralidad es la oportunidad de re-afirmarnos solamente en lo esencial dejando continuamente lo

que se “pega en el camino innecesariamente”, es también la posibilidad de apertura a la novedad y a la creatividad para hablar del sentido de nuestra vida desde otros modelos y paradigmas con un lenguaje y una expresión nueva, sin perder lo esencial. Esto purifica, limpia continuamente nuestras opciones.

8. NUESTROS LUGARES DE MISIÓN

Hace varios años se utilizaba una imagen al hablar de la vida religiosa que invitaba a moverse continuamente, -somos peregrinos/as, migrantes, itinerantes-, hacia el desierto, la periferia y la frontera, no como lugares materiales, sino entendidos como lugares límites. En el desierto, allí donde no hay nadie o donde nadie quiere ir; en la periferia donde se vive la pobreza, la impotencia, la miseria, compartiendo las grandes necesidades de las personas; y en las fronteras, donde se corren riesgos, en los caminos nuevos que hay que inventar. Llamados y llamadas a cruzar “fronteras”, -como nuestros paisanos-, de noche, sin conocer la ruta, con los ojos del corazón muy abiertos, para discernir y reconocer los signos del Evangelio.

Nuestro tiempo a diferencia de los 70's u 80's es el tiempo del profetismo del pequeño resto, de la catacumba, de las pequeñas comunidades que actúan en la masa y en una masa secularizada y/o empobrecida. Vivir proféticamente junto con quienes tienen nostalgia de Dios, cristianos o no cristianos, estando presentes en los compromisos de la justicia, de derechos humanos, en colaboración con otros movimientos que trabajan por la paz, desde un estilo de vida más sencillo, en la inserción en medios marginados, colaborando para que la propia voz de los sin voz sea escuchada, acercando a ellos la posibilidad de utilizar los medios de comunicación en forma creativa, colaborando de forma intercongregacional, intereclesial, interreligiosa, ciudadana, civil.

La intercongregacionalidad es un testimonio que habla a nuestros contemporáneos, puede ser también un medio eficaz de servicio y ciertamente es un enriquecimiento por el intercambio de carismas, de talentos, de fragilidades, de búsquedas.

Es quizá el tiempo para el voto de la Encarnación, al estilo de Jesús, que implica la libertad total para vivir la solidaridad com-

prometida de compartir todo tipo de bienes, la interdependencia e interconexión de nuestras decisiones que repercuten sobre todos/as en un mundo global; la capacidad de vivir la amistad, el amor, la complementariedad, sin posesión, sin exclusión, sin comparación.

9. UNA VIDA RELIGIOSA ABIERTA A LA COLABORACIÓN Y AL DIÁLOGO ECUMÉNICO E INTERRELIGIOSO

El mundo pluralista en que vivimos nos invita como religiosas/os, a colaborar para superar la politización de las religiones. El fundamentalismo crece y las discriminaciones a nombre de la religión son más frecuentes en todos los países y culturas. El diálogo interreligioso es una condición indispensable para la paz en el mundo. Dios siempre sale al encuentro de los que buscan la verdad y que actúan según su conciencia. Nuestros esfuerzos por construir diálogo, por crear espacios de encuentro, por favorecer un acercamiento de diversas religiones en las tareas por los derechos humanos, serán una colaboración a la paz y a la inclusión.

10. ¿TIENE FUTURO LA VIDA RELIGIOSA PARA LA EVANGELIZACIÓN?

La vida religiosa nace como seguimiento de Jesucristo al servicio del Evangelio del Reino, especialmente desde, para y junto con los más pobres, en Iglesia.

Si nos dejamos transformar por el Espíritu en un discernimiento cotidiano y atento, contemplativo, de discípulas y discípulos, encontraremos si Dios así lo quiere, en la comunión de la diversidad, los caminos de refundación a través de una fidelidad creativa, al servicio de la vida y de la vida más amenazada.

En el mundo, para el mundo, pero no identificadas/os con el mundo, con un profetismo contracultural evangélico que de razón de nuestra esperanza por el anuncio del Reino y en la denuncia de todo lo que impide que el Reino sea realidad para toda la humanidad. Dispuestas y dispuestos a vivir el misterio pascual, la dimensión martirial.

En colaboración eclesial con todas las personas de buena voluntad que buscan el respeto de los derechos humanos y la justicia. *El que te llamó es fiel y es él quien lo hará⁸.*

⁸ I Tesalonicenses 5, 24

IGLESIA DEL FUTURO, FUTURO DE LA IGLESIA

Pablo Richard

Cuando hablamos del futuro de la Iglesia, debemos preguntarnos cuál modelo de Iglesia tiene futuro y cuál no lo tiene. Creemos que el modelo de Iglesia de Cristiandad no tiene futuro y por eso ha entrado en un proceso de crisis irreversible.

El nuevo modelo de Iglesia toma como referencia las primeras comunidades cristianas

El nuevo modelo de Iglesia no se confronta con el modelo de Cristiandad, porque está consciente que no se puede echar el vino nuevo en odres viejos, y que el vestido viejo de la cristiandad no puede ser parchado con ropa nueva

La "Iglesia" (así en abstracto) no existe,
lo que existe son "modelos de Iglesia".

Los apóstoles nos dejaron diferentes modelos de Iglesia:

- *La Iglesia judeo-cristiana*
- *La Iglesia Paulina*
- *La Iglesia petrina en Antioquía*
- *La Iglesia Juanina y muchos otros modelos de Iglesia*

Estas son las Iglesias que los apóstoles nos dejaron

1. VERDAD DEL EVANGELIO Y UNIÓN DE LA IGLESIA

Pablo de Tarso nunca abandonó estas dos realidades. En Antioquía se enfrentó duramente con Pedro por causa de la *verdad del Evangelio*: Dijo a Pedro que “no procedía conforme a la Verdad del Evangelio” (Gal 2, 14). Pero Pablo no rompió nunca sus relaciones con la Iglesia madre de Jerusalén. Antes de ir a Roma, Pablo fue a Jerusalén para hablar con los presbíteros de la Iglesia, y aunque ellos en asuntos muy graves no estaban de acuerdo con Pablo y Pablo no estaba en absoluto de acuerdo con ellos, no se rompe la comunión con la Iglesia de Jerusalén (Hch 21, 15-24).

Hoy nosotros tampoco debemos romper la unidad de la Iglesia, por el hecho de optar por otro modelo de Iglesia diferente, que nosotros creemos mas conforme con la verdad del Evangelio. Los modelos no están separados uno frente al otro, sino que coexisten al interior de la “gran Iglesia”. Pero esta unidad no significa anular la verdad que se vive en los diferentes modelos de Iglesia.

2. DISTINCIÓN ENTRE UN MODELO DE IGLESIA DE CRISTIANDAD Y OTRO DE COMUNIÓN

En el Concilio Vaticano II y en la Tradición de las Conferencias generales del episcopado latinoamericano en Medellín y Puebla *nació un nuevo modelo de Iglesia*, que rompía con 400 años de tradición fundada en los concilios de Trento y Vaticano I. En esta tradición tridentina nace un modelo clerical, autoritario y piramidal de Iglesia: el Papa en Roma, el Obispo en su diócesis y el Sacerdote en su Parroquia. La autoridad se ejerce de arriba abajo. Los laicos y laicas no tienen un ministerio propio, sino que están totalmente sometidos a las autoridades superiores. Este modelo fue cuestionado por el nuevo modelo de Iglesia nacido en el concilio Vaticano II, Medellín y Puebla. En este nuevo modelo la autoridad no está encima, sino en el centro de una Iglesia Pueblo de Dios, organizado en comunidades. El primer modelo es calificado como *Iglesia de Cristiandad* y el nuevo modelo como *Iglesia Pueblo de Dios*.

3. CRISIS IRREVERSIBLE DEL MODELO DOMINANTE DE IGLESIA DE CRISTIANDAD

Cuando hablamos del futuro de la Iglesia, debemos preguntarnos cuál modelo de Iglesia tiene futuro y cuál no lo tiene. Creemos que el modelo de Iglesia de Cristiandad no tiene futuro y por eso ha entrado en un proceso de crisis irreversible.

Las causas que hacen irreversible esta crisis del modelo de Cristiandad son las siguientes: paradigma autoritario en el ejercicio del poder de “arriba abajo”. La relación y a veces identificación de Iglesia y poder. Esta estructura es rechazada por el mismo Jesús: *Ustedes saben que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre ustedes* (Mc 10, 42). La Iglesia en este modelo de Cristiandad, es una Iglesia oprimida por leyes, credos y ritos, que anulan al creyente como sujeto. Otra causa de la crisis es el rechazo incuestionable de la ordenación de la mujer, la absolutización del celibato y la definición de la misión del sacerdote solo en relación a un celibato obligatorio. La visión que tiene de la familia, el rechazo de la pluralidad de opciones en el terreno de la sexualidad y otras muchas cosas más. Igualmente en la Cristiandad la opción de la Iglesia por las élites, y la valoración del poder como instrumento de evangelización.

La crisis de la Cristiandad es provocada por la decisión irrevocable de la Iglesia de no cambiar estas realidades. Sabemos que la iglesia no va cambiar nunca en estas decisiones. El modelo es absoluto e irrevocable, por eso la crisis del modelo es irreversible.

4. EL NUEVO MODELO O PARADIGMA DE SER IGLESIA

Rechazo de la relación Iglesia-Poder. La fuerza del modelo de Iglesia está es su espiritualidad, en su capacidad de escuchar la Palabra de Dios en el texto de la Biblia, en la Lectura orante de la Biblia y en el ejercicio de la comunión.

El nuevo modelo de Iglesia toma como referencia *las primeras comunidades cristianas*, tal como son descritas en los Hechos de los Apóstoles: 2, 42-47 ampliado en 4, 32-35 y en 5, 12-16. Estas

comunidades perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción de pan y en las oraciones. Tenían un solo corazón y un solo espíritu, nadie consideraba propios sus bienes, sino cada cual daba según su posibilidad y recibía según su necesidad y por eso no había pobres entre ellos. Acudían diariamente al templo y con un mismo espíritu partían el Pan por las casas. Ejercían prodigios y signos al servicio del Pueblo, como lo hacía Jesús en su vida.

En nuevo modelo la Iglesia se construye a partir de las Comunidades Eclesiales de Base, que son focos de Evangelización y fuente de nuevos ministerios. Finalmente es una Iglesia con una teología y una ética de liberación.

El nuevo modelo de Iglesia no se confronta con el modelo de Cristiandad, porque está consciente que no se puede echar el vino nuevo en odres viejos, y que el vestido viejo de la cristiandad no puede ser parchado con ropa nueva (Marcos 2, 21-22). No hay confrontación con el modelo de Cristiandad, porque sabe que vive una crisis irreversible.

SOBRE LOS AUTORES

DR. EDUARDO E. SOTA GARCÍA

Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac de Guadalajara. Cursó teología en el Instituto Teológico de Estudios Superiores, de la ciudad de México. Obtuvo la Maestría en sociología, con especialidad en sociología de la religión, en la Universidad Iberoamericana y el doctorado en Ciencias Sociales por la misma Universidad. Tiene la Licenciatura en Teología Sistemática por la Pontificia Universidad de Deusto (España) y actualmente es candidato al Doctorado por dicha Universidad. Fue profesor de asignatura durante 12 años en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental. Académico de tiempo completo en la Universidad Iberoamericana (UIA). Maestro de la UIA en Ciencias Religiosas y en la maestría de Teología y Mundo Contemporáneo. Ha sido maestro en el Centro de Estudios de la Conferencia Interreligiosa de México, en algunos Seminarios de órdenes religiosas. Colabora como investigador en la Universidad Intercontinental y en la Universidad Iberoamericana. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), nivel 1. Ha escrito para diversas revistas teológicas y entre sus últimas obras está el texto *Religión, pobreza y modernidad*. Actualmente coordina el Programa de Postgrado de Educación Humanista en la Universidad Iberoamericana.

DR. J. JESÚS LEGORRETA ZEPEDA

Académico de tiempo completo del Departamento de Ciencias Teológicas de la Universidad Iberoamericana, donde imparte los cursos de Eclesiología y Sociología de la religión, tanto en la licenciatura en Ciencias Teológicas, como en la maestría en Teología y Mundo Contemporáneo. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) nivel 1, donde trabaja una línea de investigación acerca de

la identidad de los católicos en los centros urbanos del país. Actualmente es el coordinador editorial de la Revista Iberoamericana de Teología y coordinador de la maestría en Teología y Mundo Contemporáneo de la UIA. Obtuvo la licenciatura en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México, la maestría y doctorado en sociología por la Universidad Iberoamericana. Obtuvo la licenciatura pontificia en teología por la Pontificia Universidad de Deusto (Bilbao, España). Actualmente es candidato al doctorado en teología sistemática por la Pontificia Universidad de Deusto.

DR. DANIEL R. LANDGRAVE GÁNDARA

Presbítero Diocesano. Obtuvo el grado de Doctor en Teología Bíblica, por la Universidad Gregoriana de Roma. Se ha dedicado por 12 años a la actividad parroquial. Desde 1996 es Maestro de la Universidad Pontificia de México, en las áreas bíblica y pastoral. Es autor de varios libros y numerosos artículos. Entre sus obras podemos mencionar los libros: *El Proyecto de Jesús: una Nueva Familia, Ricos y Pobres en Mc 10,17-31, Jesús, ¿qué buscas?, Lineamientos para un Cristología bíblica, Soy Jesús de Nazaret... ¡mucho gusto!, Miel. El sabor agridulce de la Palabra*, entre otros. Algunos de sus artículos publicados son: *Reflexiones en torno al Jubileo y la Justicia, El Beso de Judas, Glorias y Patologías del Poder en la Iglesia y muchos más.*

DR. PABLO RICHARD

Licenciado en Teología por la Universidad Católica de Chile. Ordenado presbítero diocesano en 1967. Licenciado en Sagradas Escrituras por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Tiene estudios de Arqueología bíblica en la Escuela Bíblica de Jerusalén. Doctor en Sociología de la Religión (Sorbona, París). Actualmente incardinado en la arquidiócesis de San José, Costa Rica. Dedicado a tiempo completo en la formación bíblica permanente de los Agentes de Pastoral en toda América Latina y la investigación exegética al servicio del Movimiento Bíblico Popular. Entre sus últimos libros publicados encontramos *Apocalipsis: Reconstrucción de la Esperanza, El Movimiento de Jesús antes de la Iglesia, Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles, Fuerza ética y Espiritual de la Teología de la Libera-*

ción en el contexto actual de la globalización, La fuerza espiritual de la Palabra de Mons. Romero y está próximo a publicarse Los 500 primeros años del Movimiento de Jesús de Nazaret.

LIC. ALFONSO VIETMEIER

Teólogo Alemán. Colabora con el DEI (Departamento Ecueménico de Investigaciones) de Costa Rica. Forma parte del Comité Directivo de Pastoral Urbana, México. Autor, junto con Miguel Sánchez de la obra: *El compromiso contra la exclusión*. Colaboró en el Diccionario de Pastoral Urbana, editado por Verbo Divino. Fue secretario ejecutivo del Congreso Internacional de Pastoral Urbana 2007, que tuvo lugar en la Universidad Intercontinental.

MTRA. MA. DE LOS DOLORES PALENCIA GÓMEZ

Religiosa Mexicana de la Congregación de Hermanas de San José de Lyon, desde hace 35 años. Estudió en el Instituto Teológico de Estudios Superiores, donde obtuvo el Bachillerato Pontificio en Teología. Obtuvo el grado de Maestría en Teología y Mundo Moderno por parte de la Universidad Iberoamericana. Ha estado comprometida en proyectos pastorales en el área suburbana, en el área rural campesina e indígena; en Comunidades Eclesiales de Base; en el cooperativismo; en la concientización política y en la organización de mujeres por más de 10 años. Ha acompañado en ejercicios espirituales y Asambleas capitulares a varias Congregaciones. Ha sido Provincial y miembro del Consejo General de su Congregación. Desde 2005 es Presidenta de la CIRM (Conferencia de Institutos de Religiosas y Religiosos de México) y desde junio de 2006 1ª. Vicepresidenta de la CLAR (Conferencia Latinoamericana de Religiosos y Religiosas).

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

Revista de Teología Misionera del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C.
Universidad Intercontinental

La suscripción a la revista
(dos números)
es de \$ 150.00 para México, y
30 dólares para el extranjero.

Favor de depositar a nombre del
Instituto Internacional de Filosofía, 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 del
Instituto Internacional de Filosofía, 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: eteologia@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 _____

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS Y/O RESEÑAS ORIGINALES

Los textos para la Revista **VOCES. Diálogo misionero contemporáneo** deberán presentarse en archivo procesado en Word y enviarse por correo electrónico a eteologia@uic.edu.mx en un attachment procesado en Word, con copia para jfranco@uic.edu.mx

Los textos deberán incluir la información siguiente:

- Título del texto.
- Nombre del autor y adscripción institucional (si la tiene).
- Un currículum breve (aproximadamente diez líneas) del autor o autores.
- Domicilio, número telefónico y/o de fax y dirección electrónica.
- Resumen del texto (salvo en las reseñas) en el que se destaquen la importancia, los alcances, las aportaciones o los aspectos relevantes del trabajo (quince líneas como máximo).

Extensión

Para un artículo, tanto del tema de la revista como de **Otras Voces**, la extensión mínima de cuartillas será de 10, a doble espacio, en tamaño 12 de Times New Roman, en tamaño carta, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm., y de 3 cm. en margen izquierdo y derecho y para una reseña será de cuatro páginas como máximo.

Las **notas** al texto irán al pie de página y contarán con los datos suficientes: autor y/o autores (Director y/o Coordinador en caso de obras conjuntas), nombre del capítulo de una obra o del artículo de una publicación periódica, Editorial, Lugar de la Edición y Año. En el caso de las publicaciones periódicas, nombre de la publicación, número de la publicación citada, año y páginas (en caso de publicaciones periódicas que tengan el mismo nombre, anotar también el lugar de publicación).

Voces. Diálogo misionero contemporáneo se reserva el derecho de dar forma final a la citas, respetando los datos fidedignos aportados por los autores.

* Las citas bíblicas vendrán en el cuerpo del texto, entre paréntesis, usando las abreviaciones de la Biblia de Jerusalén.

* Los textos del magisterio serán citados por su nombre completo, seguido por su año de publicación.

Dictamen

Al recibir los textos, se hará una primera revisión para comprobar el apego a las normas de presentación. Si se ha cumplido con éstas, se enviará el original a un jurado de al menos dos personas con el fin de pedir un dictamen para la publicación. Dependiendo de la opinión podrá rechazarse el original, o bien se podrán solicitar cambios o modificaciones al autor. En cada caso se informará al autor. Una vez aceptado el texto, se programará su aparición y se iniciará la producción editorial con la revisión de estilo.

Políticas para la publicación de artículos

- Los textos presentados en la Revista **Voces. Diálogo misionero contemporáneo** deberán ser inéditos, salvo que hayan sido publicados en otro idioma y no se haya traducido al castellano hasta el momento de la presentación. Si se envía algo aparecido en otro idioma y que no se ha traducido, se necesitará la autorización de dicha fuente para que sea publicado en VOCES.

- Los artículos que sean propuestos para su publicación serán dictaminados por dos especialistas, nombrados formalmente por el Comité Editorial. El resultado de los dictámenes será comunicado al autor.

- Los colaboradores cederán los derechos de su artículo para su distribución, tanto en su versión impresa como en versión electrónica a la Universidad Intercontinental. Los autores conservan su derecho moral de autoría.

- A cada colaborador la Universidad les dará tres números de la revista en que fue publicado el artículo, a manera de única retribución (o una separata).

- Quien envíe un artículo inédito, se compromete a no enviarlo a otra publicación antes de un año de haber sido publicado en Voces.

- Otras publicaciones podrán usar este material después de un año de haber sido publicados, citando la fuente y enviando un ejemplar a nuestra dirección: **VOCES**, Insurgentes Sur 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, 14420 México, D.F.

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

es una revista de teología de la misión que contiene tres secciones: 1) *Tema monográfico*. Cada número de la revista está dedicado a un tema particular relevante para la misión de la Iglesia. 2) *Otras voces*. Además del tema monográfico se publican temas teológicos diversos y también cuestiones de ciencias sociales que aporten a la reflexión sobre la teología desde la perspectiva de la misión. 3) *Reseñas* de obras recientes que sean relevantes para el pensamiento teológico.

CONVOCATORIA

Se invita a la comunidad teológica y de misiones, a científicos sociales y personas interesadas a enviar artículos o reseñas acordes con los temas que aquí se anuncian y al perfil de la revista VOCES.

Los textos para la Revista **VOCES. Diálogo misionero contemporáneo** deberán ser inéditos y presentarse en archivo procesado en Word y enviarse por correo electrónico a eteologia@uic.edu.mx en un attachment procesado en Word, con copia para jfranco@uic.edu.mx

Los textos serán dictaminados. El resultado será comunicado a quien o quienes sean autores del texto.

VOCES 32:

CULTURA Y JUSTICIA. De Medellín a Aparecida.

Fecha límite para entregas: 30 de septiembre de 2008

VOCES 33:

FUTURO DE LA IGLESIA, IGLESIA DEL FUTURO

Fecha límite para entregas: 15 de marzo de 2009

VOCES 34:

TEOLOGÍA, CAMBIO SOCIAL Y CIENCIAS SOCIALES

Fecha límite para entregas: 15 de septiembre de 2009

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

EVANGELIZACIÓN Y TEOLOGÍA A 40 AÑOS DE MEDELLÍN ¿Transformación?

Consecuencias sociales de una cristología. Medellín como inicio de una transformación latinoamericana posible
Eduardo E. Sota García

11

Valoración eclesiológica a 40 años de Medellín
J. Jesús Legorreta Zepeda

23

Medellín: ¿40 años de Amor, Justicia y Paz?
Daniel R. Landgrave Gándara

37

La opción por los pobres desde la II Conferencia General en Medellín (1968) hasta la V Conferencia General en Aparecida (2007). 40 años de confrontación al interior de la iglesia

Pablo Richard

89

El futuro de la Iglesia, nos lo jugamos en las urbes
Alfonso Vietmeier

109

Algunos retos para la Vida Religiosa de cara al futuro para su misión evangelizadora
Ma. De los Dolores Palencia Gómez

139

Iglesia del futuro, futuro de la iglesia
Pablo Richard

151

SOBRE LOS AUTORES

155