

VOCES

DIALOGO MISIONERO CONTEMPORANEO

Discipulado,
proyecto de vida
en conflicto



**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 15/No. 29/2007



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

VOCES

Diálogo misionero contemporáneo

Discipulado,
proyecto de vida en conflicto

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

U I C

Sergio-César Espinosa González
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

Sergio-César Espinosa González,

Roberto Domínguez Couttolenc,

Emilio Fortoul Ollivier,

Javier González Martínez,

Juan José Corona López,

Gabriel Altamirano Ortega,

Roberto Jaramillo Escutia, Francisco Merlos A,

Eduardo E. Sota García, José Chávez Calderón,

Ignacio Martínez Báez, 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 Mayo de 2007. 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*. 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

DISCIPULADO, PROYECTO DE VIDA EN CONFLICTO

- Nuevos retos para la misión y el discipulado.
Una mirada antropológica
Dr. José Luis González M 11
- Los discípulos de Jesús en la estrategia narrativa de Mateo
Lic. Armando Noguez A
Dr. Eduardo E. Sota G 25
- Teología del discipulado
Dr. Eloy Bueno de la Fuente 39
- La opinión pública en la Iglesia: dimensiones de un debate
Dr. J. Jesús Legorreta Z 81
- Discipulado y conflicto. Perspectivas pastorales
Dr. Francisco Merlos A 95

OTRAS VOCES

- La pastoral de la cultura
ante el desafío de las sociedades multiculturales
S. Em. R. Cardenal Paul Poupard 119

“Tengan la manera de pensar de quien está unido a Cristo Jesús”.
Hacia un entendimiento cristológico de la cultura
Dr. Robert Schreiter 139

SOBRE LOS AUTORES 155

DISCIPULADO,
PROYECTO
DE VIDA
EN CONFLICTO

PRESENTACIÓN

Como ha sucedido los últimos quince años, la Escuela de Teología ha organizado y presentado una Semana de Teología. En esta ocasión el tema de dicho evento ha sido el discipulado cristiano. El tema y sus implicaciones resultan cruciales no sólo para la historia del cristianismo, sino para nuestro momento actual, momento de crisis. Pero no se ha querido tratar el tema simplemente porque es relevante para el pasado, presente y futuro de nuestra Iglesia así sin más, sino que se ha querido enfocarlo desde una perspectiva muy particular: el conflicto. El conflicto es parte de nuestra vida cotidiana, es parte de nuestro ser y hacer-nos seres humanos, sin embargo a veces lo hemos visto tan sólo como peligro, riesgo... Frente al conflicto en no pocas ocasiones en la historia de la Iglesia se han esgrimido argumentos y prácticas en torno a la obediencia a nuestras legítimas autoridades pastorales y doctrinales.

Sin embargo, no podemos pasar desapercibidos ni a los ojos de otros, ni a los nuestros y a veces, como Iglesia, damos la impresión de que “solucionamos” nuestros conflictos con el recurso a la obediencia, cuando en realidad lo que pudiéramos estar haciendo es precisamente no resolverlos. ¿Carecemos de una buena teología del conflicto a la par de una teología abundante y frecuentemente buena sobre la obediencia, pero sin contrapesos? Si observamos las narrativas evangélicas e incluso la historia del pueblo de Israel, con sus textos también, vemos que está atravesada de conflictos. Pareciera que son historias que avanzan en la medida en que enfrentan y resuelven sus conflictos. La vida de los discípulos y el discipulado atestiguado por el Nuevo Testamento está habitado de conflictividad al interior de la comunidad y con el mundo y sociedad que en gracia les tocó vivir. Viven una

experiencia de liminalidad dentro del imperio: viven en él sin hacerle el juego, sino más bien siendo una alternativa al mismo.

El tema y sus implicaciones son centrales para nuestra experiencia cristiana y una muestra de ello es que fue elegido como tema para la V Reunión General del Episcopado Latinoamericano (CELAM). Con el ánimo también de acompañar dicho evento hemos querido abordar el asunto, pero de forma propositiva. No quisimos analizar y criticar las fortalezas y debilidades de los documentos preparatorios, sino proponer reflexiones que nos puedan ayudar a ir enfrentando y solucionando no sólo el hecho de la conflictividad que conlleva el ser discípulo de Jesús, sino también enfrentar e intentar solucionar la conflictividad, la crisis, la nuestra y la de otros, en este mundo tan necesitado de discípulos y discípulas fieles a su señor, dispuestos a gastarse la vida y correr los riesgos de ser verdaderamente sus discípulos.

Lo que ofrecemos en este número se puede presentar de la siguiente manera: primero se ofrece una reflexión desde las ciencias sociales para ubicar el lugar que el conflicto tiene en la vida humana, personal y social. Ubicados en el ver, se pasa a una reflexión bíblica que nos pueda iluminar nuestra práctica de ser discípulos hoy. Enseguida se ofrece una visión desde la teología sistemática (cristología y eclesiología), para terminar con un acercamiento pastoral sobre el conflicto.

Para la segunda parte de esta entrega (número 30), además del recorrido anterior se ofrecerá una perspectiva desde la teología de la misión.

México, D.F.
Mayo de 2007

NUEVOS RETOS PARA LA MISIÓN Y EL DISCIPULADO

Una mirada antropológica

José Luis González M¹

El presente ensayo analiza algunos de los retos, posibilidades y límites que la Iglesia Católica y, en general, todas las denominaciones cristianas, en cuanto aparatos institucionales y sistémicos, tendrán que enfrentar para, además de cumplir con su misión específica, puedan mantenerse como propuesta eficaz en la construcción de la cultura del siglo XXI.

Como punto final de nuestra reflexión intentaremos respondernos esta pregunta: ¿cómo ser discípulo en nuestra coyuntura de globalización del riesgo? Algunas de las sugerencias que se ensayan es p.e. el desprendimiento de cierto “confort” escatológico de pueblo elegido frente a la masa, que no resultó nada bueno para la construcción de una convivencia humana incluyente.

INTRODUCCIÓN

El presente ensayo se enmarca dentro de los siguientes presupuestos:

- Independientemente del carácter sobrenatural que, por la fe, sabe la Iglesia que tiene su misión, ésta pasa por mediaciones históricas, sociales y culturales que condicionan tanto la efi-

¹. Antropólogo Social. Profesor-Investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México. Especialista en temas de religión, cambios culturales y cultura organizacional. (e-mail: joteluma@gmail.com)

cacia de su oferta como los resultados de su aceptación socioculturalmente mensurables.

- Como institución sociocultural que se sabe, por la fe, poseedora de una plusvalía sobrenatural, la iglesia enfrenta, por un lado, la seguridad que obtiene de su interpretación de la revelación y, por otro, el riesgo de sentirse tan sobrenatural que menosprecie los condicionamientos históricos y socioculturales que pesan sobre ella misma y sobre sus destinatarios. Hoy estos condicionamientos y la coyuntura cultural, social y económica mundial en la que se encuentra la Iglesia la deberían impulsar hacia una radical actitud de humildad, realismo y clarividencia
- Desde un punto de vista de análisis de cultura organizacional, la sabiduría aplicada a la administración de las mediaciones históricas, socioculturales y metodológicas en cada coyuntura se convierte en factor determinante de la eficacia con que se reproduce la institución, se alcanza el cumplimiento de la misión y se influye en la configuración de la cultura y de la sociedad.
- El presente ensayo analiza algunos de los retos, posibilidades y límites que la Iglesia Católica y, en general, todas las denominaciones cristianas, en cuanto aparatos institucionales y sistémicos, tendrán que enfrentar para, además de cumplir con su misión específica, puedan mantenerse como propuesta eficaz en la construcción de la cultura del siglo XXI.
- Como punto final de nuestra reflexión intentaremos respondernos esta pregunta: ¿Cómo ser discípulo en nuestra coyuntura de globalización del riesgo?

1. UNA COYUNTURA INÉDITA

1.1 El escenario

Las macrotendencias predominantes a futuro señalan que la globalización no es sólo un fenómeno macroeconómico sino una alternativa cultural completa. Es en una cultura crecientemente globalizada donde se instalará el futuro. Este *ethos* o tono vital

globalizado, quizás nos depare grandes bienes extendidos y compartidos en todos los rincones de la aldea global; pero hoy por hoy, las tendencias mencionadas apuntan, sobre todo, hacia la globalización del riesgo que ya nos ha alcanzado a todos: ecología, demografía, narcotráfico, contracción del mercado de trabajo, brecha creciente entre las sociedades de la opulencia y las de la miseria, poder despótico del mercado y poder omnímodo de los medios de comunicación para definir las reglas de la cultura del futuro y los valores de la convivencia. Obviamente, la lista está lejos de ser exhaustiva.

Ante una situación de riesgo globalizado, sólo puede ser suficiente una respuesta que implique un liderazgo capaz de convocar a todas las fuerzas sociales que tengan la voluntad de comprometerse en la construcción del futuro: de una humanidad: 1) **reconciliada** con la naturaleza, 2) **en paz** consigo misma y 3) **abierta** a los valores transcendentales de todas las religiones y filosofías con tal que asuman las consecuencias del consenso en los dos primeros puntos.

En nuestra opinión, la Iglesia Católica, a pesar de todas sus deficiencias estructurales y no obstante su sensible pérdida en liderazgo moral tanto interno como externo, sigue siendo una de las instituciones que podría tener todavía la fuerza histórica y el capital moral suficientes para constituir un liderazgo integrador significativo e indispensable en esta primera década del siglo XXI. Y lo que en principio es posibilidad, teniendo en cuenta la globalización del riesgo, se transforma en un deber. De qué otro modo podría responder una institución cuya identidad más profunda, por principio, hunde sus raíces en su vocación de portadora de buenas noticias de salvación y realización plena para la humanidad. Pero todo eso, supuesto que se acepte el reto, no será gratis: serán necesarios tanto una profunda reestructuración interna como un radical replanteamiento de sus relaciones con lo que desde dentro sigue considerándose el *mundo exterior* y que no es otra cosa que la humanidad concreta que hoy habita en este agobiado planeta.

Pero las convicciones no eliminan las dudas; a lo sumo las arrinconan momentáneamente. Podrá la Iglesia Católica con este desafío de condiciones inéditas? Desde una parte de la fe y la teología, para algunos, la pregunta se contesta fácilmente: "las puertas del infier-

no no prevalecerán contra ella”. Pero la misma fuente (Evangelio) de esa misma “fe que busca entender”, evoca la astucia de la serpiente, la sagacidad de los que administran los bienes del mundo y la obligación de mirar al cielo y a los brotes de la higuera para discernir los tiempos y los momentos. Hoy día las empresas humanas que tienen razones o pasiones que les impulsan a trascender, no pueden exonerarse de auscultar el horizonte del futuro mediante los síntomas de las tendencias del presente. Pero esas empresas tienen a su favor algo que no tiene la Iglesia Católica: ¡la **incertidumbre del futuro!** A ellas nadie les ha prometido que perdurarán hasta el final de los siglos. Su tiempo se lo tienen que ganar con sagacidad y su servicio a la sociedad lo tienen que actualizar constantemente, so pena de perecer en la insignificancia.

Sin menospreciar las certidumbres que la fe proporciona a los creyentes; sin subvalorar la confortable (y, quizás, envidiable) seguridad que puede producir en los pastores católicos el saberse administradores de la verdad religiosa y favorecidos con una información privilegiada sobre el sentido y el desenlace de la Historia, permítasenos, apelando a la tolerancia de los implicados, organizar nuestra reflexión desde la siguiente **hipótesis-ficción**: a) La Iglesia es tan solo una organización humana que, b) tiene un bien valioso que ofrecer al hombre del siglo XXI; c) ese bien puede ser un ingrediente importante en la construcción del futuro humano sustentable y solidario; y d) el desarrollo de ese capital axiológico y su funcionalidad, dependen de la **sabiduría humana** con que su cultura organizacional sepa transformarse y aprenda a sintonizar con *el mercado*, es decir, con las condiciones reales del género humano.

1.2 Condiciones de posibilidad

En esta perspectiva de la globalización del riesgo: ¿Qué posibilidades reales tiene la Iglesia Católica Mexicana de asumir con eficacia su misión esencial de constructora de la comunión de una sociedad en la que todos los hijos de Dios se sienten a la mesa del pan y de la cultura, de la justicia y el derecho? ¿Tendrá las reservas morales y la fuerza institucional necesarias para ser

promotora de la reconciliación, productora de la paz, garante de la tolerancia y a la vez implantadora de derechos, deberes y valores humanos que sean algo más que formalidades? ¿Contará, esta iglesia que viene de una historia de mil escaramuzas y batallas con el Estado, con los recursos institucionales fuertes y ágiles como para constituirse en fuerza social y moral de la construcción del futuro mexicano junto con las otras fuerzas que sean capaces de apasionarse por el mismo reto?

Desde aquí y ahora es como nos preguntamos sobre las posibilidades de la Iglesia Católica Mexicana frente a una sociedad en crisis y en tránsito. Cualquier intento de traer "buenas noticias" debe tener en cuenta una situación en la que importantes instituciones sociales parecen resquebrajarse, la confianza ciudadana experimenta un fuerte desencanto, y todos necesitamos perentoriamente creer en la posibilidad de una nueva sociedad que, reconstruyéndose desde nuevos principios, se abra a un nuevo pacto social. Así las cosas, todo parece indicar que las posibilidades de trascender de la Iglesia Católica, en esta coyuntura, dependerán de lo que tenga que ofrecer para dar sentido al presente y para la construcción de ese futuro.

Estas reflexiones provienen de un análisis institucional o, si se prefiere, desde una observación de la cultura organizacional de la iglesia Católica tal como hoy se practica en empresas e instituciones que buscan desesperadamente responder a los cambios vertiginosos del presente.

1.3 Limitaciones y desafíos

Hoy, sin embargo, nos encontramos ante una **situación inédita** en la que no hay que suponer que la herencia del pasado, sin más, nos sirva para enfrentarla.

En la primera parte, la enmarcábamos en macrotendencias y problemas globales. Ahora podríamos resumir todo aquello en las siguientes direcciones o líneas de tensión:

1. La globalización pretendida frente a la fragmentación de la experiencia humana y el resurgimiento de lo étnico que se resiste a ser borrado. Orfandad de referencias integradoras de lo disperso.

2. La aceleración del tiempo y de los cambios culturales con un ritmo vertiginoso como efecto de los grandes poderes que emergen en forma de pseudo-paradigmas de la cultura de lo transitorio y del reciclaje; el mercado y la comunicación. Ante esta nueva dinámica del tiempo cultural, retrasarse en la adecuación, es morir.

3. El tránsito a la etapa de las organizaciones y la consiguiente reconfiguración de los liderazgos. Del liderazgo vertical lejano, al horizontal compartido; del liderazgo tipo *ejército*, al liderazgo tipo *orquesta*.

4. El tránsito de la era del conocimiento a la era de la responsabilidad y de la ética; se requiere pasar a la era de líderes personales y organizacionales educados para la globalidad. Y, en ese contexto, la necesidad de una utopía convocadora e incluyente es impostergable.

Querer sobrevivir y servir, implica necesariamente alinear las instituciones en relación con ese nuevo escenario. Lo que quiere decir, siguiendo con nuestra hipótesis-ficción del inicio, que la Iglesia Católica, en cuanto organización humana, no puede quedarse al margen de esta dinámica, en nombre de ninguna revelación.

Si esto se toma en serio con la principal intención de servir al Evangelio y a la causa de la vida y del hombre, entonces pueden apreciarse algunos puntos neurálgicos en donde la Iglesia católica mexicana está encontrando dificultades especiales para poder construir una respuesta de la envergadura que se necesita. Y, sin embargo, de la capacidad de respuesta a esos desafíos se derivan sus posibilidades de estar en el futuro siendo un factor constructivo.

Teniendo en cuenta la pregunta que en la última parte trataremos de responder, elegimos, entre otros no menores, los siguientes desafíos:

1.4 Reconfiguración religiosa de México

Tan solo a modo de referencia global y sin entrar a detalles ya suficientemente divulgados por la literatura especializada, nos permitimos esbozar algunos contornos del proceso de cambio que la sociedad mexicana experimenta en el campo religioso. Para empezar tendríamos que reconocer que el "campo religioso" (en el

sentido que le atribuye P. Bourdieu) se ha convertido, en cierto modo, en "campo de batalla" en el que no "uno" sino "muchos" cuerpos de especialistas han concentrado el poder de producción y gestión de bienes simbólicos y se auto-atribuyen la exclusividad de la ortodoxia (Bourdieu, 1971:300ss).

Todo indica que, a raíz de la crisis de los paradigmas y de los grandes relatos sustentados por grandes instituciones, la evolución del campo religioso tiende al minifundio en el que impera el "sentido local".

Aunque el pluralismo religioso llega a México como resultado natural y lógico de la modernidad y el liberalismo, es sobre todo en las últimas décadas que tiene lugar lo que algunos han llamado la "explosión de las sectas" refiriéndose a la creciente presencia de múltiples iglesias, confesiones y grupos religiosos cristianos, paracristianos y no cristianos. Esta presencia heterogénea va acompañada por lo general de un activo proselitismo que confronta ofertas y demandas. Los casos específicos de este proceso son muchos. Los datos de algunos estudios recientes nos ofrecen datos elocuentes. Dos ejemplos:

1. **Xalapa.** Según la información generada por los censos de los últimos 30 años, el mapa religioso mexicano se alteró en forma notable con la proliferación de nuevas preferencias religiosas en todo el país. Mientras la tasa de crecimiento de la iglesia católica se mantenía estable pese al aumento de la población, la tasa de las iglesias no católicas creció. De acuerdo con los censos a nivel nacional, en la década de los 70 el porcentaje de la población católica fue de 96.18%, y para el 2000 decreció a un 88.6%. Esta tendencia que se observa a nivel nacional, se manifiesta de igual forma en el estado de Veracruz: en 1970 el 94.2% de los veracruzanos se declaró católico, en tanto que en el 2000 sólo el 81.78% lo hizo.

Según datos recientemente actualizados por nuestro colega y amigo Felipe Vázquez, la diferenciación religiosa tiene magnitudes acrecentadas a nivel local². Xalapa, capital del estado de Veracruz, en 1970 sólo había 2801 protestantes, para el 2000, más de 38,000

². Conferencia impartida por el Dr. Felipe Vázquez en CIESAS-GOLFO, en noviembre del 2002.

mil personas se asumen como evangélicas y cerca de 100 mil ya no se consideran católicas. Si tomamos en cuenta que se tiene una población de 382,655 habitantes, podemos observar que el 26.13% de la población no es católica. En la actualidad existen más de 200 agrupaciones religiosas, 70 templos y capillas católicos, 70 congregaciones de Testigos de Jehová, más de 25 iglesias pentecostales, 16 de asambleas de Dios, 19 grupos religiosos independientes, cinco bautistas, ocho nazarenas, cuatro presbiterianas, cuatro apostólicos de la fe en Cristo Jesús, cuatro adventistas del séptimo día, tres de la luz del mundo, dos metodistas, etc. (Vázquez, 1991:41; Garma, 1987:83).

2. **Sudeste mexicano.** En el sudeste mexicano el proceso ha sido más acelerado. En los estados de Tabasco y Chiapas la población no católica alcanza ya el 20% según los censos de 1980 (Cardiel; 1989:64). En términos globales, en 50 años, la población mexicana no católica pasó de un 2.3% (1930) a un 7.4% (1980) (Bastian, 1990:261). Según los datos más recientes de los censos del 2000, de la población mayor de cinco años de Tabasco, el 70.4% se declara católica y el 13.6% se identifica como protestante-evangélica. En Chiapas, para el mismo segmento de población, el 63% se declara católico frente al 19.9% que lo hace como protestante-evangélico. Tratándose, únicamente, de resaltar la tendencia predominante de la reconfiguración religiosa de la población mexicana, no vale la pena entrar al análisis crítico de la estructura misma de los mismos censos que para otros propósitos sería indispensable. Es claro y bien conocido por todos los interesados, que las categorías que se usaron no permiten recoger matices y contenidos cualitativos que son de gran importancia. Dejamos constancia de ello. Pero quede claro que, según los últimos censos la población no católica de Chiapas y Tabasco, respectivamente, es del orden del 27% y 29.6%. Esa es la tendencia de la diversificación religiosa en ascenso³.

En América Latina, según información distribuida por Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) cada media hora, 200 católicos pasan a los grupos evangélicos, es decir 3,504,000 per-

³. INEGI, Censos del 2000.

sonas al año cambian de denominación religiosa (del catolicismo hacia los grupos evangélicos).

Sin embargo, el problema de la Iglesia católica mexicana no son las sectas ni el crecimiento de los adeptos en otras denominaciones religiosas. Eso es simplemente efecto, principalmente, de dos factores, uno de los cuales ni siquiera depende de la Iglesia misma:

a.) La evolución de la **realidad extraeclesial**: la cultura post-industrial o postmoderna ha debilitado la credibilidad y eficacia no solo de los grandes paradigmas o modelos filosóficos y políticos, sino también religiosos. Los "grandes relatos" han dejado paso a los "pequeños cuentos" de pretensiones mucho más modestas e inmediatas. En general, la Iglesia católica no ha estado atenta a todos estos cambios que se han venido produciendo en las últimas décadas delante de sus ojos y casi en la explanada de sus atrios: el ascenso de *los otros* marginales, el ascenso de la mujer, la inversión de la pirámide poblacional en el tercer mundo, la evolución de los esquemas organizacionales, etc. Si algo ha tenido de meritorio la corriente postmoderna ha sido la de haber traído a la discusión la crítica, si no de los principios, al menos de los resultados de la aplicación de los principios de la modernidad. Demasiadas promesas no cumplidas⁴: el bienestar cada vez más reducido a sectores privilegiados; la fraternidad cada vez más lesionada por el racismo y los conflictos étnicos; el contraste entre la opulencia del Norte y la miseria del Sur cada vez más agresivo; y un planeta herido de muerte por la irracionalidad de un desarrollo que, ante el lucro sin límites, pospone indefinidamente la salud de la naturaleza y de la humanidad. Para poder diseñar una respuesta a esta realidad, la Iglesia tiene que echar mano de todos los sectores de su feligresía que también pertenecen a ese mundo resquebrajado: culturas marginales y no sólo la cultura hegemónica; casados y no sólo célibes, jóvenes y no sólo ancianos; laicos y no sólo clérigos; mujeres y no solo machos. No se ha creado la fluidez necesaria para que la visión y sentir de la realidad que constituye **la parte de verdad** de todos esos segmentos sociales enriquezca

4. VATTIMO, G. et al., *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona 1990, 9-19.

sonas al año cambian de denominación religiosa (del catolicismo hacia los grupos evangélicos).

Sin embargo, el problema de la Iglesia católica mexicana no son las sectas ni el crecimiento de los adeptos en otras denominaciones religiosas. Eso es simplemente efecto, principalmente, de dos factores, uno de los cuales ni siquiera depende de la Iglesia misma:

a.) La evolución de la **realidad extraeclesial**: la cultura post-industrial o postmoderna ha debilitado la credibilidad y eficacia no solo de los grandes paradigmas o modelos filosóficos y políticos, sino también religiosos. Los "grandes relatos" han dejado paso a los "pequeños cuentos" de pretensiones mucho más modestas e inmediatas. En general, la Iglesia católica no ha estado atenta a todos estos cambios que se han venido produciendo en las últimas décadas delante de sus ojos y casi en la explanada de sus atrios: el ascenso de *los otros* marginales, el ascenso de la mujer, la inversión de la pirámide poblacional en el tercer mundo, la evolución de los esquemas organizacionales, etc. Si algo ha tenido de meritorio la corriente postmoderna ha sido la de haber traído a la discusión la crítica, si no de los principios, al menos de los resultados de la aplicación de los principios de la modernidad. Demasiadas promesas no cumplidas⁴: el bienestar cada vez más reducido a sectores privilegiados; la fraternidad cada vez más lesionada por el racismo y los conflictos étnicos; el contraste entre la opulencia del Norte y la miseria del Sur cada vez más agresivo; y un planeta herido de muerte por la irracionalidad de un desarrollo que, ante el lucro sin límites, pospone indefinidamente la salud de la naturaleza y de la humanidad. Para poder diseñar una respuesta a esta realidad, la Iglesia tiene que echar mano de todos los sectores de su feligresía que también pertenecen a ese mundo resquebrajado: culturas marginales y no sólo la cultura hegemónica; casados y no sólo célibes, jóvenes y no sólo ancianos; laicos y no sólo clérigos; mujeres y no solo machos. No se ha creado la fluidez necesaria para que la visión y sentir de la realidad que constituye **la parte de verdad** de todos esos segmentos sociales enriquezca

4. VATTIMO, G. et al., *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona 1990, 9-19.

2. LA ADHESIÓN Y EL DISCIPULADO

Desde fines del siglo XX se vinieron configurando nuevas variables culturales y sociales que pueden permitir ciertas variantes en el enfoque tradicional del discipulado o seguimiento. Con riesgo de parecer un tanto irreverente en el entorno de una dialogante y abierta facultad de teología como la que hoy nos acoge en este evento, me atrevo a plantearme y responder la siguiente pregunta: ¿cómo ser discípulo en la etapa de la globalización del riesgo? Estos son los puntos centrales de mi respuesta:

- No se puede hoy ser discípulo (dimensión vertical) sin ser solidario (dimensión horizontal de la realización humana).
- Hoy, dada la conflictividad intercultural e interreligiosa imperante, el seguimiento de Cristo (y ojalá que así se entienda el seguimiento de otros líderes religiosos) no puede ser entendido como una especie de milicia para la conquista de los demás en la pretensión de “hacerlos nuestros”.
- La condición humana se ha universalizado y también el concepto de dignidad aunque cada cultura los expresa desde sus propios códigos.
- En mi opinión hoy es imperativo reeditar la categoría de catolicismo y universalidad cristiana desde el núcleo de la comunión humana más que desde las pertenencias eclesíásticas o institucionales.
- Hubo tiempos en que detrás de cada cristiano había un imperio que apoyaba sus pretensiones de expansión y evangelización-colonización. Hoy los imperios están del otro lado.
- Hoy el ministerio o servicio por excelencia desde el que el cristiano parece debiera ejercer su discipulado es sin duda el que tiene que ver con la comunión que antropológicamente se expresa como construcción de una convivencia intercultural incluyente. Esa es la única plataforma realista de fraternidad cristiana histórica y socioculturalmente encarnada.
- Hoy el discipulado cristiano no se expresa definiendo, afirmando y fortaleciendo las diferencias identitarias como contrapuestas a los otros. En esta etapa de la globalización del

riesgo, desde mi punto de vista, el discipulado como ministerio de la construcción del Reino, quizás se tenga que expresar más en la búsqueda del encuentro humano con los demás, más allá de las diferencias, que en la pretensión de hacerlos “de los nuestros”. Esto, naturalmente, nos obligaría a repensar, replantear y reconstruir muchos elementos estructurales dentro de la Iglesia católica.

- La conectividad compleja que impone la globalización, independientemente de los aspectos amenazantes que contiene para las culturas locales, hace más visible que nunca a la humanidad como un NOSOTROS, con brechas y grietas amenazantes, es cierto, pero también con más posibilidades de inclusión que en ninguna época de la historia humana.
- Vistas las cosas desde las tensiones interculturales, sociales y ecológicas que marcan a nuestra humanidad de la primera década del s. XXI y desde la globalización del riesgo, también la ética del discipulado parece necesitar un reencuadre. La salvación personal fue el sostén de una ética cristiana de corto alcance y un tanto introvertida. Hasta se puede decir que, en la tranquilidad que las convicciones de salvación dentro de la Iglesia generaban, se escondía una cierta morbosidad de sentirse elegidos frente a la masa condenada. Ese confort escatológico no resultó nada bueno para la construcción de una convivencia humana incluyente. Desde una reflexión sincera y crítica del discipulado de todas las denominaciones cristianas es necesario responderse esta pregunta: ¿cuánto de esa soberbia de pueblo elegido se atrincheró en el imaginario subconsciente de Occidente que hoy contempla su vergonzosa caricatura (pero no su negación) en el protagonista criminal de la invasión de Irak y en su secuela interminable de muertos y mutilados? Pero hoy parece que el infierno amenaza más a la especie y a la vida que a los individuos, si se me permite la expresión.
- Ya no parecen suficientes para la coyuntura presente los enfoques encerrados en un exceso en lealtades institucionales y en éticas eclesiológicas. En los tiempos en que vivi-

mos la vigencia de las iglesias cristianas (y me atrevería a decir, de las religiones) no puede medirse, sin un exceso de frivolidad, por el poder o autoridad que tienen para uniformar con su decálogo el comportamiento de sus feligresías, sino por su aporte a la salvación de la especie y de la vida en nombre de Cristo. El escenario ético ha cambiado.

- En la medida en que la conciencia de este cambio de escenario sea cada vez más compartida, que nadie se extrañe si ciertos segmentos del discipulado cristiano realizan un giro hacia los principios y fundamentos de la experiencia cristiana, que, a no dudarlo, son pre-teológicos y, probablemente, pre-eclésiásticos. Es en esos principios y fundamentos donde todas las religiones pueden encontrar a un Dios de la Vida, Padre de la humanidad y Señor de los tiempos. En esa ruta también podrían esconderse algunas buenas noticias para la humanidad aunque, probablemente, no para el narcisismo de las instituciones eclesiásticas que, aunque no esté escrito explícitamente en su credo, creen más en sí mismas que en el Dios que nos administran.

LOS DISCÍPULOS DE JESÚS EN LA ESTRATEGIA NARRATIVA MATEO

*Armando Noguez A
Eduardo E. Sota G*

Este trabajo también ofrecido como conferencia en la XV Semana de Teología y presenta una perspectiva bíblica examinada desde la narratología, especialmente y una perspectiva desde la antropología cultural, fundamentalmente. Primero se presenta a los discípulos en la narrativa de Mateo, donde el conflicto es fundamental y después se presenta un marco teórico, desde la antropología cultural que sirve como telón de fondo para darle el alcance profundo que pretende la presentación del discipulado en la narrativa de Mateo. La primera parte, la bíblica, Armando Noguez es el autor y Eduardo E. Sota es autor de la segunda parte, a partir del título cuatro. En ambos casos, el autor que está a la base de estas reflexiones es Warren Carter.

En la primera parte del artículo, el narrador Mateo presenta al auditorio la figura de los discípulos en los discursos directos de Jesús. También los muestra actuando en el relato cuando preguntan, reaccionan o se oponen. Además los contrasta con otros grupos, como los líderes religiosos o la multitud. Y llega a construir un vocabulario propio para referirse a ellos. Ellos son "sus discípulos", "los discípulos". Y son los sujetos de los verbos "seguir", "creer", "comprender", "dudar". En la narrativa de Mateo los discípulos pueden ser caracterizados como hombres débiles, con poca fe, pero siempre del lado de Jesús, en proceso de aprendizaje y crecimiento.

En los capítulos 19-20, de los que se ocupa la segunda parte de este aporte, los discípulos son invitados por Jesús a constituirse como una "familia" alternativa al o a los modelos vigentes; el imperial y el judío, los que los ubica como marginales en el sistema. El modelo que se utiliza para acercarse a la comunidad mateana es el de Víctor Turner. La fase liminal que propone Turner y que se aplica por W. Carter a la comunidad de Mateo, posee cuatro características: su temporalidad, su espíritu comunitario, su postura anti-estructural y por la marginalidad. En este artículo se explican brevemente cada una de estas.

Mateo presenta la Buena noticia de Jesús en forma de relato. La trama de un relato organiza unos acontecimientos, hechos por personajes en determinados escenarios. Casi nunca falta un elemento de conflicto.

Los personajes que intervienen en el relato de Mateo son: Jesús como protagonista, los líderes religiosos como adversarios, los discípulos como aliados y la multitud, que es ambivalente. El narrador construye la figura de *los discípulos* como los personajes con quienes el auditorio puede identificarse.

1. LOS DISCÍPULOS EN EL RELATO DE MATEO

El *narrador* presenta al auditorio la figura de los discípulos en los discursos directos de Jesús. También los muestra actuando en el relato cuando preguntan, reaccionan o se oponen. Además los contrasta con otros grupos, como los líderes religiosos o la multitud. Y llega a construir un vocabulario propio para referirse a ellos. Ellos son "sus discípulos", "los discípulos". Y son los sujetos de los verbos "seguir", "creer", "comprender", "dudar".

Los discípulos hacen su aparición en el *segundo* bloque del relato. Allí ellos son llamados a seguir a Jesús y a recibir instrucción (4,17-11,1). Los convocados se comprometen a “seguir a Jesús” y por él abandonan sus posiciones sociales, económicas y familiares. Jesús los asocia a su vida marginal, los comisiona como “pescadores de hombres” y los instruye con el sermón del monte (Mt 5-7). Luego son testigos de la actividad sanadora de Jesús (Mt 8-9) y él les participa de su ministerio en el discurso de misión del capítulo 10.

En el *tercer* bloque (11,2-16,20), los discípulos reciben la revelación del Reino de Dios (Mt 11,25); y luego permanecen en claro contraste con los líderes religiosos. Prosiguen su aprendizaje, pero se muestran muy inconsistentes: han sido testigos de la multiplicación de los panes y no saben qué hacer cuando la gente necesita alimento (16,7-8).

En el *cuarto* bloque (16,21-20,34), Jesús instruye a sus discípulos sobre la nueva etapa de su misión como entrega de la propia vida en la cruz (16,21). Ellos parecen no comprender (16,22), fallan en su tarea de misioneros exorcistas (17,14-20). No obstante, reciben instrucciones sobre la vida en comunidad (Mt 18) y sobre el tipo de familia alternativa que deben formar, superando las estructuras patriarcales y jerárquicas (Mt 19 y 20).

En el *quinto* bloque del relato (21,1-27,66), con la entrada de Jesús a Jerusalén, la actuación de los discípulos se reduce al mínimo: llevar el burrito (21,1-7). Jesús los instruye para no caer en los vicios de los líderes religiosos (Mt 23) y también sobre los signos del tiempo final (Mt 24 y 25). Luego todos se oponen a la mujer que unge a Jesús, Judas lo vende, Pedro lo niega y todos huyen cuando lo apresan. Fracasan como discípulos en la crucifixión.

En los *relatos pascuales* (28,1-20), aunque los discípulos le han fallado a Jesús, él no los abandona ni los rechaza. El Resucitado los convoca en Galilea para un encuentro y ellos obedecen. En la escena final del evangelio, Jesús los vuelve a comisionar: tienen que marchar y “hacer discípulos”. El auditorio, que ya conoce sus insuficiencias, percibe las respuestas posibles de la nueva tarea. El discipulado sigue vigente y recreado.

1.1 Los discípulos en los discursos de Jesús

Al comienzo de su predicación, en el *sermón del monte* (Mt 5-7), Jesús identifica algunas características de los discípulos. Ellos participan de la bendición del reino de Dios, sufrirán hostigamiento social, son llamados a una justicia mayor, han de practicar la voluntad de Dios, centrar su vida en Dios y no en las riquezas, no juzgar a los demás y entrar en una nueva familia donde Dios es Padre.

Con el presupuesto de que los discípulos fueron llamados para ser pescadores de hombres, en el *discurso de la misión* (Mt 10), Jesús les ilustra su tarea. Los identifica como “apóstoles” (enviados) y les participa su ministerio de predicar, curar y expulsar demonios. Los alecciona sobre la necesidad de confiar en Dios, tanto en las persecuciones como en el juicio final.

En el discurso de las *parábolas* (Mt 13), Jesús revela a los discípulos las realidades del reino de los cielos. Para que las entiendan, se las repite y confirma.

En el *discurso comunitario* (Mt 18) Jesús ilustra la vida de los discípulos en la comunidad. Los discípulos son niños insignificantes y dependientes de Dios; a pesar de esta vulnerabilidad son valiosos. En la comunidad se ha de practicar la misericordia y el perdón.

En el discurso de Mt 23, Jesús denuncia los vicios de los líderes religiosos y advierte a los discípulos sobre lo que ellos habrán de evitar: la hipocresía, la búsqueda de honores, excluir a los demás del reino, descuidar la justicia, ser codiciosos. En los discursos de Mt 24-25, Jesús instruye a los discípulos sobre el final de los tiempos y sobre su regreso futuro.

1.2 Los “otros” discípulos

En su relato, Mateo presenta a varios personajes que no pertenecen al grupo de los Doce, pero que responden positivamente a Jesús. Son *personificaciones del discipulado*. El auditorio reconoce en ellos los rasgos que caracterizan la identidad y el estilo de vida del discipulado.

Entre los “otros” discípulos están *los suplicantes*: el centurión gentil (8,5-13), la hemorroísa (8,18-31), la mujer cananea (15,21-28), los dos ciegos de Jericó (20,29-34). También personifican a los discípulos: José, los magos, los niños, la mujer que le unge los pies y las mujeres galileas que lo acompañan.

2. CARACTERIZACIÓN DEL DISCIPULADO

Los discípulos siempre son vistos como *grupo*. Ninguno es presentado como individuo antes de la escena donde Pedro camina sobre las aguas. El discipulado no está restringido a los Doce, pues José de Arimatea también es discípulo (Mt 27,57). Los discípulos parecen en la primera escena del ministerio público de Jesús y destacan en la escena final del evangelio. Esto crea expectativas en el auditorio.

Los discípulos son un *personaje redondo*, llenos de altibajos y ambigüedades, con variedad de acciones, cualidades y actitudes. Normalmente están cerca de Jesús. Son “hombres de poca fe” (6,30; 8,26; 14,31; 16,8), pero nunca sin fe. Les cuesta comprender la enseñanza de Jesús, algunas veces lo logran, muchas otras no. Tienen fallas, abandonan y niegan a Jesús, pero no llegan a ser sus adversarios. Más que simpatía, los discípulos producen *empatía* en el auditorio, esto es, un fuerte deseo de identificarse con ellos.

En cuanto a sus *funciones*, los discípulos son llamados para ser ayudantes de Jesús: “pescadores de hombres”. Son los receptores de la enseñanza de Jesús, a ellos Jesús les dirige todos sus discursos. Son observadores de su actividad mesiánica, Jesús los involucra en su ministerio de predicar y curar y, al final, serán los continuadores de su obra.

En cuanto a su estilo de vida, a medida que avanza en el relato, el auditorio percibe que el discipulado es una existencia *marginal*. (Es un estado de pasajero, mientras regresa Jesús. Porque siguen y obedecen a Jesús, su vida es una alternativa a otras propuestas. Su lugar son los márgenes de la sociedad, ni se retiran ni se integran a sus estructuras y valores.

3. LA FAMILIA DE LOS DISCÍPULOS EN CONFLICTO CON EL IMPERIO (MT 19 Y 20)

Es difícil imaginar un relato que no contenga algunos elementos de conflicto. El conflicto puede ocurrir a varios niveles. El más común es el conflicto entre personajes, como el de Jesús con los líderes religiosos. Pero Mateo da mucha importancia al conflicto del Reino de Dios con el imperio. Son dos proyectos contrariados.

Ilustraré ese conflicto mostrando cómo, según el relato de Mateo 19-20, Jesús resquebraja las bases del imperio oponiéndole un proyecto de familia alternativo y radical.

Leyendo los textos de Mateo 19 y 20 no parece que se hable de las estructuras familiares. Muchos exegetas han visto una yuxtaposición de enseñanzas de Jesús sin orden ni concierto. El análisis narrativo, sin embargo, presta más atención a los textos y en su secuencia descubre novedades. En efecto, allí se habla del derecho del marido para repudiar a su mujer, de los discípulos que excluyen a los niños, del joven rico y también de los dominadores y sus siervos. Estos hechos representan los asuntos principales de la familia de la época en que se escribió Mateo.

Los griegos, incluido Aristóteles, habían enseñado que la familia era la base del estado y se formaba por tres relaciones: esposo-esposa, padres-hijos, patronos-esclavos y por un cuarto elemento que es el patrimonio económico. Esa enseñanza formó una tradición de pensamiento y de formas de vida en el mundo mediterráneo, incluido el mundo judío.

En la *familia patriarcal*, el patriarca como esposo dominaba a la esposa, como padre dominaba a los hijos y como amo dominaba a los esclavos. Esto lo podía hacer el patriarca porque era el dueño y el proveedor de los bienes económicos, que se llamaban “patrimonio”.

Una familia patriarcal funcionaba bien en el imperio, porque éste era jerárquico, desigual y aristocrático. Un cambio en la familia afectaba al imperio. Al poder romano le interesaba entonces una familia jerárquica, desigual, de dominación para legitimarse y conservarse.

Jesús no inventó la familia. Él vino a traer la buena noticia del reino de Dios, un reinado diferente al imperio. Por eso hizo una propuesta alternativa de familia, para así quebrantar las bases del imperio injusto. En el relato de Mateo 19 y 20 Jesús opone un modelo más igualitario a la estructura patriarcal y jerárquica de las familias mediterráneas.

1ª escena. Jesús, citando la Escritura rechaza el derecho del varón al *repudio*. “Dios los hizo varón y mujer”, ambos están al mismo nivel. Si un discípulo ha repudiado a su mujer ha de quedarse como *eunuco*. Los esposos han de vivir unidos por aceptación libre y en paridad de condiciones (Mt 19,3-12).

2ª escena. Vemos que Jesús se indigna con los discípulos y corrige su actitud patriarcal de desprecio a *los niños* (Mt 19,13-15). Con sus palabras y acciones reconoce, afirma y defiende el valor de los pequeños. Jesús los atiende, les dedica tiempo y los bendice. Los niños deben ser acogidos no excluidos.

3ª escena. Mateo aprovecha el episodio del *joven rico* para ocuparse del lugar de la riqueza en la familia de los discípulos (Mt 19,16-30). Aquel joven rico reconoce que no tiene “vida eterna”. Jesús le hace notar que lo que le falta es compartir sus bienes con los pobres. Ante el fracaso del joven, Jesús enseña a sus discípulos que el Reino exige renunciar a la riqueza y liberarse de su tiranía. Una decisión así parece imposible, pero con la ayuda de Dios se hace posible.

4ª escena. Finalmente, después de que Jesús anuncia su muerte como entrega de su vida, y ante la petición de la madre de los *Zebedeos* para que sus hijos se sienten a un lado y otro de su trono, Jesús presenta la vida del discípulo como servicio. Ha de ser lo contrario de lo que hacen los *jefes de las naciones* que las dominan y tiranizan (Mt 20, 20,17-28). Los discípulos tienen que ser siervos como Jesús. Pero serán esclavos de Dios, y cada uno servidor de sus hermanos. No hay lugar para los amos en una comunidad de servidores.

Como puede verse, Jesús propone un *proyecto* de resistencia a la dominación masculina. En lugar de la tiranía del macho, del patriarca y del patrón, Jesús ofrece a los discípulos una vida de marginados: eunucos, niños y siervos en una comunidad margi-

nal, pero de iguales. Al proyecto del imperio opone los valores alternativos del reino de Dios. Esta existencia radical de los discípulos es difícil, pero es posible con la ayuda de Dios.

Se espera que esta lectura del discipulado en Mateo, genere en este auditorio sentimientos de empatía y voluntad de ser como los discípulos de Jesús.

4. COMUNIDAD, CONFLICTO Y DISCIPULADO EN MATEO

En los últimos meses el equipo de investigación de la escuela de teología ha estado revisando y estudiando algunas propuestas sobre la aplicación del método narrativo en los estudios bíblicos. Entre esas propuestas, especialmente se han revisado los aportes de un biblista neozelandés, de nombre Warren Carter, quien ha desarrollado una lectura narrativa del evangelio de Mateo, así como una particular interpretación de los capítulos 19 y 20.

Una interesante tesis de este exegeta es que, en los capítulos 19 y 20, Mateo presenta a su audiencia un modelo alternativo de familia a seguir: alternativo tanto al mundo de la sinagoga –en la Antioquia de Siria del siglo I– como alternativo a la familia característica del mundo grecorromano de su momento.

Esta familia alternativa que Mateo –a juicio de Carter– propone a su audiencia en su narrativa, va a estar en conflicto con los modelos mencionados, por lo que seguir a Jesús –ser su discípulo– tendrá como consecuencia vivir en confrontación permanente con las convenciones sociales propias del contexto imperial.

Para probar su tesis y mostrar la coherencia de los capítulos 19 y 20 en la dirección mencionada, el autor emplea tres métodos de análisis: el método propiamente narrativo, la crítica histórica y un modelo elaborado desde las ciencias sociales, específicamente desde la antropología cultural.

4.1 El modelo de la liminalidad normativa. Aporte de las Ciencias Sociales en los estudios bíblicos

Desde los años setenta del siglo XX, los estudios bíblicos han comenzado a apoyarse en modelos tomados de la sociología o de

la antropología¹. Estos modelos tomados de las Ciencias Sociales permiten interpretar las estructuras sociales, para tender puentes sobre las diferencias culturales y temporales entre las sociedades que dieron vida a los textos bíblicos y las sociedades actuales, así como para integrar y conectar los datos dentro de un patrón coherente.

W. Carter, en su búsqueda de un modelo social que permitiera la comprensión de la identidad y de la forma de vida de la comunidad mateana revisa —en primera instancia— la propuesta de interpretación del discipulado mateano “como grupo con comportamientos e identidad sectaria” en relación con la sinagoga, utilizado por algunos autores². Como se sabe, el modelo sectario, trabajado por Max Weber y Ernst Troeltsch a principios del siglo XX tipifica a estos grupos por su carácter cerrado y por su resistencia activa o pasiva frente a la sociedad. Especialmente destacan por su propensión a separarse radicalmente de su sociedad por considerarla pecaminosa, por lo que crean barreras de diverso tipo. Los grupos más radicales tratarían de separarse totalmente del entorno social y erigir fronteras con respecto a la sociedad. Sin embargo, a Carter le parece que éste resulta ser un modelo insatisfactorio pues, a pesar de algunas ventajas, el modelo presentaría a la comunidad de Mateo como un grupo muy aislado de la sociedad y con poca participación en ella; perspectiva que, desde su particular punto de vista, no correspondió a la realidad.

A juicio de nuestro autor, en el Evangelio de Mateo, no hay evidencia del retiro físico y de la distancia de la comunidad mateana con respecto de la sociedad. Más bien parece haber una realidad dinámica más interactiva entre la dicha comunidad y la sociedad que la rodea³. Por ejemplo, a pesar de que Santiago y Juan parecen dejar su familia y su apoyo económico en respuesta a la llamada de Jesús (Mt 4,21-22), ellos continúan siendo definidos en términos y en una relación directa a su pa-

¹. Cfr. HOLMBERG, B., *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, El Almendro de Córdoba, Madrid 1995, 14 - 15.

². Véase la discusión al respecto en HOLMBERG, B., Op. Cit., 105-152.

³. Como es lógico, en diversos momentos del presente artículo estaremos siguiendo de cerca los planteamientos del autor presentado: CARTER, W., *Methods*, en: *Households and Discipleship*, JSOT Press, Sheffield 1994, 30-55.

dre y madre (Mt 10,2; 20,20). Por su parte, el discípulo Pedro tiene casa y familia (Mt 8,14) a pesar de afirmar haber dejado todo para seguir a Jesús (Mt 4,18-20; 19,27-29). Jesús tiene su propia ciudad, Cafarnaún (Mt 9.1) y posee una casa (Mt 9,10.28; 13,1.36; 17,25). Los discípulos son mandados a dar lo debido al César y a Dios (Mt 22,15-22), una declaración que, por una parte reconoce la participación social y, por la otra, una lealtad a Dios sobre todas las cosas. Así, para Carter esto indica claramente que no es sólo la ruptura con el contexto lo que caracteriza al discipulado en Mateo, sino que hay una interacción más dinámica entre discipulado y sociedad. En este sentido, el modelo sectario, con su énfasis en la demarcación de la identidad como opuesta a la sinagoga, no reconoce adecuadamente la participación social de dicha comunidad con un contexto que modela el perfil del discipulado.

Opta entonces por el modelo de la liminalidad normativa del antropólogo Víctor Turner.

4.2 El modelo antropológico de la liminalidad de Víctor Turner, empleado por W. Carter, como modelo para la reconstrucción de la identidad y la forma de vida de la comunidad mateana

El antropólogo Víctor Turner, en sus estudios sobre la estructura simbólica del ritual *ndembu*, sociedad tribal de África Central, al noroeste de Zambia, y siguiendo los planteamientos del antropólogo Arnold van Gennep, plantea que

...todos los llamados ritos de paso o 'transición' se caracterizan por tres fases, a saber: separación, margen (o limen, que en latín quiere decir 'umbral') y agregación. La primera fase (de separación) comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación del individuo o grupo, bien sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de condiciones culturales (un 'estado'), o de ambos; durante el período 'liminal' intermedio, las características del sujeto ritual son ambiguas, ya que atraviesa un entorno cultural que tiene pocos, o ninguno, de los atributos del estado pasado o venidero, y en

*la tercera fase (reagregación o reincorporación) se consuma el paso*⁴.

Para Turner,

*...los atributos de la liminalidad o de las **personae** liminales ('gentes de umbral') son necesariamente ambiguos ya que esta condición y estas personas no encajan en el sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural. Los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro; no se les puede ubicar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial*⁵.

La fase media en el proceso de transición, la fase liminal propiamente, es el foco de la obra de Turner, y posee cuatro características: su temporalidad, su espíritu comunitario, su postura anti-estructural y por la marginalidad. Explico brevemente cada una de estas.

1) La "**liminalidad**" acentúa el aspecto temporal –transitorio– de la fase media. Tiene un principio y tiene un fin.

2) Lo '**comunitario**' indica la naturaleza de la experiencia de esta fase media en la que emerge una comunidad igualitaria y homogénea.

3) En esta fase media se vive una perfil **anti-estructural** pues la ausencia de rangos y de distinciones entre los miembros contrasta con las estructuras previas y posteriores a esta fase en donde encontramos una sociedad jerárquica, estructurada y diferenciada.

4) Tal forma de vida está marcada por una existencia '**marginal**' cuando es vista en relación al sistema jerárquico establecido. Esto es así porque lo marginal denota a los que están fuera, o al borde de, las estructuras jerárquicas establecidas. Se elige vivir fuera de los status, roles y oficios normativos de la sociedad porque se rechazan las estructuras sociales jerárquicas.

⁴ Cfr. TURNER, V., *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid 1988, 101-102.

⁵ Ibid., 102.

Este modelo lo encuentra también el propio Turner en algunas experiencias de ciertos grupos de corte milenarista o, por ejemplo, en el movimiento hippy y en grupos sucesores. Asimismo, en propuestas ideales que plantean cómo deben de vivir ciertos grupos: por ejemplo en las “reglas de San Benito y de San Francisco de Asis”⁶.

4.3 El discipulado mateano como existencia liminal de acuerdo a W. Carter

Carter propone el modelo de la liminalidad de V. Turner para interpretar “la nueva identidad y el nuevo modo de vida a la que están llamados los “Doce” y todos los que estén dispuestos a seguir a Jesús.

Siguiendo el modelo se aprecia que la existencia liminal del discipulado mateano comienza con la separación de la sociedad y termina con la reagregación. El marco temporal de la existencia liminal inicia en un punto y termina en otro. Pero en el caso de la comunidad mateana ¿cuál es el inicio y cuál es el final?

La audiencia de Mateo conoce a partir de Mt 4, 18-22 que el discipulado comienza con el llamado de Jesús que separa a los discípulos de los compromisos y actividades de su anterior forma de vida. La persona llamada se convierte en algo que previamente no era al hacer una ruptura aun con las más fuertes convenciones sociales. El relato del llamado al hombre rico (Mt 19,16-30) sirve de contraste del que no aceptó el llamado.

Por otra parte, la audiencia también conoce por los 18 capítulos anteriores que el punto de llegada, punto final o reagrupación del discipulado es la meta denominada Parusía: juicio para el castigo o vida eterna. Los discípulos viven en situación liminal entre este principio y este fin, entre el llamado de Jesús y la transición hasta la meta que es la parusía, en donde “los últimos serán primeros y los primeros, últimos”, según lo plantea Mateo con la parábola del jefe de familia (Mt 20,1-16) y el relato de la instrucción de Jesús a los discípulos sobre ser siervos y esclavos (Mt 20, 17-28).

⁶ Ibid., última parte del texto.

Como ya se había mencionado, la existencia liminal del discípulo es una existencia *anti-estructura*. Esta fase de transición forma una existencia alternativa a la existencia jerárquica y diferenciada que lo precedió, que es la de la sociedad. Así, en los capítulos 19 y 20 Mateo propone: a) una manera de vida igualitaria para los discípulos (modelo liminal normativo de familia igualitaria); y b) que esta forma de vida contrasta con una estructura social jerárquica (la familia patriarcal o androcéntrica propia tanto del mundo judío como del mundo greco-romano).

Asimismo, como existencia liminal el discipulado mateano es una *existencia marginal*, vista ésta en relación a los valores y a las estructuras del sistema social dominante. Los capítulos 19 y 20 propondrá metáforas del discipulado, como por ejemplo: los eunucos, los hijos, los esclavos, los siervos y los ciegos. Todas estas metáforas denotan exclusión y enajenación de posiciones de poder y honor.

Así, Carter mostrará que el Evangelio de Mateo sitúa a los discípulos en sus vidas anti-estructura al borde o en los márgenes de una sociedad estructurada jerárquicamente. Los discípulos serán identificados como forasteros, sin "honor" y enajenados inferiores que eligieron ocupar un lugar en el borde, participantes en, pero separados de, la sociedad jerárquica de la Antioquia del siglo primero. Viven una diversa manera de vida en la transición a la parusía.

En síntesis:

- Los discípulos ocupan la fase media en un proceso iniciado por el llamado de Jesús. Están en transición a su vindicación en el juicio final.
- En este "entre tiempo" deben vivir una existencia anti-estructura. Como opuesta al modelo tradicional jerárquico y patriarcal, relaciones y estructuras más igualitarias deben marcar la existencia de los discípulos.
- Esta identidad liminal y forma de vida no son un acontecimiento esporádico sino tienen que ser su permanente identidad y forma de vida.
- Esta identidad liminal y forma de vida coloca a los discípulos en el margen de la sociedad imperial como

gente marginal. El modelo asume el rechazo de las convenciones y de los valores de la sociedad aún con una cierta participación en la misma. La interacción con el texto crea una ubicación media en donde ni están separados totalmente de ese mundo ni participan completamente de él.

- Y esta identidad y forma de vida están basados en y reflejan la misericordia de Dios.

El modelo de V. Turner, aplicado por W. Carter ayuda así a tratar la cuestión de cómo la audiencia debe entender quiénes son (identidad) y cómo deben de actuar en relación a su sociedad. Es decir, el modelo de la liminalidad normativa utilizado permite a la audiencia construir una nueva identidad y un nuevo modo de vida en medio de (no ajena a) una sociedad que refleja los valores y las normas del imperio.

TEOLOGÍA DEL DISCIPULADO

Eloy Bueno de la Fuente

Entre la misión eclesial y el seguimiento de Jesús puede haber contradicción, aunque no debería haberla. Esta situación nos plantea dos formas de vivir la gracia: gracia barata o gracia cara.

Desde ahí se plantea un reto a la misión de la Iglesia: ¿Ha de asumir un seguimiento que vive en y desde el conflicto o ha de eludir los distintos rostros de la conflictividad histórica?

El discipulado nos confronta –como tema polémico– con el núcleo del cristianismo y de la misión de la Iglesia.

El seguimiento se impone porque los conflictos reales interrumpen la tranquilidad de los satisfechos y hace ver a muchos que el presente no debe oscurecer el futuro de la promesa. Por eso suscita conflictos: porque introduce inestabilidad en el seno de la Iglesia, radicalidad en el cristiano e incomodidad entre sus conciudadanos.

Por otra parte, la comprensión del discipulado no es accesible más que desde el lenguaje que le permite expresarse y desde el testimonio que lo hace historia y biografía. El discípulo en seguimiento no razona, no argumenta, no demuestra, no lanza hipótesis para verificarlas después. El narra y testimonia. En su relato y en su testificación discierne, arguye, persuade, piensa, evalúa...

El seguimiento es lo que especifica al discípulo. Este dinamismo es el que lleva a recorrer los caminos de la misión a través de la historia real. Por ello se requiere un modo de teología que viva de esta lógica y de esta espiritualidad.

Aquí se propone que la imagen de Reino de Dios puede servir por tanto como punto de partida para la cristología y por eso para la

teología de la misión. Ahora bien, ello no es simplemente estrategia metodológica: refleja la identidad de Jesús y el contenido de su misión y de la de sus seguidores.

El discípulo no debe vivir de sus propias fuerzas sino de una lógica y de una espiritualidad que ha de acoger como gracia, pero en el seguimiento de una gracia cara.

La pequeñez, y por ello la renuncia a poner en el centro la soberbia del propio yo, caracteriza al discípulo como el que sirve, como el que no se pone en el centro, con lo cual sitúa en el ámbito del anti-Reino la tendencia de los poderosos a oprimir y manipular a los poderosos y prepotentes de este mundo y a todo intento de colocar al yo en el trono, respecto al cual todo es periferias y márgenes. El discípulo vive una espiritualidad de la reconciliación, del perdón, de la bondad... que desde Jesús resucitado lo va constituyendo en parábola de la pascua.

Un cristianismo sin Jesucristo vivo sigue siendo necesariamente un cristianismo sin seguimiento, y un cristianismo sin seguimiento es siempre un cristianismo sin Jesucristo; es idea, mito... Nos hemos reunido como cuervos alrededor del cadáver de la gracia barata y hemos chupado de él el veneno que ha hecho morir entre nosotros el seguimiento de Jesús...¹.

Estas duras palabras de D. Bonhoeffer nos adentran de modo directo en el tema de esta XV Semana de Teología. Como las palabras de los profetas² y de los místicos, introducen un agujón

¹. BONHOEFFER, D., *El precio de la gracia. El seguimiento*, Sígueme, Salamanca 1968, 28 y 23.

². BUENO DE LA FUENTE, E., *La misión como profecía: el misionero profeta en una Iglesia profética*, MisEx 212-213 (2006) 311-331.

cortante y doloroso en el modo de cristianismo que prevalece en nuestra Iglesia y en la misión que realiza. Por ello desde un principio quedan planteadas ante nosotros cuestiones decisivas que nos obligan a confrontarnos con los criterios de la fidelidad: ¿vivimos el cristianismo o el seguimiento de Jesús?, ¿llevamos adelante una misión eclesial o estamos siguiendo a Jesús?

Ciertamente, como tendremos ocasión de indicar, no hay que establecer una antinomia o una contraposición entre ambos binomios. Pero al menos ponen delante de nosotros una advertencia que no podemos olvidar: existe una tensión y una dialéctica que es precisamente la que mantiene la vitalidad y la exigencia de la misión a la que ha sido llamada la comunidad de seguidores de Jesús como Iglesia. En esa Iglesia deben seguir resonando las palabras de Bonhoeffer:

Por amor a la verdad hay que hablar a favor de los que, entre nosotros, reconocen haber perdido el seguimiento de Cristo con la gracia barata y haber vuelto a comprender la gracia cara por el seguimiento de Cristo. Porque no queremos negar que no nos encontramos en una situación de verdadero seguimiento de Cristo, que somos miembros de una Iglesia ortodoxa que profesa una doctrina pura de la gracia, pero no somos miembros de una Iglesia que sigue a Cristo, hay que intentar volver a comprender la gracia y el seguimiento en sus relaciones mutuas³.

Conjugar en sus relaciones mutuas la gracia y el seguimiento es la experiencia y la vocación del discípulo. Ahora bien, el discípulo no puede ser tal más que porque se encuentra en una situación conflictiva. Más aún, el seguimiento mismo, que *brot*a en una situación de conflicto, desata y enciende a su vez el conflicto. Bonhoeffer escribió *Nachfolge* en 1937 en Alemania: la afirmación de un poder totalitario (y por eso anticristiano) aspiraba a afirmarse con toda la fuerza del naturalismo pagano. Había una posibilidad de eludir o enmascarar (que no evitar) el conflicto: adecuarse a la situación y viviendo la gracia salvífica como experiencia interior o como justificación del pecado. Pero a costa del seguimiento, conformándose con una gracia barata. De este modo se eliminaba el conflicto en el seno de la Iglesia (si reinaba la ortodoxia y la tranquilidad) y en la sociedad (se anulaban focos

³. BONHOEFFER, D., Op. Cit., 23.

de confrontación procedentes de ámbitos cristianos) y en la conciencia de cada creyente (se sabía salvado y justificado). Parecería entonces que reinaba la gracia. Pero sería una gracia barata, sin seguimiento.

Había otra posibilidad: actuar como discípulo en el seguimiento de Jesús descubriendo una gracia cara (gracia, porque es seguimiento). Ello generaría tensión en el seno de la Iglesia, acentuaría las tensiones en la sociedad y conmovería las certezas del creyente. El precio de la gracia cara, asumido por Bonhoeffer, le condujo al campo de concentración, a la muerte, al martirio en el sentido estricto y radical; hasta el derramamiento de la sangre.

¿Cuál de estas alternativas es la que corresponde a la fe suscitada en la historia de la revelación bíblica? Esta encrucijada —y por tanto el discernimiento correspondiente— se abre permanentemente ante una Iglesia que va avanzando entre los caminos de la historia. Por eso ha de procurar que nunca se cierre el interrogante: ¿debe conducir a una misión de la gracia barata o de la gracia cara?, ¿ha de asumir un seguimiento que vive en y desde el conflicto o ha de eludir los distintos rostros de la conflictividad histórica? El discipulado nos confronta —como tema polémico— con el núcleo del cristianismo y de la misión de la Iglesia.

Cuarenta años más tarde, en otro momento histórico pero en el mismo país y con referencia a Bonhoeffer, J.B. Metz lanzaba el mismo aguijón para ir más allá de una religión burguesa. El contexto había cambiado sustancialmente: libertad democrática y bienestar económico habían reemplazado un sistema de terror y una guerra terrible. El cristianismo y las Iglesias habían encontrado un espacio favorable para su acción pastoral y evangelizadora. Cumplía así su misión de hacer presente la gracia de la salvación y de estimular la generosidad con países e iglesias desfavorecidas. ¿No sería sin embargo una gracia barata y una solidaridad acrítica?

Cuando la Iglesia alemana repite la proclamación del Reino de Dios y de su futuro, observa Metz, está dirigiéndose de ordinario a personas que ya tienen su futuro. Y éstas, por así decir, introducen en la Iglesia su propio futuro: lo que buscan es una sublimación religiosa, es decir, que la religión confirme y proteja

sus aspiraciones, de modo que aquello que se espera no es más que la glorificación solemne de un futuro burgués preconcebido, la prolongación hasta más allá de la muerte del poderoso y autosuficiente yo (individual y colectivo) que tantos logros había obtenido. El dinero como símbolo de toda una civilización se convierte en el cuasi-sacramento de solidaridad y de respeto: el impuesto eclesiástico y la ayuda al Tercer Mundo compensan todos los interrogantes inquietantes y apaciguan o suavizan los conflictos. El futuro mesiánico de la fe, sin embargo, no corrobora ese futuro burgués preconcebido. Es una interrupción que cae verticalmente y trastorna un presente tan satisfecho de sí mismo: la conversión que conduce al seguimiento. Este seguimiento igualmente vive de conflictos y suscita conflictos: ¿no hay catástrofes de sentido en la historia real, desde los campos de concentración hasta las multitudes que mueren de hambre?, ¿no significará que quien opta por el seguimiento sea considerado como traidor a su clase, a su gente, a su país, al resto de los creyentes? El seguimiento se impone porque los conflictos reales interrumpen la tranquilidad de los satisfechos y hace ver a muchos que el presente no debe oscurecer el futuro de la promesa. Por eso suscita conflictos: porque introduce inestabilidad en el seno de la Iglesia, radicalidad en el cristiano e incomodidad entre sus conciudadanos⁴.

1. LA TEOLOGÍA QUE SE REQUIERE

Estas dos referencias son a la vez cercanas y distintas. Cercanas, porque brotan de un mismo país y en un período cronológico relativamente próximo. Distintas, porque la situación o inserción de la Iglesia en el contexto social es antitética: de sospecha y hostilidad en un caso, de cordialidad y acogida en el otro. En ambos casos sin embargo existe la misma tentación: adecuarse y amoldarse, eludiendo el conflicto y olvidando el seguimiento, aunque se haga por motivaciones diversas y razonables.

El seguimiento rasga la tentación en la medida en que se opone a la situación, en la medida en que es una interrupción y

⁴. METZ, J. B., *Más allá de la religión burguesa*, Sígueme, Salamanca 1982, 11sss (el original alemán es de 1982, y el capítulo al que nos referimos recoge una conferencia pronunciada en 1978).

una quiebra. Precisamente en ese instante de la encrucijada el seguimiento se hace presente como *apertura de un itinerario de misión*: es salida, ruptura, camino hacia lo desconocido, inicio de un itinerario, experiencia de la gracia cara, avance hacia un más allá que siempre queda más allá⁵... y por eso abandono de un refugio en el que no hay conflictos, del puerto de mar a cubierto de las tempestades del océano.

El creyente se descubre como discípulo en la medida en que inicia el seguimiento. Y por ello es intrínsecamente misionero. En cada circunstancia se darán amenazas y riesgos diversos, pero en todas ellas se darán una *lógica* y una *espiritualidad* que permitirán captar las constantes que reclaman su opción y su salida. La lógica mostrará la seducción del *Logos* que se hace carne en Jesús, y la espiritualidad le llevará a moverse bajo el aliento del *Espíritu*, uno y otro enviados en respuesta a los clamores que se levantan desde la experiencia histórica. Desde los otros el discípulo deberá estar en condiciones de pronunciar su *heme aquí*, el gesto que le empuja a salir de la comodidad del yo burgués o de la tranquilidad del creyente contemporizador.

El discipulado no es accesible más que desde el lenguaje que le permite expresarse y desde el testimonio que lo hace historia y biografía. No existe en abstracto o de modo genérico, sino como *discípulos que siguen* a Otro bajo el aliento de Otro, a favor de otros y en nombre de otros. Por ello se retrae ante todo lenguaje que pretenda elaborar conceptos universales, desplegar sistemas científicos o construir refugios intelectuales que tengan ya respuestas prontas a preguntas predeterminadas. El discípulo en seguimiento no razona, no argumenta, no demuestra, no lanza hipótesis para verificarlas después. El narra y testifica. En su relato y en su testificación discierne, arguye, persuade, piensa, evalúa... Sucede como con el amor. No es que sea ciego, pero posee otra mirada que transfigura la realidad, que interrumpe la seguridad del yo y le empuja a salir al encuentro del otro, ya que el otro le hace capaz de amar y por eso no vuelve a sí mismo más

⁵. Es el ejemplo imperecedero, más allá de las imitaciones de la época, de Francisco Javier: BUENO DE LA FUENTE, E., *Francisco Javier a la luz del contexto teológico y misionológico*, MisEx 208 (2005) 419-437.

que a través de los otros, gracias a los otros y con los otros. Este es el gran argumento: el pensamiento racional y científico le podría aportar certezas y argumentos. Pero su seguridad, la seguridad que necesita y que le hace feliz, es el gozo de ser amado y —especialmente— el júbilo de protagonizar el milagro de amar siguiendo a Otro en su acercamiento a los otros.

Eso sucede con el discípulo. Es siempre protagonista de una historia de amor en medio de la crueldad: alguien le llama y sale a su encuentro porque le ha hecho libre y lúcido para descubrir el camino y le ha suscitado la compasión de quienes tienen el corazón puro (Isaac de Nínive) para escuchar y hacerse próximo. Por eso el discípulo es capaz de responder (sin apegarse a la estabilidad del yo) *aquí estoy*, porque su corazón puro le ha hecho compasivo y sensible con todas las criaturas.

El discípulo por ello no puede ser aprehendido y comprendido más que en sus circunstancias y en sus relaciones, en su narración y en su testimonio. Todo pensamiento que renuncie a ello quedará incapacitado para hablar del discipulado y de los discípulos. Las relaciones y las circunstancias dan densidad de realidad, palpitación de vida, aliento de responsabilidad y de misión. Por eso es por lo que él sólo se dice (o se deja decir) en un relato, en el que testifica las llamadas, los encuentros, las interpelaciones, gracias a las cuales él mismo se atestigua, se acrisola, se personaliza.

Las circunstancias y las relaciones dejan ver una multiplicidad de mediaciones, de complejidades, de intereses, de enfrentamientos, de desencuentros, de odios, de esperanzas, de decepciones. La savia de la realidad procede de una historia que es intrínsecamente dramática. Debemos entender este término en el sentido teatral, al modo de una obra o una intriga representada en un escenario: el protagonista hace su aparición en un ámbito que ya está estructurado y habitado, pues hay muebles y adornos, hay personajes que ya han desarrollado su guión en una trama que sigue abierta; quien pronuncia su *heme aquí* en ese espacio humano se encuentra con expectativas y con venganzas, con aspiraciones y frustraciones, con vencedores y vencidos, con sueños y fracasos, con exclusiones y simpatías, con injusticias y sonrisas, con verdugos y víctimas... que no podrá controlar ni

dominar porque su libertad deberá desplegarse en un juego de libertades que ya está cargado y sobrecargado.*

El discípulo, cuando sigue a Otro o a otros al escenario real de la historia colectiva, se ve envuelto en el dinamismo de libertades que están siempre manchadas o mancilladas, oprimidas o marginadas, sometidas o manipuladas, pero que a la vez siguen abiertas a un nuevo encuentro, a una nueva posibilidad, a un nuevo estímulo a una responsabilidad irrecusable. El discípulo que responde a una llamada y que se hace protagonista entra en un dinamismo en el que debe tener en cuenta la red de conflictos y la multiplicidad de mediaciones, pero a la vez lo que buscan y esperan las libertades que encuentra. En definitiva, en historias de ese escenario siempre aflora *lo que falta* y se insinúa *lo que esperan*. Su protagonismo no puede ser verídico y creíble más que si asume como propio *lo que falta* a las historias narradas y trata de anticipar *lo que se espera* entre quejidos y lamentos.

La cristología no siempre ha tenido en cuenta estas perspectivas de modo suficiente para dejarse penetrar por la lógica y espiritualidad de la que debe vivir. La recuperación por la teología de los dos últimos siglos de la categoría *Reino de Dios* ha significado un cambio sustancial, tal vez el elemento (unido a la recuperación del Jesús histórico) que en mayor medida ha servido para la renovación y revitalización de la cristología. Pero a pesar de todo no es suficiente. La recuperación de la figura del discípulo, que ha sido más reciente, es la que hace que el Reino de Dios aparezca como lo que realmente es: irrupción e interrupción. Desde la libertad y la mirada de los discípulos comprendemos que el Reino de Dios se hace presente en el seno de conflictos, que desvela conflictos y que suscita conflictos y por ello requiere mediadores y testigos. Focalizada la atención en Jesús, y aún reconociendo un itinerario que le conducirá a la muerte, se puede perder de vista el entramado en el que hay otros que deben tomar postura y posición entre las tensiones que afloran en todas las dimensiones de la existencia humana.

La lógica y la espiritualidad del discipulado, lo que da carne y sangre al evangelio del Reino, puede caer con facilidad en un subjetivismo e individualismo religioso cuando no se capta la dialéctica de las relaciones y de las estructuras a las que han

sido enviados el Logos y el Espíritu. Ejemplo paradigmático y clamoroso se encuentra en la famosa obra de A. Harnack, *La esencia del cristianismo*, que recoge las lecciones pronunciadas en la universidad de Berlín ante estudiantes de todas las Facultades. *Dios y el alma, el alma y su Dios*⁶ se convierten en un estribillo que atraviesa toda la exposición. *El evangelio se encuentra por encima de las cuestiones del desarrollo terrestre; no se preocupa de cosas sino de las almas de los hombres*⁷, *el individuo debe escuchar la alegre noticia de la misericordia y de la filiación y decidirse si quiere situarse del lado de Dios y de la eternidad o del lado del mundo y del tiempo*⁸. “Mundo” y “tiempo” no son entendidos sin embargo como escenario y ámbito de relaciones en las que la persona despliega su identidad a través de multiplicidad de mediaciones, y por eso de encuentros y desencuentros. En realidad se trata de la mundanidad y de la temporalidad del sujeto, no del espacio y del tiempo en los que la persona atestigua quién es en realidad a medida que va pasando a través de los otros, de la complejidad de la vida social, de las divisiones que excluyen y crean víctimas. Escuetamente pero con claridad lo afirma Harnack: *Entonces (es decir, a raíz de la decisión) parece difuminarse y borrarse todo lo externo y meramente futuro: es el individuo el que es salvado, no el pueblo o el Estado*⁹.

⁶. VON HARNACK, A., *Das Wesen des Christentums*, Gütersloh 1977, 31,43, 90, 155.

⁷. Ibid., 76.

⁸. Ibid., 90.

⁹. Ibid., 45. Esta actitud va profundamente vinculada a su comprensión del Reino de Dios (como se produce en el resto de la cristología): “Quien quiera saber lo que significa el Reino de Dios y su venida en la predicación de Jesús debe leer y meditar sus parábolas. Ahí se hace patente de qué se trata. El reino de Dios en cuanto viene al *individuo*, entra en su alma y toma propiedad de ella. El Reino de Dios es ciertamente *soberanía* de Dios, pero es el dominio del Dios santo en el corazón del individuo, es *Dios mismo con su poder*. Todo el componente dramático en sentido externo, en la historia y en el mundo, desaparece, y queda igualmente eliminada toda esperanza externa en el futuro... Él mismo es el Reino, no se trata de ángeles y demonios, de tronos y poderes mundanos, sino de Dios y del alma, del alma y su Dios” (p. 43). El componente dramático, por el contrario, es justamente lo que convierte al Reino de Dios en acontecimiento histórico, en un hombre y en un mundo atravesado por tensiones y conflictos, que por ello exige una opción que lleva al discipulado. La lógica

Las cristologías recientes han recuperado la centralidad del Reino de Dios y de la historia, pero en gran medida bloquean o marginan la centralidad del discipulado (es decir, de la necesidad del protagonismo de los discípulos) y de la dialéctica que suscita y que hace efectivo el Reino de Dios. Ejemplo de esta insuficiencia lo ofrecen dos de las obras más influyentes en este campo. Una cristología tan reconocida como la de W. Kasper, concluye el tratamiento del mensaje del Jesús terreno sintetizando la salvación que hace presente la llegada del Reino de Dios: significa la superación de los poderes del mal que destruyen la creación para abrir el espacio a la nueva creación, caracterizada por la vida, la paz, la reconciliación, el amor. El resumen se centra en el amor como sentido del ser: *la salvación del reino de Dios consiste en que llega a imperar en el hombre y por el hombre el amor de Dios que se auto-comunica. El amor se manifiesta como el sentido del ser. Únicamente en el amor encuentran su plenitud mundo y hombre*¹⁰.

W. Pannenberg había constituido un hito en la renovación de la cristología de la segunda mitad del siglo XX. En coherencia con su producción teológica anterior, reivindica la importancia de la historia, en clara oposición a la hermenéutica existencial de la teología de la Palabra defendida por Bultmann. La historia sin embargo corre el riesgo de referirse a la genericidad de la historia universal o al devenir propio de Jesús, pero dejando en la sombra la dramaticidad que exige el discipulado. La salvación y el Reino consisten en que el hombre salga de sus seguridades y se abra a Dios como signo de la proximidad de Dios y por ello que el hombre tiene que actuar, como Dios, en el amor¹¹.

¿Cómo es posible hablar del Reino sin los discípulos y sin la lógica y la espiritualidad que hacen que surjan y que los mueven en su dinamismo? La teología ha arbitrado dos estrategias para mantener un elemento que, por su importancia, no puede ser ni eliminado ni negado pero que no es colocado en el centro de la

y la espiritualidad del Reino no conducen al refugio del alma en Dios sino a la salida y a la misión que se viven como discipulado.

¹⁰. KASPER, K., *Jesús el Cristo, Sígueme*, Salamanca 1976, 106

¹¹. PANNENBERG, W., *Fundamentos de cristología, Sígueme*, Salamanca 1974, 281ss; posteriormente cf. *Systematische Theologie 2*, Vandenhoeck, Gottinga 1991, 365ss.

crisología en particular y de la teología en general. Los discípulos son desplazados o bien al campo de la espiritualidad o bien (en la medida en que se los vincula a los Doce o a los apóstoles) a la eclesiología o al estudio del sacramento del orden. Es importante pensar en este punto lo que en tal situación pierde la crisología y lo que, en sentido contrario, pierden la teología espiritual y sacramental si hablan de los discípulos sin la fuerza del seguimiento que surge del Reino. El seguimiento por el contrario, observa J. Sobrino, constituye la fórmula breve del cristianismo: resume la totalidad de la vida cristiana y recupera a Jesús. Por ello resultaría empobrecedor reducirlo a nada más que un capítulo de la teología espiritual¹².

El Reino de Dios exige seguimiento. El seguimiento es lo que especifica al discípulo. Este dinamismo es el que lleva a recorrer los caminos de la misión a través de la historia real. Por ello se requiere un modo de teología que viva de esta lógica y de esta espiritualidad. La narración y el testimonio desde las biografías concretas en toda la red de sus relaciones ofrecen el método adecuado. Por ello tenemos que acceder al mismo Jesús: él *tuvo que ser narrado* desde el testimonio que suscitó y desde los adversarios que se le opusieron. Así podremos descubrir realmente de qué hablamos cuando hablamos de vida cristiana y de qué hablamos cuando hablamos de misión. Jesús despliega en la historia el Logos y el Pneuma de Dios como criterio de las constantes que deben permanecer aún en medio y a través de las necesarias variaciones en el tiempo y en el espacio.

2. EL REINO DE DIOS: UNA DIALÉCTICA INEVITABLE

Que Jesús anunció el Reino de Dios, que ese anuncio fue el inicio de su actividad pública, que el Reino de Dios actúa como el eje en torno al cual giran sus palabras y sus hechos, constituye un núcleo de fiabilidad histórica que no es negado por los críticos más escépticos. Puede servir por tanto como punto de partida para la crisología y por eso para la teología de la misión. Ahora bien,

¹² SOBRINO, J., *Seguimiento de Jesús*, en C. Floristán (ed.), *Nuevo Diccionario de Pastoral*, San Pablo, Madrid 2002, 1364-1370.

ello no es simplemente estrategia metodológica: refleja la identidad de Jesús y el contenido de su misión y de la de sus seguidores. Sería erróneo considerarlo simplistamente como exponente de una cristología "baja" o "desde abajo", "ascendente"¹³. En el Jesús que anuncia el Reino y lo sitúa como centro de su misión nos sale al encuentro un hecho, un acontecimiento, que nunca podrá ser "superado" (o relativizado) por ninguna cristología superior, pues ésta en último término no puede dejar de alimentarse del Jesús que anunció el Reino.

La referencia al Reino caracteriza a Jesús de tal modo que no puede ser desvinculado de él. Fue una opción lingüística, entre símbolo y metáfora, asumida intencionadamente por él. En los sinópticos la expresión se encuentra siempre en labios de Jesús¹⁴, lo que resulta significativo si tenemos en cuenta el carácter poco habitual y la amplitud semántica de la expresión. No es un concepto que pueda ser definido o una idea que pueda ser perfilada con nitidez. Su valor radica en su carácter simbólico, que introduce una experiencia y una dimensión de la realidad que sólo pueden ser narradas y testimoniadas. Irrumpe interrumpiendo la comodidad de lo cotidiano, y por ello altera lo existente y sacude la libertad. Hace presente a un protagonista inesperado, por el modo como instauro un tipo peculiar de soberanía, de reinado, de poder, que resultaban inauditos y desestabilizadores.

Antes de señalar el aspecto sorprendente y novedoso del uso de la metáfora por parte de Jesús (para realzarlo) conviene señalar una llamativa paradoja: en el Antiguo Testamento nunca se había hablado de "Reino de Dios" aunque había presentado frecuentemente a Dios como rey; Jesús por su parte habla del Reino de Dios pero no designa a Dios como rey. Si comprendemos el sentido de esta paradoja quedará desbrozado el camino para acercarnos a otra paradoja que desde los inicios del estudio his-

¹³. Frente a esta opción habría otra ("alta" o "descendente") que garantizaría mejor la identidad divina de Jesús. En todo caso se podría admitir la vía ascendente bajo el criterio y el control de una "cristología alta" y con la finalidad de acceder a ésta. En realidad la doble perspectiva se exige y se complementa si se ve a la luz del conjunto de la revelación bíblica y de la acción del Dios vivo.

¹⁴. Raramente en los comentarios del evangelista (Mc 15, 43 par; Lc 19, 11) o en boca de otras personas (Lc 14,51).

tórico de los evangelios ha intrigado a la exégesis y a la teología: el Reino de Dios anunciado por Jesús fue desplazado a raíz de la Pascua convirtiéndose Jesús (como Señor resucitado) en el contenido del anuncio cristiano. Conservar la tensión de esta doble paradoja es requisito imprescindible para captar la originalidad de la fe y de la misión cristiana, de la lógica y la espiritualidad del discípulo.

Jesús no designa a Dios como rey por una doble razón: ante todo porque el nombre propio del Dios del Reino, del Dios que viene para reinar, es *Padre (abba)*, con lo cual queda ya caracterizado su modo de reinar; ese Dios que reina como Padre no es exclusivamente el rey de Israel, sino *el Dios creador* que extiende su señorío más allá de todo límite o frontera étnica o geográfica porque su ser es Amar, existir amando¹⁵. De este modo queda establecida la continuidad y la discontinuidad que caracteriza su relación con el Antiguo Testamento, ámbito en el que pensó, en el que rezó y en el que habló Jesús. El carácter judío de Jesús no debe conducir a encorsetarlo dentro de los márgenes judíos. Y ello precisamente por vivir del *dabar* y del *ruach* (del logos y del pneuma) de la historia veterotestamentaria.

Otra razón menos conocida ha de ser mencionada, porque surge del pasado que Jesús recoge. Hay sectores amplios del Antiguo Testamento en los que no se alaba o ensalza a Yahvé como rey. En el Pentateuco apenas se menciona a Yahvé como rey de Israel. Y si se le considera como rey de Israel es en base a la acción liberadora de Egipto (Ex 15, 18; 19, 6; Dt 33, 5), desde la victoria de los oprimidos. Por eso la instauración de un monarca en Israel contará con fuerte oposición (1Sam 8, 6-22; Ju 8, 23) por miedo a que el poder mundano –como efectivamente sucederá– se proyecte sobre la realeza de Yahvé, oculte la peculiaridad de la acción de Yahvé y acabe generando –como efectivamente sucederá– injusticias y diferencias socio-económicas atentatorias contra la situación anterior. La apelación a Dios como rey permanecerá sobre todo en la oración del judío piadoso que alaba a

¹⁵. Es la perspectiva que hemos intentado destacar en BUENO DE LA FUENTE, E., *Cien fichas sobre Dios*, Monte Carmelo, Burgos 2007.

Dios o expresa su confianza en él (Sal 103, 19; 145, 11-13) desde los gozos y los sufrimientos de la vida real.

Una ampliación y profundización de la realeza de Dios se produce de modo insospechado: ante la experiencia de fracaso y de hundimiento. Fue precisamente en la experiencia del exilio cuando en Israel se desplegó todo el alcance de la acción y de la soberanía de Yahvé. Este no es sólo el Dios de Israel sino el creador de todo, el señor del mundo y el soberano de los pueblos. Cuando habían perdido la alegría de la confianza en Yahvé, cuando habían percibido hasta dónde conducían la injusticia y la violencia, cuando parecía que un proyecto histórico había llegado a su final es cuando resuena la buena noticia, el evangelio: "¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae la buena nueva, que pregona la salvación, que dice a Sión: 'tu Dios gobierna como rey'! (Is 52, 7). Es en ese momento, el del gozo de la libertad, cuando estallará el reconocimiento de la soberanía universal de Yahvé.

La recuperación de la libertad, el retorno a la patria, la ilusión de crear un pueblo que viviera en justicia y en paz, conduce no obstante de nuevo al fracaso. La acumulación de decepciones acentúa la desconfianza ante las posibilidades mundanas, acentúa la angustia ante la violencia del poder que impide el logro de los bienes mesiánicos (paz, salud, libertad, justicia...), y por ello se lanza la mirada al futuro, a una intervención definitiva de Dios. La literatura apocalíptica, que brota sobre las inmensas olas de sufrimiento humano, es altavoz de un quejido que no puede ser ocultado, que se niega al silencio en base a una esperanza que se opone a morir: tras los imperios del mundo, que van acumulando una injusticia cada vez mayor, Dios instaurará un reinado de felicidad definitiva, con la victoria del bien sobre el mal (Dn 2, 36-45; 7, 1-27). Significativamente el reinado de Dios es anunciado y de nuevo proclamado desde los destrozos generados por la violencia y la injusticia. Más allá de las limitaciones a los intereses de Israel, que también habían sido causa de los males de la historia. La figura del Hijo del hombre es la respuesta a los dolores acumulados por los poderes totalitarios que dominan a los pueblos.

Jesús hace su aparición pública en este contexto, que había ido agudizando sus contradicciones hasta los límites de lo sopor-

table. La conflictividad se manifestaba en casi todos los campos de la experiencia. La sensibilidad apocalíptica que reinaba en los espíritus había encontrado su manifestación más intensa en el mensaje y en la figura de Juan Bautista: la historia ha llegado a su final, es inminente la gran catástrofe. Había motivos que justificaban una actitud tan radical. Podemos hablar sin matices de la intensidad dramática de un momento histórico, atravesado por contradicciones de todo tipo. Nos encontramos en la antesala de la catástrofe del año 70 cuando Israel será dispersado a raíz de la destrucción del templo de Jerusalén por las tropas romanas. Una tragedia de tales dimensiones no surge inopinadamente, se va incubando paulatinamente hasta el punto de agotar las energías y provocar una angustia que paraliza y hace imposible la reacción.

Desde el punto de vista *económico y social* las presiones fiscales (a tantos niveles) hundían a los pequeños propietarios, aumentaba la pobreza y la mendicidad; de este modo aumentaba la inestabilidad, se multiplicaban los focos de violencia y proliferaban grupos de bandoleros, en ocasiones con tintes mesiánicos y sociales.

Desde el punto de vista *político*, Israel había perdido la independencia, y con ello el bien precioso de la tierra que les había sido prometida. El deseo de venganza y el odio acumulado podía hacer estallar una ola de violencia terrorista. Esta tensión suscitaba enfrentamientos entre diversos sectores de la población, pues algunos buscaban la connivencia con los invasores mientras otros optaban por una oposición más o menos expresa.

Desde el punto de vista *religioso* los conflictos reseñados alcanzaban rango *teológico*, suscitando interrogantes corrosivos: ¿hay que defender mediante la violencia el honor mancillado de Yahvé o hay que asumir su fracaso?, ¿queda otra salida que asumir el castigo inminente de un Yahvé que no puede soportar tanto pecado y tanto oprobio?, ¿no hemos empezado ya a padecer el alejamiento de Dios, que ni envía su Palabra (*dabar*, logos) por medio de los profetas ni manifiesta su Espíritu (*ruach*, pneuma) por medio del mesías?, ¿no se ha hecho inaccesible el mismo Yahvé, secuestrado por las normas legales que imponen unos (fariseos) y el monopolio de los sacrificios que realizan otros (sa-

duceos, sacerdotes)?, ¿no es inviable todo intento de justificación de la historia de la alianza?

No es extraño que estos conflictos fueran vistos como expresión terrestre de un conflicto más hondo, entre mítico y metafísico, pero auténticamente real: los poderes diabólicos se rebelaban para destruir la creación y la historia generada por Yahvé como anti-lógica y anti-espiritualidad, y por eso debía ser éste el que ahora, en el final, reivindicara los derechos de los buenos y venciera a los perversos. No quedaba más remedio que prepararse a ese momento de la lucha final. La conversión y el bautismo anunciados por Juan ofrecían la respuesta y el camino, la única salida posible a la frustración. Quienes así sienten son los que acuden a Juan: si nadie había escuchado sus lamentos, si nadie había atendido a sus solicitudes, si estaban siendo ofendidos y humillados de modo irreversible, tenían que dirigir sus pasos hacia el lugar en el que se salvaguardaba la última posibilidad de dignidad y de reivindicación. Avanzan hacia Juan entre los conflictos del mundo.

Es profundamente iluminador el hecho de que Jesús hace su aparición en medio de su pueblo acompañando a los excluidos de los consuelos de este mundo, junto a quienes cargan con el peso de la historia a causa de la prepotencia de los satisfechos e insensibles. El bautismo de Jesús es un gesto profético en el que muestra el tipo de mesianismo que pretende desarrollar y en el que debe brillar la justicia de Dios. Todos los conflictos de la época constituyen el subsuelo de la salida de Jesús, de su conciencia de envío, de su misión personal. Su posterior itinerario biográfico será la narración de lo que ya estaba aconteciendo en el bautismo, el testimonio de su conciencia filial, la introducción en el dolor de *lo que falta* y el compromiso con *lo que se espera*.

El contexto presentado y la opción del bautismo ofrecen contenido real y existencial a la proclamación del Reino de Dios. Jesús habla y actúa desde dentro de los conflictos reales. Su presencia y su actividad resuenan como un nuevo jubileo. Frente a las palabras de desventura que procedían de Juan, él lanza un canto de alegría y de felicidad porque irrumpe algo nuevo que tiene fuerza para cambiar la realidad y la experiencia. Jesús no habla de salvación en abstracto y en general. La salvación tiene

nombres y rostros plurales, tantos cuantos son los rostros y los nombres de la desventura y de la irredención: los ciegos vuelven a ver, los cojos pueden caminar, los presos recuperan la libertad, los pobres son escuchados, los enfermos son curados, los pecadores son perdonados si son culpables y dignificados si caen en impureza a causa de normas insoportables, los hambrientos obtienen alimento, los enemigos encuentran vías de reconciliación...

No había motivos humanos que justificaran tanta esperanza. Jesús manifiesta sin embargo una alegría que viene desde manantiales que están más allá de la violencia: porque el Reino de Dios viene, porque Dios llega a manifestar su soberanía en la plenitud de vida y de justicia que se abre camino en el mundo poniendo en evidencia la crueldad de los satisfechos y la inconsciencia de quienes en su fiesta no echan en falta al resto de los hermanos. Tan fuerte es la convicción de Jesús que acuña una expresión original: *el Reino de Dios viene*, está entrando por la puerta, está creciendo como una semilla cargada de frutos, abriéndose camino a través de la seducción que suscita en la libertad de quienes lo escuchan haciendo patente la perversidad de los indiferentes. Esta experiencia histórica de la que están siendo testigos pasa a ser contenido central de la oración que caracteriza a sus seguidores: "Que venga tu Reino..." (Mc 6, 10; Lc 11, 2).

Este jubileo que hace resonar la música de la mañana de la creación, que permite ver como posibles los sueños que ya nadie se atrevía a soñar, está expuesto a una dialéctica ineludible. La gracia es cara porque se debe abrir camino entre los conflictos, que pueden agudizarse y radicalizarse precisamente por la alegría que suscita en los olvidados y los pobres. Por un lado Jesús exulta ante el gozo de la Palabra que vuelve a resonar y del Espíritu que vuelve a comunicarse. En el drama cósmico Satanás ha sido vencido y ha caído del cielo (Lc 10, 18) y ya no puede actuar ni como fiscal que aprisione a Dios en el pecado del hombre ni como destructor de la vida regalada por Dios, como lo prueban sus exorcismos: *Si yo expulso los demonios con el Espíritu de Dios, entonces es que el Reino de Dios ha llegado a vosotros* (Mt 12, 28; Lc 11, 20). Se ha roto un doble círculo diabólico: proclamar la desconfianza de Dios hacia el ser humano; y creer que la integridad humana ha quedado irremisiblemente corrompida por el mal.

Por otro lado sin embargo el Reino de Dios está expuesto a la negativa y al rechazo. Ciertamente Jesús urge con toda radicalidad: la llegada del Reino de Dios constituye el fin del mundo para cada uno de los destinatarios. El fin del mundo en el sentido más pleno de la palabra: el bien y el mal, la luz y las tinieblas, la justicia o la opresión, la vida y la muerte, la felicidad y la desventura, dependen de la respuesta y del compromiso de cada uno. De cada uno, de su decisión única e intransferible, depende que surja un mundo nuevo, un mundo *otro*. Si no se abre camino el Reino de Dios el pobre seguirá siendo humillado, el disidente torturado, el excluido despreciado, la mujer violada, el enemigo odiado, el anciano muriendo en soledad, el enfermo olvidado, el leproso en su marginación... No hay por ello tiempo que perder. La responsabilidad es ilimitada: ante la ultimidad del Reino todo es penúltimo y lo importante queda en un segundo lugar. En esa encrucijada no obstante el Reino muestra su vulnerabilidad, es sometido a violencia, es acosado y saqueado (Lc 16, 16); hasta ahora bastaban la Ley y los profetas; ahora irrumpe el Reino de Dios. Pero puede quedar bloqueado por el rechazo humano que no capta el sentido de la gracia que se ofrece.

En esta dialéctica se irán coordinando personas concretas e intereses variados que envolverán a Jesús en un conflicto mortal. La narración del destino del Reino de Dios es el relato de la entrega de la vida que le conducirá hasta la muerte. El testimonio filial que se consuma en la Pascua atestiguará la misión de Jesús como gracia (2Cor 13, 13). En esa narración los discípulos se incorporarán como protagonistas cuando respondan a la pregunta decisiva: ¿de qué historia quiero formar parte? Esta historia protagonizada por Jesús y por sus discípulos se remonta más allá atrás de toda memoria humana, al proyecto de un Dios que crea y que se revela y que por ello tiene que experimentar el exilio, el último escenario de la misión y del seguimiento, el de la historia real de los seres humanos.

3. LA ESPERANZA EN EL EXILIO: ¿HASTA CUÁNDO?

La revelación personal de Dios, dice una tradición rabínica, es una experiencia de exilio, un modo de solidaridad de Dios con

quienes están peregrinando fuera del paraíso. El Dios creador escucha al otro, en su desventura o en su protesta y pronuncia su *heme aquí* haciéndose prójimo: cuando la familia humana inicia su duro caminar fuera del paraíso (cf. Gn 3, 15), cuando Israel muestra una rebeldía que le conducirá a la ruina (Is 65, 1), cuando Israel ha sido humillado y destrozado (Is 52, 6)... Toda la narración bíblica está protagonizada por una esperanza que no se resigna a la realidad de destierro y que se apoya en la promesa de Yahvé, en su Palabra y su Espíritu, que va movida por una pregunta que nunca se agota porque está repetida por múltiples personas en circunstancias diversas: “¿Hasta cuándo?” (Sal 13, 2; Zac 1, 12.15-16; Jer 25, 11; 29,19). Este interrogante, aún abierto, es el que sigue recogiendo Jesús con su compasión y su anuncio del Reino, pues él es la respuesta de Dios al grito y al lamento del otro, del que sufre, del que es humillado, del que ve que su justicia le conduce al oprobio.

¿Por qué es próspero el camino de los impíos y son afortunados todos los perversos?”, se preguntaba Jeremías (12, 1). El Dios que oculta su rostro lleva a Job a preguntarse “¿Quién me diera saber dónde hallarlo! (23, 3) para increparlo y acusarlo. *¿Por qué me has abandonado?* clama el orante del Salmo 22. Jesús en la cruz se identificará con estos clamores que pueden rozar la blasfemia pero que también esperan una cercanía, una proximidad, el rocío del Logos y del Pneuma.

La historia de la revelación es la respuesta de Dios al otro que clama desde los márgenes de la historia escrita por los vencedores. Se aproxima al exiliado para caminar con él hacia la nueva creación, hacia el paraíso, hacia la felicidad. La aproximación de Dios y el aliento de la esperanza se alimentan de una bondad más originaria que toda división y todo pecado. El lujo de la bondad es lo que permitirá que el egoísmo y la violencia no bloqueen la compasión y la aproximación y hagan por ello renacer la esperanza y el futuro. El relato de los orígenes deja claro que Adán no es maldicho. Maldita queda para siempre sólo la serpiente. La belleza que, gracias al *dabar* y al *ruach*, triunfa sobre el caos y se convierte en *cosmos* transmite la misma idea que el *sábado* en que Dios se gozó en la bondad de lo que había hecho, o que el *paraíso* en que iba a reinar la armonía y la integridad de la creación.

El paraíso expresa simbólicamente el sueño de Dios¹⁶: la armonía de Adán con la naturaleza, que le ofrecía generosamente sus frutos; la armonía con sus semejantes, pues Adán se despierta como varón y mujer para que experimente la compañía y el amor; la armonía consigo mismo, porque en su desnudez vivía con inocencia sus afectos y pasiones; la armonía con Yahvé, que acudía al jardín para pasear y conversar con los hombres.

La quiebra de esa armonía es la salida del paraíso que va a marcar el horizonte de la misión: la naturaleza debe ser trabajada con esfuerzo y sudor, los reproches y acusaciones corrompen la mirada dirigida al otro, hay que vestirse para disimular las apetencias incontroladas, el refugio en la propia intimidad no soporta la mirada transparente de Dios. Se inicia el duro caminar a través del exilio: se producen asesinatos entre hermanos, el origen de las ciudades trae consigo el recurso a las armas, la apetencia de la mujer como objeto de deseo contamina las relaciones, el débil o fracasado cae bajo la risa y el desprecio, los pueblos y las razas se separan por su lengua y se enfrentan por su competitividad... La distancia entre Dios y humanidad no se produce en el vacío de una temporalidad abstracta sino en la experiencia concreta, en el escenario en el que los hombres ríen y lloran, sueñan y trabajan.

La misma dinámica se mantiene cuando parecían haberse logrado los objetivos de la alianza: el pueblo elegido poseía una tierra propia, incluso con medios y recursos suficientes. Podría haber sido el momento de la felicidad: la Ley pretendía facilitar la igualdad y la comunión. Cuando Yahvé no es el rey único y exclusivo de Israel, cuando el rey humano no actúa como hijo y representante de Yahvé, se desata la dinámica infernal (que hará incluso que se idealicen los estadios premonárquicos): también David cae bajo la tentación de usar el poder en beneficio propio, el desarrollo político y económico genera diferencia de clases y opresión de los débiles, las viudas y los huérfanos son olvidados o marginados, los reyes defienden intereses particulares a costa del conjunto de la población, la seducción del goce y del disfrute favorece la idolatría...

¹⁶. Dentro de esta lógica narrativa hemos presentado BUENO DE LA FUENTE, E., *Diez palabras clave en cristología*, Verbo Divino, Estella 2002.

Ni la acción creadora, ni la hazaña liberadora, ni la repetición de las alianzas parecen evitar la situación de exilio. La esperanza sin embargo se resiste a morir. La celebración de los jubileos recuerda el esplendor de la creación y por ello actualiza el sueño y la no indiferencia de Dios. El clamor y la protesta del otro mantienen viva la pasión de Dios. Su *heme aquí* se concreta en dos actitudes: a) atiende el alegato que se le dirige: *Los pobres, los menesterosos, buscan el agua y no la hallan; su lengua se seca por la sed, pero yo, Yahvé los oiré; yo, Dios de Israel no los abandonaré... Presentad vuestro alegato* (Is 41, 17-18.21); b) la bondad que se dio en el origen despierta su apasionamiento (como compasión y misericordia en una dirección y ocultamiento e ira en otra) hacia quienes sufren, por el mero hecho de estar en necesidad (cf. Is 49, 14-15; Jer 31, 20; Os 11, 8-9).

Estas dos actitudes hacen que Yahvé haga propio el *¿hasta cuándo?* que brota del exilio como aspiración a la nueva creación. El *heme aquí* de Yahvé se concreta de modo plástico según la tradición rabínica: si Yahvé había acompañado al pueblo a través del desierto y si había prometido acompañar al justo en sus tribulaciones también debe estar presente en sus humillaciones y en su angustia, ¿cómo puede no sufrir él cuando se derrama la sangre del justo? Yahvé "sigue" en su apasionamiento a la criatura que sufre.

Ahora bien, lo peculiar de la revelación de un Dios personal es que él no puede hacerse presente más que en compañía de los seres humanos, sin anular su libertad, avanzando con ello a través del exilio hacia la nueva creación, liberando la creación de los poderes malditos para que se exprese el lujo de la bondad y el esplendor de la bendición divina, la gloria de la vida íntegra de cada persona.

4. EL DISCIPULADO: LA LÓGICA Y LA ESPIRITUALIDAD DE DIOS EN LA EXPERIENCIA HUMANA

Jesús recoge esta historia y proclama que el Dios apasionado sigue haciéndose protagonista a través del Jesús que anuncia el Reino. Él, como *testigo fiel* (Ap 1, 15) y *consumador de la fe* (Heb 12,2), puso su existencia entera al servicio de ese proyecto: como

los sacrificios y ritos de una religión exterior y convencional no estaban a la altura de lo que se requería, es su cuerpo, es decir, su biografía y su vida entre los hombres, la que debía ser puesta a disposición a fin de que la fidelidad de Dios se hiciera patente en toda su transparencia y compromiso (cf. Hbr 10, 5-7). Jesús también pronuncia su *heme aquí*, y en este sentido puede ser considerado discípulo por antonomasia, porque la llamada y el envío se identifican plenamente en su persona (en él el Logos se hace carne frente a la irracionalidad de la violencia y el Espíritu dinamismo que le llena de alegría desde el inicio de su misión frente a los poderes demoníacos).

Jesús experimenta en primer lugar aquello que va a reclamar a los discípulos. Las tentaciones (¿a quién va a seguir y por qué caminos?) dramatizan perfectamente la adquisición de la libertad que se requiere para la misión que esté a la altura del Reino. Las tentaciones son el reverso del bautismo: la posición y la solidaridad que manifiesta Jesús son posibles por la "prueba" o "encrucijada" que debió atravesar como gesto de libertad para la misión mesiánica, profética y filial: a) libertad del tener para disfrutar, que le lleva a renunciar al uso inmediato de los bienes; b) libertad del aplauso y del reconocimiento, lo que le lleva a renunciar a sus cualidades y atributos como gesto de prepotencia ante los demás; c) libertad del dominio y del poder, lo que lleva a renunciar a los medios que pueden ejercer violencia u opresión sobre los demás. Estos gestos de libertad para la misión deberán ser repetidos a lo largo de su itinerario vital, porque las seducciones del mal se irán insinuando a través de nuevos rostros: aceptar un cargo importante porque ha calmado el hambre, recurrir a la fuerza para responder a las expectativas mesiánicas de los más íntimos, eludir la vía del sufrimiento y del rechazo... Jesús debió ir experimentando la ruptura de los lazos inmediatos que le daban seguridad: la familia, los conciudadanos, los amigos, los correligionarios, las personas bien situadas...

Desde la libertad alcanzada y desde la urgencia del Reino de Dios, reunió en torno a sí a un grupo de personas a quienes hizo descubrir -como una perla preciosa- la alegría de pronunciar su *heme aquí* en ese punto preciso en que en Jesús se unían el Reino de Dios y el *¿hasta cuándo?* que brotaba de la historia. Los

discípulos constituyen *un elemento imprescindible del evangelio*¹⁷: sólo así la lógica y la espiritualidad que proceden de Dios pueden echar raíces en la experiencia humana y en la publicidad de la historia. El *heme aquí* de los discípulos prolonga el *heme aquí* de Yahvé y el *heme aquí* de Jesús como garantía de que el *¿hasta cuándo?* de los ofendidos y humillados no se pierde en las brumas del sinsentido, en el egoísmo de los individuos cerrados en su propio yo, en la insensibilidad de una sociedad satisfecha e indiferente o en la irresponsabilidad de una Iglesia aburguesada y acomodada.

La existencia de un grupo de discípulos en torno a Jesús¹⁸ constituye uno de los rasgos más fiables desde el punto de vista histórico. Por ello aporta todo el sabor de realidad y de concreción al lenguaje teológico y espiritual. Todos los criterios de historicidad requeridos por la exégesis científica y crítica se cumplen en este caso. Por eso debe ser considerado este hecho con muchísima atención por una teología que no puede ser más que narrativa: ha de mostrar que *tuvo que haber* discípulos y que ellos se hicieron protagonistas de ese relato como testigos.

Existen dificultades para identificar con precisión quiénes son los discípulos de Jesús. Por un lado se da en la redacción evangélica una tendencia a ampliar su uso, con intención de incluir también a los posteriores miembros de la Iglesia (cf. Hch 11, 26; Jn 8, 31), es decir, se introduce una motivación eclesiológica junto a la histórica. Por otro lado se constata una doble modalidad de personas a las que se califica como discípulos, pero con tipologías diversas: quienes le acompañan en su itinerancia misionera y quienes siguen asentados en sus hogares aunque vinculados a la actividad de Jesús.

17. Resulta insuficiente, como ejemplo CONZELMANN, H., *Jesus Christus*, RGG III, 627: los Doce actúan a lo lejos, como comparsas, Una cosa es que vayan tras las huellas de Jesús y otra cosa es que su papel o función resulte irrelevante o insignificante.

18. HENGEL, M., *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1981, pone en evidencia la originalidad del llamamiento de Jesús y el sentido de la llamada y del seguimiento en la lógica del evangelio.

Estas cautelas sin embargo no pueden oscurecer el dato central. Jesús se dirigió inicialmente al conjunto de Israel¹⁹. Su pretensión era que el pueblo recuperara su vocación genuina y viviera la fidelidad a la alianza pero desde el horizonte universal. A partir de este marco amplio de destinatarios se van generando dinámicas diversas de acercamiento a Jesús y de distanciamiento de su situación vital anterior. El anuncio del Reino y la respuesta que se le dé introduce un factor de discernimiento y de discriminación que lleva aparejados conflictos de diverso tipo, tanto de carácter psicológico como sociológico. El destino del Reino es desvelar viejos conflictos latentes e introducir interpelaciones que provocan conflictos nuevos.

Del conjunto de Israel se destaca una muchedumbre que, en lugares diversos, escucha y admira a Jesús. De entre esta multitud fluctuante y cambiante se destaca un grupo más reducido que se declara dispuesto a una adhesión más directa y personal. De estos algunos reciben una llamada más perentoria y personal por parte de Jesús (doce de ellos para desempeñar una función simbólica exclusiva y de mayor alcance). No siempre es fácil delimitar los límites y los perfiles, salvo en el caso especial de los Doce²⁰. Lo decisivo es que un grupo reducido se convierte en discípulos que acompañan a Jesús, que se convierten por ello en paradigma del seguidor y del creyente, sin que ello —y esto es muy importante— signifique que los otros puedan liberarse o sustraerse a las exigencias del Reino. La existencia de un grupo de discípulos no implica la admisión de dos tipos de cristianos. Aquí encontramos uno de los rasgos más llamativos y sorprendentes de Jesús: la novedad del Reino con todas sus exigencias es ofrecida a todos, y todos tienen la responsabilidad de que el Reino se vaya haciendo presente recreando la realidad. Sería por ello no sólo erróneo sino

¹⁹. Estudio exhaustivo de los distintos grupos en torno a Jesús cf. MEIER, J.P. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Tomo III, Compañeros y competidores, Verbo Divino, Estella 2005.

²⁰. Le por ejemplo ofrece una doble versión del discurso misionero a los Doce (9,1-6) y a los 72 (10, 1-12), si bien en otros textos utiliza más ampliamente el término “discípulos”: 6, 1.2.7; 9, 1.19.25.36.38; 11,26.29; 13, 52; 14, 20.22.28; 15, 10; 18, 23.27; 19, 9.30. En 6,13 indica que de entre los discípulos eligió a Doce, y en el v. 17 distingue a los Doce de la multitud de discípulos y de la muchedumbre del pueblo.

distorsionador proyectar sobre este momento inicial la posterior diferenciación entre “simples bautizados” y religiosos con una “consagración especial”. La tríada de los (llamados) consejos evangélicos constituyen una elaboración teológica posterior. En rigor sólo el celibato “por el Reino de los cielos” puede ser entendido por *algunos* a quienes haya sido dado (Mt 19 11). El resto de exigencias del Reino son dirigidas por Jesús a todos aquellos –sin distinciones ni clases- que perciban la seducción y la alegría del Reino.

Del grupo de adherentes sedentarios²¹ que se habían convertido y acogido el Reino se diferencia un grupo más reducido de seguidores itinerantes que quedan perfectamente caracterizados y que por ello se convierten en la comunidad visible del Reino (sin que ello signifique anular el radicalismo exigido a los otros). Enumeraremos las más esenciales y determinantes y que nunca deberían desaparecer de todo grupo o colectivo que se considere eclesial.

4.1. La llamada perentoria que rompe los vínculos naturales

El carácter perentorio de la llamada de Jesús marca una diferencia sustancial respecto a los casos semejantes del ámbito judío o greco-romano. Cualquier analogía queda muy por debajo de la intensidad y radicalidad que aquí se muestra: ni la vocación de Eliseo por parte de Elías, ni la pertenencia a una escuela rabínica, ni las costumbres en los grupos filosóficos helenísticos reflejan la radicalidad y la implicación que recae sobre el llamado. No es simplemente una opción por parte del sujeto, pues en ocasiones Jesús rechaza los ofrecimientos recibidos. Ello se explica por razones tanto de carácter escatológico como cristológico.

La raíz escatológica es clara: el Reino irrumpe como lo primero y definitivo y por ello interrumpe la vida cotidiana y los valores dominantes. El Reino de Dios, desde sí mismo, establece todo lo demás en un nivel secundario. Por ello introduce un factor

²¹. No todos los convertidos llegaron a ser discípulos en el sentido de seguidores itinerantes: Zaqueo (Lc 19, 1-10) que no deja ni su casa ni su trabajo, si bien expresa visiblemente su cambio de vida; José de Arimatea, que es denominado “discípulo” (Mt 27, 57; Jn 19, 38); Marta, María y Lázaro, estrechamente vinculados a Jesús (Lc 10, 38-42; Jn 11, 11-14; 12, 1-2).

ineludible de conflicto: del interpelado consigo mismo y con su entorno por lo que acaba teniendo una dimensión social y por tanto pública y política. El que es llamado debe abandonar inmediatamente sus ocupaciones habituales y renunciar por ello a sus valores y sus proyectos personales, en definitiva es una "renuncia al yo" ("niéguese a sí mismo") para desplegar la existencia al servicio de algo más grande. Y por lo mismo quiebra las relaciones que aportan seguridad y certezas: especialmente la familia y las propiedades.

La motivación escatológica no es explicable aisladamente de la cristológica. Muchos exegetas y teólogos acentúan la primacía del Reino, ante el cual se desdibuja la persona del anunciador. Esta alternativa dejaría sin explicar el carácter personal de la adhesión del discípulo. El anuncio del Reino sitúa a Jesús ciertamente en el contexto del judaísmo. Pero su vinculación tan indisoluble con el Reino pugna por desbordar el judaísmo, ya que no es explicable en los marcos veterotestamentarios. El carácter perentorio de la llamada de Jesús no tiene parangón más que con el modo de llamar que Dios ejercía por ejemplo respecto a los profetas.

El factor escatológico y el cristológico hacen del llamado un extranjero, un forastero, que por su simple presencia descubre un horizonte nuevo de relaciones y de vida. Rompe tan claramente las evidencias habituales que introduce un factor desestabilizador y foco de conflictos, ya que es una denuncia de las falsas certezas y seguridades.

4.2. La adhesión personal a Jesús pobre y a su destino

El componente cristológico se acentúa al poner de relieve el carácter personal del Reino. Este no consiste fundamentalmente en cosas o en actividades sino ante todo en una persona: Jesús es el Reino o, dicho de otro modo, el Reino encuentra su realización en Jesús: en su realidad personal y, en consecuencia, en su modo de actuar. Jesús mismo identifica la actitud ante el Reino con la actitud que se adopta ante él. Por eso con razón se ha visto en esta reivindicación una auténtica cristología.

El carácter personal del Reino se hace visible en el significado que hemos dado al bautismo de Jesús y a la libertad desde la que

trataba de mostrar una figura antropológica que estuviera libre de los vínculos del mundo propios de la familia humana en exilio. La liberación de las ataduras del tener, del poder, del disfrutar, muestra que hay algo previo al compromiso a favor de los pobres o de los necesitados: asumir como propia la condición de pobre y de necesitado. En caso contrario se adopta una perspectiva engañosa: podría darse por supuesto que el ideal humano radica en el rico o en el burgués, por lo que en consecuencia sería prioritario eliminar la pobreza; esto significaría robar al pobre su dignidad, su capacidad de ser persona en el pleno sentido de la palabra, precisamente porque en su condición de pobre está libre de los conflictos que genera el tener, el poder, el disfrutar. Jesús por el contrario propone la existencia pobre como un modo auténtico de realizar el Reino, lo que lleva en sí la posibilidad de estar cerca de quienes se encuentran marginados o excluidos.

Quien es llamado por Jesús como discípulo opta por “estar con él”, por ser como él, y en consecuencia por seguir los caminos que él mismo iba a recorrer. Ello ha de hacerse en sentido incluso físico: abandonar el propio hogar para iniciar una existencia itinerante, como extranjero y forastero. Por eso los discípulos se encontrarán presentes en los gestos más significativos y en las controversias que Jesús provocará. Ellos experimentarán en su carne la dialéctica del Reino y las repercusiones que suscitará en los observadores. Ningún discípulo es mayor que su maestro, advertirá Jesús. La violencia que se descargará sobre Jesús es también el destino de los discípulos: éstos, en su pobreza y desarraigo, son un testimonio demasiado poderoso de la injusticia del mundo. Y por ello introducen una herida mortal en el cuerpo social: la admiración irá dejando paso a la incomprensión, al menosprecio y a la persecución.

La relación personal del discípulo con Jesús deberá vivir de una conversión permanente contra sus incomprensiones y sus cobardías. Los evangelios reflejan con abundancia (aunque con diferente intensidad según los evangelistas) los fracasos y decepciones de los discípulos. Su libertad seguirá añorando otro tipo de seguridades y de certezas. En momentos especialmente graves se mantienen a distancia de Jesús, son incapaces de entender el carácter de los conflictos que se vuelven contra él y la ne-

cesidad de atravesarlos en una actitud pascual. El discípulo por ello no debe vivir de sus propias fuerzas sino de una lógica y de una espiritualidad que ha de acoger como gracia, pero en el seguimiento de una gracia cara.

Sólo a través de la adhesión a Jesús pueden reencontrarse con los otros y con las cosas de este mundo. Ellos ya no podrán nunca valorar el mundo, con sus habitantes y sus cosas, desde una actitud neutra o natural. Es la mirada y la compasión de Jesús las que le permitirán reencontrarlos en su bondad y en sus carencias, en su belleza y en su pecado. En el camino del exilio sólo desde el Jesús que les ha llamado podrán avanzar hacia la nueva creación desde las realidades ordinarias y cotidianas.

4.3 La gracia cara: la posibilidad del peligro y de la hostilidad

El seguimiento físico de Jesús lleva a adoptar actitudes y a realizar actividades que no se ajustan a las costumbres y a los usos judíos, lo cual suscita reproches, acusaciones e incluso persecución (Mc 2,1-3,6). El discipulado es por ello un riesgo y supone un coste en la medida en que rompe la lógica habitual para abrir un horizonte nuevo de libertad, en la medida en que intenta hacer que un mundo *otro* aflore entre las quiebras del mundo real. El discípulo, se confirma permanentemente, no puede ser más que su Maestro, no puede aspirar a situarse en un espacio al margen de los conflictos que suscita el Reino de Dios cuando se inserta en las relaciones humanas. Por eso son destinatarios de la bienaventuranza dirigida a quienes padecen la persecución o la injusticia a causa de su Jesús y de su proyecto (Mt 5, 13; Lc 6, 23).

Esta convicción se encuentra en los datos históricos indiscutibles. Así lo confirma Mc 8, 35: *Quien quiera salvar su vida la perderá, y quien pierda la vida por mí y el evangelio, ése la perderá.* Aunque la exégesis crítica considere redaccionales las formas "por mí" y "por el evangelio", queda como núcleo indiscutible el aspecto que nos interesa destacar: *El que quiera salvar la vida la perderá, el que pierda la vida la salvará.* La paradoja apunta a un contenido claro: un discípulo que se aferra egoísta o cobardemente a esta vida, viendo en ella el mayor bien, perderá el

bien máximo: la vida plena del Reino de Dios, el Reino de Dios como integridad de la persona humana.

En la misma línea hay que leer e interpretar Mc 8, 34: *Si alguien quiere seguir detrás de mí niéguese a sí mismo y tome auestas su cruz y sígame*. Ello suscita un conflicto consigo mismo y por ello en las relaciones en las que vive: el candidato al seguimiento debe negarse a sí mismo, es decir, decir “no” a su persona, a su yo, en cuanto pretende convertirse en norma y criterio de la realidad y de la conducta humana. Deben renunciar a lo que consideran propia dignidad a la luz de las categorías mundanas para encontrar la dignidad en el mundo *otro* que es el Reino, que se va abriendo camino desde el otro excluido y marginado.

La cruz, al igual que haría Epicteto, significa el sufrimiento desmesurado que puede conducir a la muerte de un modo oprobioso y humillante (basta recordar las resonancias que suscitaba el suplicio de la crucifixión en el mundo romano). Ello exige a los discípulos la disposición a cargar con el sufrimiento sin perder por ello la alegría y la paz. A ellos va dirigida también la bienaventuranza dirigida a los “mansos de corazón”, porque cargan con un “yugo” que no anula el gozo del seguimiento.

4.4 La felicidad de una existencia pobre

Las tres primeras bienaventuranzas, cuyo núcleo histórico es más universalmente admitida, se refieren a tres grupos de personas que se encuentran en una situación de apuro económico no buscado: los que son pobres, los que padecen hambre, los que se encuentran en aflicción (Mt 5, 3ss; Lc 6, 20ss). El discípulo debe ir incluso más allá de la aceptación de un sufrimiento sobrevenido. Jesús apunta a la libertad para elegir una situación de pobreza que no debe ser vivida como sufrimiento: *El que no renuncie a todos los bienes no puede ser mi discípulo* (Lc 14,33). Advierte de la dificultad que crean los bienes para entrar en el Reino (Mc 10, 23-27). En el fondo no es más que traducir en palabras la opción asumida por él en las tentaciones. Por eso es lógico que solicite la venta de los propios bienes a quien quiere, más allá del cumplimiento de los mandamientos, seguirle en el sentido físico; es la libertad que sus-

cita alegría la que da todo su sentido a compartir los propios bienes con los pobres (Mt 19, 16-22).

Jesús no estimula las falsas ilusiones o engañosas expectativas en sus discípulos, como hacían algunos de los líderes, que en aquella época atraían a muchos seguidores. Ante la solicitud de un cargo importante en su futuro reino, Jesús responde apelando a un “cáliz” y a un “bautismo” (Mc 10, 35,45; Mt 20, 2028). El discípulo acrisola la calidad de su seguimiento si vive en paz una situación cargada de tensiones porque su opción es una denuncia contra los intereses de la mayoría, incluso un gesto profético que cuestiona a los más cercanos. El amor por el otro que no esté dispuesto a su condición vulnerable no podrá pretender ser realmente amor.

4.5 La minoridad en las manos del Padre

Los discípulos renuncian al tener y al poder. Por ello no se cuentan entre los grandes, entre los mayores. Quedan situados entre los pequeños. En oposición a la grandiosidad. Mt 18-20, aún dentro de una notable reelaboración redaccional, recoge numerosas referencias a la experiencia de los discípulos en torno a Jesús. La terminología utilizada es sumamente expresiva: niño (18,2-5; 19, 13-14), pequeño (18,6.10.14), mínimo (25,40.45), último (19,30; 20,8.12.16), siervo (20,26) esclavo (20,27; 18,28.31.33). Por ello deben retraerse de toda grandiosidad (18,1; 19,30; 20,8.10.16.26.27). Desde estos presupuestos resulta fácil el perdón, la acogida, la hospitalidad, que es el único medio de eliminar los focos de violencia de los que se alimentan siempre los conflictos.

La pequeñez, y por ello la renuncia a poner en el centro la soberbia del propio yo, caracteriza al discípulo como el que sirve, como el que no se pone en el centro, con lo cual sitúa en el ámbito del anti-Reino la tendencia de los poderosos a oprimir y manipular a los poderosos y prepotentes de este mundo y a todo intento de colocar al yo en el trono, respecto al cual todo es periferias y márgenes.

La pequeñez que permite actuar con la inocencia de los niños, y que por ello sale al encuentro del otro como hermano, encuentra su presupuesto en el espíritu filial de quien se sabe en las manos

del Padre, del *abba*. Ello, por un lado, permite despreocuparse incluso del vestido y de la comida, porque el Padre no abandonará a sus “pequeñuelos” (Lc 12,22-32). Y por otro lado transparenta la mirada para descubrir al otro como hijo del mismo Padre. A la luz de la paternidad de Dios (incluso de su acción creadora) no puede haber enemigo y adversario. El único modo de evitar el odio y la venganza es el espíritu de filiación. Si alguien dice que no consigue perdonar al enemigo en realidad está diciendo que no vive como niño en las manos del Padre. Por ello es comprensible que el objetivo del anuncio del Reino (y de la salvación que ofrece) sea hacer experimentable el espíritu filial. Entonces resulta igualmente comprensible el mandamiento inaudito del amor al enemigo, que el mismo Jesús apoya en la acción generosa de un Dios creador que es Padre (Mt 5,44; Lc 6,27).

4.6 Disponibilidad para la misión

El seguimiento exige una salida, a través de los conflictos que ello genera, como logro de una libertad que hace disponibles para asumir el envío en medio de otros conflictos (*no he venido a traer paz sino espada*: Mt 10, 34). Los discursos misioneros reflejan con claridad que el anuncio del Reino exige portadores capaces de afrontarlos con las actitudes adecuadas. Por eso podemos hablar de “una radicalidad más radical” como servicio a un Reino que pretende llegar a todas las situaciones atravesando todas las fronteras y todas las oposiciones. Este envío está animado por una lógica y una espiritualidad peculiares: la más íntima vinculación entre enviante y enviado, y la visibilización de la confianza en el Padre que no abandona a sus pequeñuelos (Mt 10,40), expresan con claridad este doble aspecto: *el que os recibe a vosotros me recibe a mí, y el que me recibe a mí recibe al que me ha enviado*; cf. Lc 10,16).

Lc 10, 1-11 (cf. Mt 10,5-15) recoge las recomendaciones a los enviados en misión precisamente a continuación de las vocaciones al seguimiento. El objetivo es anunciar el Reino Dios, hacer perceptible la irrupción del Reino. Y por ello se deben reflejar las actitudes propias del Reino: no apoyarse en la seguridad del dinero (por eso no llevan alforja), renunciar a la fuerza y a la vio-

lencia (por eso no llevan bastón para la defensa ni sandalias para la huída), expresar la urgencia de lo que les mueve (por eso no deben saludar a nadie por el camino), aceptar la hospitalidad (por eso deben entrar en la casa en que se los acepte y comer lo que se les ofrezca), mostrar sensibilidad con los sufrimientos concretos (por eso deben curar a los enfermos), evitar el desánimo o la resignación (por eso, aún ante el rechazo, deben anunciar el Reino en las plazas), hacer ver que la oferta del Reino está más allá de toda oposición (la irrupción del Reino no es anulada por la negativa de los destinatarios).

Todo ello no es impedimento para que los discípulos realicen gestos proféticos (sacudirse los polvos de los pies) que sean realmente una provocación, un acto de discernimiento, una discriminación entre el Reino y el anti-Reino. Las bienaventuranzas que hacen saltar de gozo a las víctimas encierran como reverso las malaventuranzas de quienes viven en la indiferencia, tal vez satisfechos con una "gracia barata". El gesto profético puede generar rabia o despecho, frente a lo cual el discípulo debe situarse como ciudadano del Reino, es decir, viviendo desde la alegría del seguimiento y desde un amor que no ve a nadie como enemigo. Esa es la lógica y la espiritualidad de la llamada y del envío.

4.7 La felicidad como alegría del seguimiento

La experiencia de la misión acaba siendo para los discípulos una experiencia de alegría. Pero Jesús aporta un criterio de discernimiento de la verdadera alegría del seguimiento: no debe radicarse en el éxito, en la eficacia o en las expresiones visibles. La alegría debe brotar de la fidelidad a la vocación, de la gracia del seguimiento, de la anticipación de la nueva creación, de la bondad que hacen brotar en medio de las debilidades y miserias de la historia (Lc 10, 17-20).

En el ejercicio de la misión se deben mostrar como *corderos en medio de lobos* (Lc 10,3; Mt 10,16), es decir, como expresión de que el lujo de la bondad resulta excesivo hasta el límite de lo insospechado y que por eso es ocasión de acción de gracias. Si la violencia se encuentra en la raíz de todo conflicto y de toda división, la violencia debe ser vencida desde su raíz: renunciando a la lógica

de la venganza y de la revancha, sustituyendo la ley del talión por la lógica del don y de la desmesura. Mt 5, 38-48 (y Lc 6,27-36) presenta en instrucciones concretas hasta dónde debe llegar la espiritualidad de la nueva lógica y cuál es su auténtica motivación. El amor al enemigo es la liberación máxima de las tendencias naturales e incluso de la razonabilidad de las normas de justicia. No sólo la ley del talión, incluso la sensatez del *do ut des* o de *dar a cada uno lo suyo* pertenecen a un mundo viejo, agotado, limitado. El Padre que todo lo ha creado muestra una generosidad sin fronteras y sin condiciones, que debe ser prolongada por la actitud de quienes se sienten enviados por él a través del Hijo.

El amor a los enemigos es más que tratar a los otros como se desea ser tratado, más que no devolver mal por mal, más que rezar por los otros. Es amar a los enemigos *porque son enemigos*, es la superación de todas las ataduras del anti-Reino. Como habitante de un mundo *otro*, el discípulo no se resigna en una actitud pasiva e inactiva. El amor al enemigo le exige un movimiento, la salida al encuentro del otro en una actitud insuperable de acogida y de ofrecimiento: si alguien te pide, atiende a su solicitud; si alguien te ruega que le acompañes durante una milla, acompáñale dos; si alguien quiere quitarte la túnica regálale también el manto; si alguien te abofetea la mejilla derecha, ofrécele también la izquierda. Ciertamente pueden parecer comportamientos anti-naturales e inhumanos. Efectivamente se encuentran más allá de la naturaleza, por encima de lo humano. Porque el Reino recrea lo natural y transfigura lo humano. Sólo desde estos presupuestos se puede formar parte de una comunidad alternativa que habita el mundo real sin caer víctima de sus divisiones y conflictos.

4.8 La comunidad de discípulos, parábola del Reino

El Reino va generando su peculiar tipo de comunidad. Jesús había dirigido su interpelación al conjunto de Israel. Pero la dialéctica de sus palabras y de sus acciones fue provocando tomas de posturas diversas: desde la oposición a la indiferencia, a la curiosidad, al entusiasmo momentáneo, hasta el discipulado como seguimiento en la itinerancia. Los discípulos ofrecen el espa-

cio humano para que el Reino sea real y visible en medio de las relaciones y conflictos mundanos. El Reino se hace presente en historias de biografías concretas narradas y testificadas. Cuando el Reino irrumpe establece un modo nuevo de vivir en grupo que puede calificarse como comunidad de contraste²², que debe ser reafirmada permanentemente frente a los conflictos que se produzcan en su interior y frente a los conflictos que dominan las relaciones del entorno.

La comunidad de discípulos constituye la nueva familia recibida como recompensa para quienes han abandonado padres, hermanos y hermanas a raíz del seguimiento (Mc 10, 29ss). El seguimiento de Jesús se convertía en signo de contradicción (Lc 2,34), el evangelio del Reino obligaba a cargar con la separación y la división (Lc 12, 52), pero ello desembocaba en el reencuentro con los verdaderos hermanos y hermanas que habitan el Reino de Dios y hacen real su proclamación (Mc 3, 33-35) como gracia cara.

En este nuevo ámbito del Reino, auténtica parábola de una nueva creación, reinan leyes y normas peculiares: no hay títulos de honor o de autoridad especial (Mt 23, 8-12), la única voluntad vinculante es la del Padre y la del Jesús que los había convocado; pero el mismo Jesús actúa como el que sirve, como el que está dispuesto a lavar los pies a sus discípulos, ante la sorpresa de quienes aún están apegados a los criterios de rango y honor mundanos (Jn 13, 1-20; Mt 23, 8-12; Lc 22, 27). El modo de actuar de Jesús altera la lógica de lo políticamente correcto en la mentalidad de la época, como se reflejaba por ejemplo en las relaciones maestro-discípulo en las escuelas rabínicas; así lo expresan las palabras del rabí Jochanam: *El que prohíba a su discípulo que le sirva es como uno que les niega el amor*. El Jesús que había elegido la humildad y la pobreza como garantía de la dignidad personal muestra que el amor sólo se acrisola desde el servicio. En consecuencia, en la comunidad de sus seguidores queda excluida la búsqueda de los primeros puestos, el recurso a la violencia, las confrontaciones de la competitividad, la explotación de los otros, la obsesión por las seguridades económicas...

²². LOHFINK, G., *Wie hat Jesuuus Gemeinde gewollt?*, Herder, Friburgo 1982, 69

La composición sociológica y la extracción ideológica de sus discípulos muestran también de modo concreto cómo la comunidad del Reino desborda los focos de conflicto y de segregación propios de las colectividades mundanas. Desde el punto de vista económico, ideológico, religioso y cultural, el grupo de los Doce presenta una tipología variopinta. Basta pensar que se encontraban entre ellos miembros procedentes de la mentalidad zelota (aunque el zelotismo en sentido estricto se organizara años después) y miembros que venían colaborando con los poderes invasores (el publicano Leví). En este sentido son una alternativa a las separaciones y enfrentamientos de los criterios del anti-Reino. Ser comunidad de contraste no aboca a una clausura sectaria o intransigente. La comunidad (a diferencia de los esenios de Qumran) no se deja apresar en el conflicto que la separa del entorno, es decir, se niega a que su singularidad se convierta en conflicto separador: por eso Jesús y su grupo practican la comensalía abierta. Si la práctica de las comidas refleja con claridad las desigualdades y estratificaciones sociales, la comunidad del Reino altera esas evidencias y obviedades: no sólo se deja invitar por cualquiera sino que acoge a su mesa también a los que son considerados pecadores e intocables. De este modo las comidas y las tertulias de sobremesa anticipan el banquete gozoso del Reino de Dios, en el que no habrá ni estratificaciones ni impuros. A ello debieron irse acostumbrando incluso aquellos discípulos que por formación o tradición eran más exigentes en los ritos o costumbres de pureza ritual.

4.9 Hacerse prójimo en los conflictos de la historia

La vida social va provocando continuamente divisiones y enfrentamientos. Esa experiencia de desarmonía, en cuanto produce sufrimiento y soledad, constituye el exilio en el que avanza la familia humana y desde el que se levanta el lamento y la protesta: ¿hasta cuándo? es la interpelación que pronuncian quienes padecen, tantas veces injustamente. En todos los conflictos hay siempre una parte perdedora, porque es más débil y porque queda marginada. La violencia que brota del corazón humano, la mirada de desprecio de los ojos satisfechos, la indiferencia de

corazones insensibles van tejiendo un entramado de relaciones y una estructura de intereses que es factor insuperable de despersonalización, llegando incluso a la consideración de no-personas o de menos-personas a quienes tienen menos recursos o menos posibilidades.

El Reino vive de un dinamismo que le empuja a superar todas las barreras y segregaciones. Pero ello sólo lo puede hacer atravesando esas fronteras para denunciarlas y derrotarlas. Porque el Reino no se abre camino más que a través de la historia y de las libertades humanas. Por eso los proclamadores y los habitantes del Reino tienen que atravesar (y quedar atravesados por) las oposiciones y contradicciones que parecen encarnar como anti-Reino los poderes del mal.

En esta situación los discípulos que siguen a Jesús han de hacerse prójimos de quienes se encuentran en los márgenes del camino. La compasión y la misericordia nacen de unas entrañas conmovidas. El mismo Dios creador está pasando a través del exilio. Quienes viven en sus manos no pueden más que hacerse prójimos desde un criterio claro y constante: estando junto a aquellos que son la parte perdedora, los ofendidos y humillados. Sólo desde ellos, no negándolos, será posible eliminar las barreras. Vamos a enumerar brevemente los conflictos más habituales con los que se debieron confrontarse para confirmar esta constante que acabamos de señalar.

Desde el punto de vista étnico-religioso existía un doble enfrentamiento: los judíos consideraban con desprecio a los *gentiles*, catalogados genéricamente como “pecadores” e idólatras (cf. Gal 2,15); Jesús por el contrario los presenta como ejemplo de fe y como invitados a sentarse junto a los mismos patriarcas (Mt 8,11-12; Lc 13, 28-29); también los *samaritanos* eran valorados como “raza odiosa” (Eccl 50, 27) porque habían corrompido la fidelidad judía (cf. 2Re 17), y el mismo Jesús experimentó esta oposición (Lc 9, 51), a pesar de lo cual recurre a la generosidad y agradecimiento de un samaritano frente a los sacerdotes y los israelitas (Lc 10, 35-37; 17,11-19).

Las *mujeres* eran vistas como seres inferiores frente a la prepotencia patriarcalista, reducidas de hecho a ser criadas u

objeto sexual para sus maridos; Jesús reivindica su dignidad cuando defiende la monogamia y se opone al divorcio (Mc 10,5-9), cuando los admite en su grupo íntimo (Lc 8,1-3), cuando denuncia el egoísmo de los varones (Mt 5,27-32)... Los *enfermos* estaban condenados prácticamente a la mendicidad y además eran culpabilizados de su desgracia (Jn 9,2), por lo cual Jesús trata de rescatarlos de ese fatalismo y de devolverles la integridad de la salud. Los *pobres* eran una realidad clamorosa en aquella época, pues la estructura socio-política favorecía su existencia, frente a lo cual Jesús no sólo adopta su modo de existencia como expresión de la dignidad humana sino que invita a compartir los bienes con ellos hasta unos límites que eran considerados insostenibles por la costumbre y la legalidad dominantes.

Respecto a los *conflictos de carácter político* Jesús intenta escapar a las lógicas de cada uno de los partidos en lo que tenían de excluyentes. Mediante gestos proféticos pretende introducir una lógica que rompe el enfrentamiento y la confrontación. Su objetivo es romper la dialéctica de la violencia y la contraviolencia que siempre crea víctimas y establece el poder como criterio de comportamiento. Su actitud de desenmascaramiento provoca sin embargo que tanto él como sus discípulos sean observados como antagonistas de una unidad de intereses (aunque enfrentados) que se necesitaban mutuamente para vivir y sobrevivir. Jesús y su estilo alternativo de comunidad era un peligro para todos, por lo que se va produciendo un proceso de confabulación que desvela la perversidad de los poderes que se alían entre sí —aunque desde posiciones antagónicas— para destruir a quienes cuestionan su lógica. El alcance, la novedad y la alternativa del Reino no se mostrarán en toda su peculiaridad más que cuando se confronten con el anti-Reino en el martirio de quien había asumido tan radicalmente el camino de los pobres, de los marginados, de los ofendidos y humillados.

5. EL SEGUIMIENTO PARÁBOLA DE LA PASCUA

¿Era viable la praxis del seguimiento y la fuerza profética de la comunidad mesiánica en un período de duración ilimitada, y especialmente a raíz de la Pascua? Se ha dicho que el seguimiento fue

sustituido por la imitación²³ y la urgencia escatológica por la instalación en el mundo. Este desplazamiento parecía inevitable: Jesús no estaba presente físicamente en este mundo, y por ello no se podía vivir en su intimidad, por lo que no quedaba más salida que imitar los sentimientos que tuvo Jesús (Fil 2, 5; 2Cor 8, 9). Además se constataba que el horizonte cronológico de la Iglesia era muy amplio, por lo que resultaba imposible mantener una tensión que sólo sería sostenible durante un breve período; la Iglesia tenía que instalarse en un mundo que debía ser habitado y que por ello requería un proceso de negociación con las realidades mundanas. La misión en consecuencia debería adoptar otras modalidades.

Establecer un juicio definitivo en base a estas dos coordenadas resulta simplificador y empobrecedor, sencillamente porque es falso. El aspecto de verdad que puedan encerrar sólo es significativo y fecundo desde una perspectiva más amplia y teniendo en cuenta la complejidad de lo real.

Para elaborar un juicio sereno se debe evitar ante todo idealizar el pasado y los orígenes, como si los discípulos hubieran encarnado a la perfección ideal. Una cosa es recoger el aliento y la frescura de un momento inaugural y fundador y otra cosa es realizar una abstracción sin historia. Los evangelios son constantes al resaltar el interés de Jesús en la formación e instrucción de aquellos que le seguían (Mc 4,34.36-41; 5,37.40; 6,6-13.31-33.45-52; 7,17-23; 8,1-10.14-21.27-33; 9,1-13.28; 10, 10.23; 11,12-14.21; 12,43); sólo ellos conocen los secretos del Reino (Mc 4,10-12) porque sólo a ellos se les explican las parábolas (Mc 4,13-20).

Pero tampoco se recata Marcos en reconocer que no entienden (5,31; 6,52; 7,17; 8,17-18.21) y que tienen el corazón endurecido (6,52; 8,17-18). En los instantes difíciles le siguen asustados (10,32) o huyen (14,50). Esta conclusión contrasta llamativamente con los momentos iniciales en que dejaron las redes y lo si-

²³. BETZ, H. D., *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Tubinga 1967, 27-43, estudia más bien la interpretación del seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento, y a continuación la "mimesis" en la antigüedad, señalando que "seguimiento" sólo en algunos casos se remonta a estratos primitivos e incluso que, con nuevo contenido, surgió en el cristianismo palestino primitivo a partir de la relación maestro-discípula propia del rabinismo.

guieron (4,1,18; 14,54). Es evidente que Mt y Lc suavizan los tonos negativos acerca de los discípulos (especialmente de los Doce) pero resulta imborrable la cobardía de los discípulos, que se concretó de modo clamoroso en la traición de Judas o en la negación de Pedro.

Este recuerdo obliga a tener en cuenta una advertencia hermenéutica tanto para el pasado como para el futuro: no son simplemente las circunstancias las que desdibujan el seguimiento; el anti-Reino penetra desde un principio en el corazón humano, también en el de los discípulos.

La Pascua por otro lado representa una auténtica novedad. Es el punto clave en el relato iniciado desde la creación y desde la apertura de la revelación. En él llega a su consumación el seguimiento radical a una misión, a un envío. Jesús había recorrido hasta el final el camino histórico del Hijo. Su resurrección y su estado glorificado se convierten en la clave y el quicio de comprensión de la historia. El Resucitado realiza en plenitud el Reino de Dios, que es esencialmente un acontecimiento personal. Por ello no puede extrañar que el Reino de Dios deje paso a la primacía del Resucitado. En consecuencia no se puede hablar del Reino de Dios sin hablar del Resucitado. Y no se puede pensar en la recreación de la realidad si no es desde la nueva creación que se hace presente en las cristofanías de Jesús. El seguimiento debe quedar modulado por la Pascua.

Jesús, hemos dicho, había realizado de modo insuperable e irreversible las características del seguimiento. El dinamismo de la proximidad y de la superación de barreras se había expresado con nitidez en la entrega de Jesús hasta la muerte, como manifestación máxima del amor a los enemigos. El Padre responde a la negativa de los hombres desde el exceso de un don que, más allá del odio y la venganza, desborda su generosidad como hospitalidad y como acogida. Si el Padre no puede mirar el mundo más que desde los ojos del Hijo muerto y resucitado, como acto de reconciliación, del mismo modo los discípulos que ya antes lo debían ver todo desde los ojos de Jesús, ahora ven su mirada transfigurada desde el Hijo que actúa como intercesor y sacerdote eterno. El Espíritu es el que hace presente la novedad como oferta universal y como experiencia de alegría. El "Hijo del amor"

(Col 1, 13) y el Espíritu consuman el sentido de su misión, y por ello la nueva lógica y espiritualidad de los discípulos actuarán como parábola de la Pascua.

Ello no significa sin embargo que el Resucitado anule el peso de la historia, que acalle el lamento de las víctimas o que difumine el dolor de las catástrofes de la historia. Es el Hijo el que sigue recogiendo el *¿hasta cuándo?* que viene resonando desde siglos. El Resucitado sigue mostrando sus llagas, sigue retornando desde los infiernos a los que ha descendido²⁴, es percibido como el que está viniendo, y por eso a él le siguen invocando los protagonistas de la Pascua: *Ven, Señor Jesús* (1Cor 16,22; Ap 22,17.20). La Pascua es la apertura y la anticipación de la Parusía. El discipulado y la misión no pueden entenderse ni realizarse más que en la tensión que une y dis-tiende Pascua y Parusía. Los cristianos saben que han sido salvados en esperanza (Rom 8, 24) y por ello se sienten empujados a consumir *lo que falta* y anticipar *lo que se espera*.

Por eso podemos decir que en el período post-pascual la Iglesia sigue viviendo, desde nuevas circunstancias, la lógica y la espiritualidad que animaron el seguimiento de quienes rodearon a Jesús desde un principio. Por ello no resulta ni forzado ni aventurado espigar algunos aspectos que dominan la vida de las comunidades neotestamentarias. No carece de sentido la tendencia a extender la designación de “discípulos” al conjunto de los bautizados. No se puede negar que se seguirán produciendo desplazamientos. Pero la lógica y la espiritualidad del discipulado mantienen en vida a la Iglesia y su servicio para que la nueva creación se realice no en otro mundo sino haciendo de nuestro mundo un mundo *otro*²⁵.

Es significativo por ello que la comunidad de los seguidores de Jesús se apropien de términos griegos como *ekklesía* y *paroi-kía*. El primero de ellos designa una asamblea que vive de la di-

²⁴. El “descenso a los infiernos”, tardíamente incorporado al símbolo de la fe, pero con amplias raíces en la tradición apocalíptica, proclamó el avance de Jesús desde los “infiernos” que acompañan el devenir de la historia.

²⁵. Cf. MOLTSMANN, J., *El camino de Jesucristo, Sígueme*, Salamanca 1993, 330ss, que desarrolla el horizonte de la esperanza a través de los sufrimientos apocalípticos.

námica entre la convocatoria y el envío en la dispersión y el retorno a las condiciones habituales de vida; el segundo proclama que la comunidad en cuanto tal es peregrina, extranjera, itinerante, forastera, porque no tiene su lugar definitivo ni en el lugar ni el mundo sino que está mirando más allá, hacia arriba y hacia delante. Las diversas iglesias locales mantienen su contraste con el entorno, porque ofrecen una alternativa que se realiza en vidas y en personas concretas. La primera carta de Pedro, que refleja la existencia de una iglesia en un medio hostil, recuerda que no hay que devolver mal por mal, que es mejor padecer el mal que provocarlo, que hay que estar dispuestos a comunicar el sentido de la propia alegría y de la propia esperanza... En este sentido hay que entender el seguimiento “resucitado” y la necesidad de “vivir el seguimiento de Jesús como resucitados” evitando la espiritualidad y poniendo de relieve que la resurrección es el ofrecimiento de la justicia de Dios a las víctimas²⁶.

El conflicto que generaba y desvelaba el seguimiento se mantiene en la conciencia de novedad de la conversión (*sois nueva criatura*: 2Cor 5,17), que supone una ruptura con el propio pasado y una toma de distancia respecto al entorno pagano o judío. Por eso es tan frecuente la contraposición entre el antes y el ahora de las biografías de los convertidos (Ef 5,8; Col 3, 8-14). En aquellas circunstancias la experiencia de la gracia se vivía como gracia precisamente porque es cara, porque rescata de los elementos y los condicionamientos estrictamente naturales.

La vida comunitaria prolonga la actitud de la comunidad mesiánica, parábola del Reino: los ministerios se plantean desde las categorías del servicio, recurriendo a una terminología desacostumbrada para los criterios mundanos; va eliminando las tensiones y conflictos de la estratificación social (cf. 1Cor 12,12ss); situaciones como las de la esclavitud quedan superadas por las exigencias de la fe (como el caso de Onésimo ante Filemón); las mujeres adquieren un reconocimiento superior, desempeñando funciones que no eran habituales; la reciprocidad (“unos a otros”)

²⁶. SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, 26ss. De este modo se pueden compensar las insuficiencias que, aún en sus logros, permanecen en la cristología actual.

afecta a todas las relaciones y actitudes; la práctica del amor se generaliza hasta llegar a compartir los bienes en una atención especial a los más necesitados (la presunta "limitación del amor al ámbito eclesial" no puede olvidar la caridad hacia los de fuera y la actitud ante los perseguidores)...

La mirada de los creyentes no se cierra en un narcisismo intracomunitario. Desde un punto de vista superficial, podríamos decir incluso que la apertura universal es más patente en este período. Ya Pentecostés muestra la amplitud de los pueblos que viven distantes, separados o enfrentados. Por eso es comprensible que la reconciliación tenga más pretensiones que las que se refieren a las relaciones individuales. San Pablo decía que los apóstoles y los cristianos habían recibido la *diakonía* de la reconciliación. Y esta reconciliación se extiende a la reintegración y la reunificación de los pueblos: la evangelización a los samaritanos y la admisión de los judíos (que contó con dificultades y generó conflictos) es una expresión de la reconciliación que crea y recrea el seguimiento de Jesús. Por eso será tan gozosa la constatación de que la Iglesia se constituye a otro nivel que el de los conflictos étnicos o lingüísticos: el de la novedad de la Pascua.

El ocurrir de los acontecimientos irá introduciendo inflexiones y desplazamientos de acentos, que no podemos desarrollar en este lugar. No obstante en la Iglesia se mantendrá la urgencia del seguimiento, de modo especial en el ejercicio de la misión universal y en los dinamismos que conducirán a diversos tipos de profetismo, a la vida consagrada, a ejemplos heroicos de caridad. No se puede anticipar a aquel grupo de seguidores de Jesús la revolución epistemológica que se daría posteriormente en la consideración de la dialéctica de las relaciones humanas, especialmente en el campo de la política y de la economía. La santidad y el martirio, que nunca desaparecerán del testimonio cristiano, serán sus realizaciones máximas aún en medio de los conflictos que surgirán en la Iglesia y en el mundo. Este memorial —y desde este memorial— ofrece la más adecuada perspectiva para pensar y desarrollar la misión de la Iglesia en el tercer milenio.

LA OPINIÓN PÚBLICA EN LA IGLESIA: DIMENSIONES DE UN DEBATE

J. Jesús Legorreta Z

Se inicia constatando que el ser humano de este mundo moderno o postmoderno, cuando se confiesa creyente cristiano, vive su experiencia de fe con la misma "piel" sociocultural con que lo hace frente a las otras propuestas a que se enfrenta en su vida cotidiana. Esto es precisamente una de las principales fuente de conflictos en la iglesia, ya que esa sensibilidad y cultura no es acogida ni valorada en la actual estructura institucional de la iglesia. En ese marco y sin igualarlo con "sensus fidelium" se habla de "opinión pública" en la iglesia, como un asunto conflictivo. Se hace notar la ausencia de opinión pública en la iglesia y su impacto en la comunicación y cómo sin comunicación difícilmente puede haber comunión.

Plantear con seriedad el tema de la opinión pública en la iglesia actual, nos enfrenta necesariamente a la necesidad de una reforma estructural en la iglesia que permita la participación activa de todos los fieles como sujetos 'en' y 'de' la iglesia, no simplemente por poner al día a la iglesia frente a la sensibilidad democrática de nuestra época, sino ante todo por responder a la exigencia derivada de la vocación y misión confiada a la iglesia de ser un sacramento de comunión en la historia. En esta tarea el concilio Vaticano II ya ha marcado los grandes tránsitos a implementar

INTRODUCCIÓN

Uno de los rasgos más característicos de las sociedades contemporáneas a partir del último tercio del siglo XX es el pluralismo. Así tenemos que el “paisaje” sociocultural de nuestras sociedades está conformado por diversas visiones del mundo, estilos de vida, valores y creencias, no solo como realidades exteriores a los individuos, sino también como realidades subjetivas que ponen frente a los individuos una multiplicidad de opciones y, por tanto lo obligan a elegir. Este tipo de ser humano generado y generador del mundo moderno o postmoderno, cuando se confiesa creyente cristiano, no abandona su cultura de obligado seleccionador ni se despoja de su libertad de pensamiento y opinión, sino que vive su experiencia de fe con la misma “piel” sociocultural con que lo hace frente a las otras propuestas a que se enfrenta en su vida cotidiana.

Esto es precisamente una de las principales fuente de conflictos en la iglesia, ya que esa sensibilidad y cultura no es acogida ni valorada en la actual estructura institucional de la iglesia. En este marco hablar de *opinión pública* en la iglesia es un asunto conflictivo, o por decir lo menos problemático.

Lo antes dicho suscita inevitablemente una serie de cuestiones, por ejemplo: ¿es teológicamente válido hablar de “opinión pública en la iglesia”? ¿No se estará simplemente tratando de adecuar la iglesia a la moda sociocultural del momento? ¿Qué dice el testimonio bíblico y la tradición al respecto? Reconocer y promover la existencia de opinión pública en la iglesia ¿no atenta contra la naturaleza de la Iglesia? Incluso ¿no se estará simplemente apelando, de forma velada, a una revancha de poder entre clérigos y laicos? Aún más ¿no estamos centrando nuestra atención en temas secundarios, al tiempo que descuidamos el anuncio del misterio revelado en Cristo?

A fin de dar respuesta a estas y otras cuestiones similares en las páginas que siguen vamos a tratar de mostrar que, no obstante que el tema y la misma expresión de “opinión pública” es una creación de la modernidad, no se trata de un algo extraño a la vida eclesial, sino una de las condiciones fundamentales para

una iglesia concebida como comunión. En este orden de ideas, trataremos de mostrar la similitud, aunque también la diferencia que existe entre opinión pública y el “sensus fidelium”, esta última noción tan apreciada por la gran tradición de la iglesia. También trataremos de mostrar que la ausencia de opinión pública en la iglesia apunta a un serio problema comunicativo en la iglesia, lo cual no deja de ser preocupante ya que sin comunicación difícilmente puede haber comunión.

Dicha tarea la desarrollaremos en cuatro pasos: en primer lugar clarificaremos desde una perspectiva sociológica cómo se concibe la opinión pública, así como su función social en las sociedades contemporáneas; en segundo lugar desde una perspectiva fenomenológica señalaremos algunas situaciones paradigmáticas que sofocan la existencia de una opinión pública en la iglesia. En tercer lugar haremos algunas consideraciones teológicas sobre los desafíos y posibilidades que presenta el tema de la opinión pública en la iglesia, teniendo como eje principal la ecle-siología de comunión propuesta por el concilio Vaticano II. Finalmente señalaremos algunos problemas prácticos para el ejercicio y reconocimiento de la opinión pública en la Iglesia

1. CONSIDERACIONES SOCIOLOGICAS

Toda reflexión sobre la opinión pública en la iglesia no puede desligarse del debate en torno a la opinión pública en las sociedades contemporáneas y sus contradicciones. De ahí que, aunque sea de manera sucinta debemos plantear en un primer momento las grandes líneas del debate actual sobre opinión pública.

“Opinión pública” es una noción compleja, polisémica y muy condicionada por los contextos sociales donde tiene lugar¹. De

¹. Una visión sintética sobre las diversas interpretaciones y dimensiones de la noción de opinión pública puede consultarse en: LAPORTA, F. J., *Opinión pública: propuesta de análisis*, Anales de la Cátedra Francisco Suárez 34 (2000) 77-96; MONZÓN, C., *La opinión pública. Teorías, concepto y métodos*, Tecnos, Madrid 1987; BADIA, L., *La opinión pública como problema. apuntes para un estado de la cuestión*, Voces y cultura 10 (1996) 59-81. La obra de J. Habermas, indudablemente sigue siendo una referencia obligada para profundizar en la noción que aquí nos ocupa.

hecho los dos conceptos que conforman la noción que aquí nos ocupa –“opinión” y “público”– son equívocos. Pues bien, sin desconocer que los matices, ambigüedades y contradicciones presentes en las sutiles distinciones teóricas y terminológicas no carecen de interés, para el propósito que aquí nos ocupa haremos nuestra la definición de opinión pública propuesta por Demetrio Velasco quien afirma que opinión pública es *la voz colectiva nacida de la confluencia de opiniones libres y públicamente expresadas y no mediatizadas por el control o la censura de quienes ejercen el poder*². Desde esta perspectiva, la opinión pública cumple una función crítica del poder, situación que suele ser muy incómoda para formas autocráticas de gobierno, como la monarquía o la oligarquía. En efecto, una de las constantes de los regímenes autoritarios a través de la historia ha consistido en controlar, limitar o de plano liquidar el ejercicio de la libertad de opinión a través de la censura, en su doble aplicación: preventiva y represiva³.

La desconfianza y censura de la opinión pública tiene varios supuestos: el primero es una especie de gnosticismo donde el conocimiento es patrimonio de una pequeña élite y la ignorancia es constitutiva de las mayorías. Otro supuesto tiene que ver con una concepción pesimista del ser humano donde éste es una especie de menor de edad que hay que salvar incluso de su libertad ya que es incapaz por sí solo de discernir lo que es bueno, bello o verdadero. La censura de la opinión pública también supone una concepción fixista y sustancialista de la verdad, la cual tiene que ser protegida contra los errores, su falsa interpretación y la duda. Finalmente otro supuesto se refiere a una concepción elitista y sacralizada del poder, donde éste está reservado para unos elegidos, a los que por cierto cuestionar implica en automático poner en duda a la entidad sagrada o tradicional a la cual atribuyen su poder.

Es claro, pues, que la existencia, pero sobre todo la valoración y fomento de la opinión pública supone una sociedad donde los individuos sean reconocidos como sujetos racionales con libertad de pensamiento, de expresión y opinión. En gran medida esto es lo

² VELASCO, D., *La opinión pública en la Iglesia*, Razón y fe 241 (2000) 597. El subrayado es nuestro.

³ Ibid., 598.

que ha tenido lugar en las sociedades modernas, con el reconocimiento de los Derechos Humanos, su protección y promoción mediante estructuras político-jurídicas democráticas. Cabe mencionar, que no obstante las muchas limitaciones y ambigüedades de la democracia, esta constituye hasta hoy el único régimen que ha permitido la coexistencia y competencia institucionalizada de diferentes intereses, puntos de vista e ideologías sin violencia física.

De lo antes referido se infiere que el nexo entre opinión pública y democracia es constitutivo: la primera es el fundamento sustantivo y operativo de la segunda; por ello se ha llegado incluso a caracterizar la democracia como un “gobierno de la opinión” que se denomina pública –como afirma Sartori– *no solo porque es del público, sino también porque implica la cosa pública, es decir, argumentos de naturaleza pública: los intereses generales, el bien común, los problemas colectivos*⁴. La democracia, entonces, supone un “pueblo” que tiene algo que decir, que posee opiniones propias, las cuales pueden llegar a ser, en ciertas circunstancias, fuente de legitimidad de la autoridad⁵, sin embargo, la relación tiene sus propios problemas: la manipulación de la opinión pública y su mistificación. En cuanto a la primera ya Marx advertía acerca de la facilidad con que la opinión pública no es sino una ideología que enmascara las relaciones de dominación que tiene lugar en una sociedad. Actualmente esa sospecha adquiere una particular relevancia en virtud de papel protagónico que desempeñan los medios masivos de comunicación en la “fabricación” de consensos. En este contexto no es raro que tales consensos sociales estén en función de cómo los intereses del mercado o ciertos grupos hegemónicos que influyen de manera decisiva, por ejemplo en la televisión inducen a opinar⁶. Aquí la opinión pública es simplemente ideología y la democracia se vuelve una videocracia.

4. SARTORI, S., *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Punto de Lectura, México 2005, 81-82.

5. Sobre la relación entre opinión pública y democracia puede consultarse: SARTORI, G., *¿Qué es la democracia?*, Nueva Imagen, México 2000, 55-86; ZAMORA, J. A., *Democracia y opinión pública*, Iglesia Viva 212 (2003) 7-30; RODRÍGUEZ, J. M., *Notas sobre democracia y opinión pública*, Anales de la Cátedra Francisco Suárez 34 (2000) 113-144.

6. Cf. SARTORI, S., *Homo videns*, 81-86.

Por otra parte, cuando hablamos de una mistificación de la opinión pública nos referimos a aquella ingenua o interesada identificación entre opinión pública y verdad. En este orden de ideas nada más inexacto que el *vox populi, vox Dei*, ya que la verdad o falsedad de una opinión no está en relación al número de los que la comparten. El asunto puede tomar dimensiones preocupantes cuando los consensos de opinión se tornan en la temible tiranía de las mayorías, por cierto, frecuentemente aprovechadas por líderes o grupos como ha sucedido con los populismos.

Por lo antes referido, cuando se habla de opinión pública también habrá que subrayar lo procedimental, es decir, el hecho de que ésta para ser tal debe ocurrir en un marco de suficiente libertad y transparencia, basada en la participación (diálogo) activa, comprometida y racional. Visto así, se trata de enfocar la opinión pública no tanto como una realidad en sí, como un dato o idea inata que vaga por algún lado, sino como la resultante de un procedimiento deliberativo donde los participantes debaten bajo ciertas condiciones –ideales de comunicación– como libertad de pensamiento, de creencia y expresión; además esto debe tener lugar en un “espacio” o esfera de lo “público”, es decir, una especie de red o redes informales e inclusivas –de temas y sujetos– que permitan la reflexión, la comunicación crítica de contenidos y tomas de postura (Habermas) sin coerción de quienes ejercen el poder, y que permita la condensación de opiniones en torno a temas específicos⁷. En este orden de ideas, la esfera(s) de lo público, que también podemos concebir como un espacio social, tiende a desarrollarse con mayor facilidad cuando los derechos individuales y colectivos se encuentran garantizados constitucionalmente⁸.

2. OPINIÓN PÚBLICA EN LA IGLESIA

El debate sobre la posibilidad y necesidad de hablar de opinión pública en la Iglesia en el siglo XX fue introducido formalmente por Pío XII en una alocución a los periodistas católicos en febrero de 1950 donde afirmó:

⁷. BOLADERAS, M., *La opinión pública en Habermas*, Análisis 26 (2001) 66ss.

⁸. RABOTNIKOF, N., *Las transfiguraciones de la opinión pública*, Anales de la Cátedra Francisco Suárez 34 (2000) 103.

La opinión pública es, en efecto, el patrimonio de toda sociedad normal, compuesta de hombres que, conscientes de su conducta personal y social, están íntimamente ligados con la comunidad de la que forman parte [...] Allí donde no apareciera ninguna manifestación de la opinión pública, allí sobre todo donde hubiera que registrar su real inexistencia, por cualquier razón que se explique su mutismo o inexistencia, se debería ver un vicio, una enfermedad, una irregularidad de la vida social [...] Ahogar la de los ciudadanos reducirla a un silencio forzado es, a los ojos de todo cristiano, un atentado contra el derecho natural del hombre, una violación del orden del mundo tal como ha sido establecido por Dios [...] Querriamos Nos todavía añadir una palabra referente a la opinión pública en el seno mismo de la Iglesia (naturalmente en las materias dejadas a la libre discusión). Se extrañarán tan sólo quienes no conocen a la Iglesia o la conocen mal. Porque ella, después de todo, es un cuerpo vivo, y le faltaría algo de su vida si la opinión pública le faltase; falta cuya censura recaería sobre los pastores y sobre los fieles (AAS 42 (1950) 256).

Años más tarde Pablo VI en su Instrucción pastoral *Communio et Progressio*, después de subrayar la necesidad y riqueza de la opinión pública en la sociedad, hacía suya la afirmación antes referida de Pío XII, subrayando que en razón de que la Iglesia es un Cuerpo vivo, necesita de la opinión pública para mantener el diálogo entre sus miembros.

Sin embargo, el problema de la opinión pública en la Iglesia no radica en la ausencia de documentos que la demanden —como afirma Demetrio Velasco—, sino más bien en la pervivencia hegemónica tanto de una mentalidad fixista, ahistórica y sustancialista, como de una estructura institucional (jurídica y estructural) que distorsiona y restringe la comunicación y valoración de la opinión pública en la Iglesia. Señalaremos solo cuatro casos que menciona Kehl a manera de ejemplos paradigmáticos:⁹

- El gobierno centralizado y muy burocratizado de la iglesia actual, gestionado por una monarquía papal absoluta lleva a ignorar a las instancias de la iglesia local a la hora de nombrar a los obispos. Este mismo factor ha tornado inocua la colegialidad de los obispos como se ha evidenciado en los Sínodos.

⁹. KEHL, M., *¿A dónde va la Iglesia?*, Sal Terrae, Santander 1996, 61.

- Se recurre a la más alta “infalible” autoridad doctrinal para decretar la imposibilidad “definitiva” de admitir a las mujeres a los ministerios ordenados.
- La censura se ejerce de manera *preventiva y represiva*. La primera ha quedado bien plasmada en el Código de Derecho Canónico de 1983 (CIC) donde se afirma la necesidad de someter a la aprobación de la autoridad los escritos de los fieles que se refieran a la fe y las costumbres, los textos litúrgicos, los catecismos, libros de teología, historia de la iglesia, materias morales y religiosas, etc. (cc. 823-827); el canon 830 trata de los censores y el 831 afirma textualmente en su primer párrafo que *sin causa justa y razonable, no escriban nada los fieles en periódicos, folletos y revistas que de modo manifiesto suelen atacar a la religión católica o a las buenas costumbres; por su parte los clérigos y los miembros de institutos religiosos sólo pueden hacerlo con licencia del Ordinario del lugar*.

En lo que respecta a la censura *represiva* los treinta últimos años están cargados de ejemplos de teólogos silenciados y textos descalificados mediante procesos opacos e inapelables. En este orden de ideas José María Vigil da cuenta de por lo menos 500 teólogos y teólogas sancionados, silenciados y perseguidos en los veinticinco últimos años¹⁰.

- Se ha insistido inequívocamente en la importancia de obedecer dócilmente relegando a un segundo plano la conciencia personal como instancia última de la decisión moral (*Veritatis splendor* -1983), o bien, como se apuntará en la instrucción de 1990 sobre *La vocación eclesial del teólogo*, la obediencia a la autoridad debe remplazar incluso al convencimiento personal.

Ante estos casos es evidente que la iglesia actual padece de un severo problema de incomunicación intraeclesial, lo cual repercute ineludiblemente en una atrofia de la comunicación con el mundo actual. Para el tema que aquí nos ocupa, es claro que el actual entramado institucional y jurídico de la iglesia sofoca la

¹⁰. *El País* (noviembre 2, 2004),

<www.opuslibros.org/prensa/esperanza_realista_vigil.htm>

libertad de expresión y opinión de sus miembros, lo cual no es asunto menor si se toma en cuenta que sin comunicación, sin condiciones para un diálogo abierto donde puedan confrontarse ideas, convicciones e interpretaciones, la iglesia difícilmente puede ser una “comunidad”. Dicho de otro modo, la incomunicación es una seria amenaza para llevar a cabo la misión esencial de la Iglesia: ser signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano (LG 1) como señala la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia* del concilio Vaticano II.

3. CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS

En la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*, mejor conocida como *Lumen gentium* (LG), los padres conciliares optaron por una iglesia entendida como “comunidad” e intentaron deslindarse de la eclesiología jerarcológica, jurídica y societaria heredada de la contrarreforma. Dicha opción quedaría expresamente manifestada al rechazar la mayoría de los padres el esquema *De Ecclesia* propuesto por la “Comisión Teológica preparatoria”, al tratarse de una síntesis de la eclesiología jerarcológica mencionada.

La eclesiología de comunión propuesta en el Concilio recuperó de la tradición del primer milenio al Dios trinidad como clave de comprensión del misterio de la iglesia. En efecto, todo el primer capítulo de la *Lumen gentium* presenta a la iglesia no solo como proveniente de la Trinidad, sino también como su imagen o ícono¹¹. Desde esta perspectiva la iglesia tiene entonces el imperativo de estructurarse a imagen y semejanza de la comunión trinitaria: unidad en la pluralidad, diversidad de personas en un intercambio fecundo de relaciones y comunicación. Traigo aquí a colación una cita de Bruno Forte quien a propósito de esto afirma:

La Iglesia, estructurada sobre la ejemplaridad trinitaria, tendrá que mantenerse lejos tanto de una uniformidad que aplaste y mortifique la originalidad y la riqueza de los dones del Espíritu, como de toda contraposición hiriente, que no resuelva la tensión entre los carismas y los ministerios diversos en la comunión¹².

¹¹. Cf. FORTE, B., *La Iglesia: ícono de la trinidad*, Sígueme, Salamanca 2003.

¹². *Ibid.*, 32.

La iglesia debe ser entonces –dirá el Concilio– *como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano* (LG 1). Para ello la vida eclesial deberá posibilitar y fomentar la unidad en la pluralidad, optar por aquellas formas institucionales, jurídicas, simbólicas, ministeriales y litúrgicas que expresen y faciliten de manera eficaz la comunicación entre diversidad de personas (creyentes) sin mengua de la propia personalidad, cultura o tradición; sin perder nunca de vista que la unidad en la Iglesia no será nunca la resultante de un decreto o un acto de la autoridad, sino obra del Espíritu quien suscita la iglesia, habita en los fieles, es origen de la diversidad de carismas y ministerios, y renueva a la iglesia incesantemente.

Al concebir a la iglesia como sacramento de comunión en el sentido antes indicado, el Concilio también afirma la primacía de la común dignidad e igualdad pneumática de todos los fieles previa a cualquier distinción de ministerios y carismas. En efecto, este planteamiento del concilio que determinó el orden del capitulo en la LG (primero se habla de Pueblo de Dios antes de la constitución jerárquica de la Iglesia) fue calificado ya durante la celebración del mismo concilio como una revolución copernicana (Suenens): el centro ya no sería, pues, la jerarquía (como había prevalecido en el último milenio), sino la comunidad en tanto pueblo de Dios. Dicho en otras palabras, “primero se expresó la esencia y naturaleza de la iglesia como una realidad misteriosa (capítulo primero) que se revela históricamente como pueblo de Dios previo a analizar sus estructuras y dimensiones concretas”.

Ahora bien, si lo pneumático-comunitario preside ontológica y cronológicamente a las diferencias en la iglesia, luego entonces, la iglesia ya no debería seguir concibiéndose y funcionando sobre la base de dos categorías o sectores de creyentes: unos pasivos frente a otros activos, unos que son objeto y otros sujetos, unos que solamente enseñan y otros que únicamente obedecen, unos consagrados y otros no consagrados, unos carismáticos y otros no-carismáticos, sino más bien como una comunidad organizada en virtud de la variedad de carismas y ministerios suscitados por el Espíritu. Este planteamiento medular de la eclesiología del Vaticano II conlleva una revaloración de los laicos en la Iglesia.

En último término, ellos son quienes encarnan por el bautismo y la confirmación esa condición cristiana común, ese referente fundamental a partir del cual entender y definir la identidad, funciones y espiritualidad de los ministerios ordenados y los carismas¹³. Ello no supone restarle importancia, valor o funciones al ministerio o a la vida religiosa, más bien lo que implica es su redefinición desde el seno de la comunidad de la cual provienen y a la cual deben servir. Es obvio, entonces, que esta eclesiología de comunión implica necesariamente cambiar la estructuración eclesial hasta hoy dominante de "clérigos/laicos" por el de "comunidad / diversidad de carismas y ministerios" a fin de restituir la primacía a lo pneumático y comunitario en la concepción de la iglesia.

Lo anterior implica un nuevo tipo de sujeto eclesial, un nuevo tipo de comunidad cuyos rasgos más significativos bien pudieran ser los descritos ya hace varias décadas por Karl Rahner: una iglesia desclericalizada, solícita en el servicio, moral sin moralizar, una iglesia de puertas abiertas, de directrices concretas y de espiritualidad auténtica¹⁴. Por supuesto, que comunidades cristianas de este tipo suponen asimismo cristianos "mayores de edad", con convicciones más personalizadas, con una formación religiosa que les permitan mantener la razonabilidad de su opción, con conciencia reflexiva y crítica, participativos, capaces de discernir y asumir las consecuencias de su acción u omisión, más adheridos a la búsqueda abierta y dialogante de la verdad.

Cabe mencionar que este protagonismo de la comunidad y cada uno de sus miembros no obedece a una moda típica de los tiempos modernos, no obstante su sintonía con ellos, sino que responde al "sentido de la fe" (*sensus fidei*) que posee cada bautizado, como enfatiza el Concilio:

La universalidad de los fieles que tiene la unción del Santo (1Jn 2,20-17) no puede equivocarse cuando cree, y ésta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando "desde el Obispo hasta los últimos fieles seculares" prestan su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres.

¹³. Esta tesis la desarrolla ampliamente J. A. Estrada en *La identidad y los laicos* y *La espiritualidad de los laicos*.

¹⁴. RAHNER, K., *Cambio estructural en la Iglesia*, Herder, Madrid 1974.

Con ese sentido de la fe que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el Pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente *a la fe confiada de una vez para siempre* a los santos, penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida. (LG 12)

En este texto se habla expresamente de la totalidad de los fieles como sujetos de la Iglesia, pueblo de Dios; cuya significación y dignidad es totalmente distinta de la que se les atribuía desde una concepción de iglesia como una realidad esencialmente desigual y jerárquica. Aquí, en cambio, cada uno de los fieles posee el “sentido de la fe” (*sensus fidei*) que es un don del Espíritu, una especie de instinto, un modo particular de conocimiento con respecto a los contenidos de la fe y de discernir lo que le es contrario (Newman). El *sensus fidelium*, por su parte, *es lo que se puede captar exteriormente, ‘objetivamente’, de cuanto creen y profesan los fieles, principalmente los laicos*¹⁵. Este *sensus fidelium* tiende al consenso, el cual guarda bastante cercanía con el de opinión pública.

El *sensus fidelium* no es sinónimo de opinión pública, sin embargo, sí se puede afirmar que la opinión pública es un elemento necesario en el rico proceso de crecimiento en la comprensión de la fe en tanto espacio de discusión, contraste y construcción de consensos¹⁶. Por lo tanto, la existencia y reconocimiento de opinión pública en la iglesia, lejos de ser un riesgo es un elemento imprescindible para mantener el diálogo entre los miembros de ese “cuerpo vivo” que es la comunidad cristiana. Reconocer esta situación implica necesariamente la creación, protección y fomento de “espacios públicos” en la iglesia (Habermas), es decir, medios determinados que permitan la escucha y receptividad mutua, el intercambio de ideas y experiencias eclesiales de fe, así como su expresión y publicación sin coacción. Se trata, como ha venido insistiendo desde hace años Medard Kehl de hacer de la iglesia una comunidad de comunicación análoga a la que tiene lugar en la vida trinitaria. Sin duda en este cometido adquiere importancia

¹⁵. CONGAR, Y., *Quien tiene la palabra en la Iglesia. Un intento de síntesis*, Conc 168 (1981) 270.

¹⁶. Para las diferentes posturas sobre la relación y diferencia entre “*sensus fidelium*” y opinión pública véase: BURKHARD, J. J., *Sensus fidei: recent theological reflection* (1990-2001), HEYJ XLVII (2006) 38-54.

la incorporación de algunos procedimientos democráticos que faciliten la participación y toma de decisiones en la iglesia, que sean más respetuosos de las iniciativas de todos, más atentos a la opinión pública de los fieles, más flexibles ante los diversos carismas, más respetuosos del principio de subsidiariedad.

Frente a este tipo de propuestas se aduce con frecuencia que la iglesia es una realidad que proviene de lo alto y cuya misión trasciende lo puramente histórico. Y en efecto así es, sin embargo también es cierto que ello se realiza en la historia “a la manera humana”, como afirma el concilio. En la iglesia no todo se resuelve con normas y procedimientos, pero tampoco sin ellos.

La iglesia, ciertamente, no es una democracia en la que el poder y sus estructuras dimanen del pueblo, mas bien ellas dimanan de Cristo y su Espíritu; sin embargo también hay que afirmar con la misma vehemencia que la iglesia no debe ser una monarquía absoluta. La Iglesia es mucho más que una y otra, es una fraternidad.

En suma, plantear con seriedad el tema de la opinión pública en la iglesia actual, nos enfrenta necesariamente a la necesidad de una reforma estructural en la iglesia que permita la participación activa de todos los fieles como sujetos *en* y *de* la iglesia, no simplemente por poner al día a la iglesia frente a la sensibilidad democrática de nuestra época, sino ante todo por responder a la exigencia derivada de la vocación y misión confiada a la iglesia de ser un sacramento de comunión en la historia. En esta tarea el concilio Vaticano II ya ha marcado los grandes tránsitos a implementar: de una eclesiología institucional, jurídica y societaria típica de la contrarreforma a una eclesiología misteriosa y de comunión; de una eclesiología predominantemente “cristomonista” a una eclesiología trinitaria; de una eclesiología jerárquica como causa y estructura primera, a una eclesiología de *pueblo de Dios* como lo más determinante para la Iglesia; de una Iglesia “triumfalista” y “autorreferencial” a una *Iglesia como sacramento* de comunión; de una Iglesia católica que “es” la Iglesia de Cristo, a una Iglesia de Cristo que “subsiste” en la Iglesia católica; de una Iglesia de “cristiandad” a otra de “misión; de una Iglesia yuxtapuesta y confrontada con el mundo, a una *Iglesia “en” el mundo de “hoy”* que dialoga críticamente con él.

DISCIPULADO Y CONFLICTO

Perspectivas Pastorales

P. Francisco Merlos A

En el contexto de la V Conferencia General del episcopado latinoamericano, reflexionar sobre su tema central en clave de conflicto nos brinda la oportunidad de ahondar en los alcances que tiene el discipulado y la misión.

En este aporte se presentan dos cuestiones: 1) Algunas consideraciones antropológicas del conflicto en la encrucijada de la existencia humana y 2) Algunas consideraciones teológico-pastorales del sentido de los conflictos en la vida del discípulo misionero.

Se parte del hecho de que el conflicto es una experiencia constitutiva del ser humano. Del conflicto brota la conflictividad como característica inherente a la persona. El conflicto tiene la virtud de atar y desatar a las personas. Las ata cuando las hace caer en sus trampas y las avasalla, quitándoles intrepidez, lucidez o esperanza; las desata cuando las pone en movimiento para dar un viraje profundo a la vida.

Si quisiéramos expresar con una palabra el origen de los conflictos humanos, tendríamos que decidirnos por la palabra diferencia. Allí está, en efecto, la raíz originante y más profunda de nuestras experiencias conflictivas. En esas y otras muchas diferencias está el sustrato de nuestra riqueza personal.

El conflicto es un constitutivo de la vida de la Iglesia. La comunidad cristiana ha nacido y se ha desenvuelto en el conflicto, de

tal forma que junto al hecho de que "tenía un solo corazón y una sola alma" habría que agregar con toda certeza que también estaba llena de conflictos.

Estas reflexiones no pretenden ser ni un elogio ni una apología del conflicto. Mucho menos una invitación a provocarlo como si fuese una experiencia que tenemos que vivir a toda costa. Es demasiado crucificante para detenerse en él de manera puramente académica y especulativa. Se trata sólo de mirarlo de frente sin eludirlo, a fin de buscarle respuestas que impulsen nuestro crecimiento y el de la comunidad a la que pertenecemos.

Quiero centrar mi propuesta en la existencia del discípulo cuya vida y misión a menudo se expresan en la lógica del conflicto. Quiere hacer una modesta contribución para vivir con dignidad la experiencia humana, cristiana y pastoral del conflicto. Nadie escapa a él, pero muchos salen lastimados y no saben cómo curar sus heridas. La Pastoral, como hecho humano y eclesial, está sembrada de conflictos. Y allí muchos evangelizadores suelen ser protagonistas, testigos, víctimas y a menudo victimarios en numerosos conflictos. Los padecen existencialmente y no siempre aciertan a descubrir en ellos el sentido redentor que encierran.

En el contexto de la V Conferencia General del episcopado latinoamericano, reflexionar sobre su tema central en clave de conflicto nos brinda la oportunidad de ahondar en los alcances que tiene el discipulado y la misión, en un continente llamado reiteradamente "Continente de la Esperanza", pero marcado por una escandalosa inequidad, poco vista en otras latitudes del planeta.

La Iglesia latinoamericana está decidida a seguir siendo factor determinante en el porvenir del continente. La V Conferencia está empeñada por su parte en replantear su propuesta cristiana en escenarios donde el cristianismo ha estado en la matriz cultural de nuestros pueblos, pero hoy se sabe afectado por una profunda crisis de credibilidad.

Mi reflexión tiene dos partes: 1) El conflicto en la encrucijada de la existencia humana (Consideraciones antropológicas) y 2) El sentido de los conflictos en la vida del discípulo misionero (Consideraciones teológico-pastorales).

1. EL CONFLICTO EN LA ENCRUCIJADA DE LA VIDA HUMANA¹

1.1 Su incómoda presencia cotidiana

Nadie pone en duda que el conflicto es una experiencia continua, dolorosa y a menudo traumática. Desgasta y agota, oprime y desequilibra, sacude y rompe la seguridad, oscurece la mente y quiebra el equilibrio. Querer darle una explicación exhaustiva resulta frecuentemente inútil. Pero darle la espalda o eludirlo, convierte a las personas en seres sumamente vulnerables. Cerrar los ojos y decir que no existe, quita las posibilidades de vivirlo con lucidez. Pretender reprimirlo para que no emerja, es tanto como desangrarse lentamente con el riesgo de dejar jirones de vida en el camino.

El conflicto causa incomodidad a quien lo padece y a quien sufre sus consecuencias. Nadie puede asegurar que tiene todos sus frentes cubiertos cuando él aparece. Lo normal es que nos sorprenda, nos quite la paz y nos haga perder serenidad. Tiene una fuerza devastadora que arrasa con la estabilidad de la vida. Suele estar acompañado de angustia y turbación, de aturdimiento e incertidumbre, de duda y de impotencia. Curiosamente nos pone a todos en un plano de igualdad.

El conflicto tiene la virtud de atar y desatar a las personas. Las ata cuando las hace caer en sus trampas y las avasalla, quitándoles intrepidez, lucidez o esperanza; las desata cuando las pone en movimiento para dar un viraje profundo a la vida. ¿Por qué si el conflicto está presente reiteradamente a lo largo de la vida, siempre somos víctimas inermes de su poder devastador? ¿Por qué su frecuente presencia no nos hace sabios para no sucumbir ante su fuerza demoledora? Porque pensándolo bien, todos los conflictos se parecen y actúan de la misma forma. Surgen, desconciertan, lastiman, dejan su huella y se van así como llega-

¹. Para una visión antropológica general, cfr. RODRÍGUEZ ESTRADA, M., *Manejo de conflictos*, No. 5 de la serie: Capacitación integral, El manual moderno, México 1985. ORAISON, M., *Psicología de nuestros conflictos con los demás*, Mensajero, Bilbao 1971. BARTOLI, G., *Conflicto* en Diccionario de Sociología, Paulinas, Madrid 1985, 364-372.

ron. ¿No sería más razonable detenernos ante su aparición inesperada, mirarlos de frente, dialogar con ellos, reconocerles su temible poder, pero también demostrarles que no son invencibles? ¿No ganaríamos más aceptándolos como una realidad, ciertamente amenazante e impredecible, pero capaz de impulsarnos a una búsqueda que nos lleve a profundizar en el sentido de nuestra existencia?

Todo conflicto tiene de hecho una vertiente negativa y una positiva. Por un lado es una fuerza virtualmente destructora, que impide el desarrollo normal de las personas, encerrándolas en un círculo infernal e impidiéndoles encauzar sus talentos y sus energías con normalidad. Por el otro, el conflicto revela la vocación de la persona al combate, en el que responde a los numerosos retos que conlleva para poder sobrevivir y realizarse como ser humano.

1.2 La experiencia ineludible del conflicto

El conflicto es una experiencia constitutiva del ser humano. Toda la vida está envuelta en él. Se nace y se muere con él. El primer llanto al nacer es el primer conflicto de la vida. Y a medida que la persona se desenvuelve, vive conflictos de toda índole, que debe enfrentar y superar para no sucumbir. La muerte es el último conflicto de la existencia. Del conflicto brota la conflictividad como característica inherente a la persona. La conflictividad es un componente sin el cual la persona no puede vivir ni individual ni colectivamente, pues así como respira, ama y sufre, así también es conflictiva. Ser conflictivo no es, por tanto, ninguna carencia o defecto de la condición humana, sino un incentivo para realizar cosas grandes en la vida².

En realidad el conflicto es la experiencia continua de una tensión existencial que vivimos entre lo que somos y lo que queremos ser, entre nuestros proyectos y nuestros fracasos, entre nuestros grandes ideales y la modestia de nuestra cotidianidad,

². *Sin conflictos la sociedad sería un rebaño de ovejas* (KANT, E). Citado por BLÁZQUEZ F., *Conflicto*, en *Diccionario de las ciencias humanas*, Verbo Divino, Estella 1997, 82.

entre el yo y los otros, entre la interioridad personal y la necesidad de comunicación, entre nuestros enormes esfuerzos y sus escasos resultados, entre el tiempo y la eternidad...

El conflicto es al mismo tiempo vocación, experiencia y desafío ineludible. Nadie escapa de él, pero tampoco nadie está condenado a dejarse destruir por él.

1.3 Su origen

Si quisiéramos expresar con una palabra el origen de los conflictos humanos, tendríamos que decidirnos por la palabra *diferencia*. Allí está, en efecto, la raíz originante y más profunda de nuestras experiencias conflictivas. Diferencia, diversidad, divergencia, discrepancia, pluralidad son equivalentes que nos permiten entender el conflicto en su fuente primordial. Numerosas diferencias explican el por qué de los conflictos. Algunas de las más frecuentes son éstas:

- La diferencia de mi propia persona con respecto a todas las demás (identidad).
- La diferencia en las formas de ver e interpretar la vida (cosmovisión).
- La diferencia en los criterios de comportamiento (ética).
- La diferencia en la manera de pensar (mentalidad).
- La diferencia en las opciones que se hacen (libertad).
- La diferencia en los valores que se asumen, como fuentes de significado (sentido).
- La diferencia de generaciones (épocas).
- La diferencia para entender la verdad (filosofía).
- La diferencia de raza, sexo, cultura, creencias, educación, nacionalidad, ideología, política..., (circunstancias).

En esas y otras muchas diferencias está el sustrato de nuestra riqueza personal. Por ellas somos personas únicas e irreducibles. De ellas deriva nuestra identidad. Nuestro problema comienza cuando pretendemos que lo nuestro se convierta en norma absoluta para todos, cuando no reconocemos a los otros su derecho a ser diferentes, cuando queremos imponer a los demás

cargas inaceptables, cuando buscamos que los otros sigan nuestro camino como si fuera el único posible, cuando nos dejamos atrapar por el demonio de la intolerancia al ver que otros viven su libertad de modo diferente al nuestro. Una postura elemental para superar conflictos podría consistir en buscar con pasión la armonía, no a pesar de que somos distintos, sino gracias a que somos diferentes.

1.4 Actitudes ante lo inevitable del conflicto

Allí donde hay personas que viven y luchan, sufren y se alegran, triunfan y fracasan, aciertan y se equivocan, aparecerán inevitablemente los conflictos, como pan cotidiano que aprendemos a comer, no obstante lo amargo que pueda resultar.

Los conflictos son inevitables, pero lo más relevante no es que lo sean, sino las extrañas posturas que asumimos frente a ellos: a) la de aquellos que los ven como la derrota total y el fracaso irremediable. No hay nada que hacer, todo terminó para nosotros, son sus frases preferidas. b) Está también la de quienes entran en un torbellino de desesperación y de impaciencia. Hay que salir de esto cuanto antes. Esto no puede sucederme a mí suelen pensar. c) Está la de aquellos a quienes les da lo mismo tener conflictos que no tenerlos. No pierden el sueño ni el hambre. No se preocupan por nada ni reaccionan. Esperan que el tiempo o un milagro los resuelva. d) Y están finalmente los que dan la cara al conflicto sin perder la serenidad y la cordura, poniendo en juego sus talentos, su creatividad y su espíritu combativo.

Es lamentable ver cómo muchas personas salen perdiendo en los conflictos cuando en realidad podrían salir ganando. Salen derrotadas cuando podrían ser triunfadoras. Al menos podrían ganar en experiencia y en sabiduría. Una de las razones principales por la que somos perdedores en los conflictos suele ser la actitud equivocada que adoptamos frente a ellos³.

³. Es frecuente adoptar actitudes equivocadas que nos convierten en víctimas y nos colocan en camino seguro de hundimiento: sentirnos derrotados antes de tiempo, creernos incapaces de superarlos, no tener el valor de reconocerlos como verdaderos conflictos, inculpar a otros, pensar ingenuamente que el tiem-

1.5 Impactos del conflicto

Los conflictos dejan heridas que duelen. Poseen un gran potencial destructor y producen enorme sufrimiento. Ese dolor con frecuencia es mayor del que merecemos, y podríamos evitarlo si fuésemos más conscientes de lo que nos sucede cuando vivimos una situación conflictiva. Las manifestaciones más conocidas del conflicto se centran en tres efectos devastadores para la persona. Tan dañinos son que pueden llevarla hasta la enfermedad grave (infarto, embolia, diabetes), a la esquizofrenia y hasta la autodestrucción. Estos efectos son *la tensión, la frustración y la agresividad*.

La tensión es un estado anímico de excitación y de ansiedad que pone a la persona en situación de nerviosismo y de agitación, la altera y la perturba, le quita la tranquilidad y hasta puede llevarla a la histeria. La tensión nubla la mente, reprime las emociones y debilita la voluntad para actuar con normalidad. En la tensión la persona suele ser muy frágil. *La frustración* es el vacío del fracaso que se experimenta cuando no se logra satisfacer alguna necesidad legítima o alcanzar una meta que uno se ha propuesto. Surge cuando el esfuerzo por conseguir algo se ve impedido por la presencia de un obstáculo de cualquier clase. Muchas veces la frustración produce en la persona desencanto, resentimiento, decepción y hasta amargura ante la vida. Cuando hay demasiadas frustraciones la persona vive para la compensación. Finalmente *la agresividad* como hija predilecta de la tensión y de la frustración, se manifiesta en forma de violencia, de rechazo y de ataque a los enemigos reales o imaginarios. Es incontrolable y puede almacenar una carga muy grande de destrucción.

El conflicto cargado de tensión, de frustración y de agresividad puede producir otras manifestaciones en la conducta de las

po los resolverá, huir de ellos para no complicarnos la vida, esperar que otros nos los resuelvan, impacientarnos cuando no se resuelven tan pronto como quisiéramos, perder el control de nuestra agresividad. Por eso vale la pena equiparnos interiormente para no sucumbir ante el conflicto. Se requiere serenidad y confianza en nosotros mismos, mirar al futuro con la esperanza de que son posibles los cambios, aceptar los conflictos como oportunidades para crecer, enfrentar el conflicto no es perder el tiempo, aunque no consigamos de inmediato lo que nos proponemos...

personas. *Positivamente* puede afianzar los valores, aclarar las ideas y los sentimientos, rectificar las actitudes, obtener nuevo impulso para la lucha, unirse para que el conflicto en lugar de destruir, sirva para hacer progresar a las personas... *Negativamente*, además de ansiedad, el conflicto puede acarrear cambios repentinos de carácter, impaciencia y rechazo inexplicable de las personas, inseguridad y bloqueo en la relación humana, sospechas y aislamientos, en fin, desintegración de la personalidad y de la convivencia. Por eso se necesita reconocer, por una parte, la fuerte carga negativa de los conflictos para no dejarnos destruir por ellos, y por la otra, saber encauzar y transformar inteligentemente esa misma carga en oportunidad de crecimiento⁴.

1.6 Parentesco del conflicto con la crisis

¿El conflicto nace de la crisis o la crisis genera el conflicto? En la experiencia cotidiana aparecen siempre inseparables, independientemente de quién haya comenzado primero. Algunas veces una crisis es motivo de numerosos conflictos (una enfermedad, el amor perdido de la pareja, un negocio en bancarrota, un examen reprobado...); otras veces, en cambio, los conflictos son causa de las crisis que se padecen (en el trabajo, en la familia, en la economía, en la amistad, en la Iglesia...). De cualquier forma, el hecho es que nunca se separan y hay que enfrentarlos siempre conjuntamente, pues son como almas gemelas.

La crisis es una experiencia dolorosa, en la que de repente se rompe la estabilidad y el equilibrio de la vida, produciendo inseguridad, perplejidad y desubicación, además de la sensación de que las cosas ya no funcionan como antes. Muchas seguridades se derrumban de golpe. Es necesario reaccionar con inteligencia a fin de encauzar positivamente las fuerzas desencadenadas por la crisis. La crisis afecta los centros vitales más sensibles de la persona (sentimientos, valores, proyectos, criterios de vida, creencias) y es preciso revisarlos. Obliga a ubicarse de otro modo, a pensar de

4. Cfr RODRÍGUEZ ESTRADA, M., Op. Cit., 25-45; BOURBEAU, L., *Las 5 heridas que impiden ser uno mismo: rechazo, abandono, humillación, traición, injusticia*, Diana., México 2000. La autora demuestra cómo el conflicto está en la base de estas heridas.

otro modo y a actuar de otro modo. Invita a echar mano de los mejores recursos humanos, psicológicos y espirituales para no sucumbir. Es oportunidad para demostrarnos a nosotros mismos de qué somos capaces. Es magnífica ocasión para rectificar lo que está distorsionado en nuestra vida y para afianzar nuestras convicciones y nuestros principios. Es momento para ejercitar talentos que quizá nunca antes tuvimos oportunidad de ejercitar.

Así como la crisis nos lleva a replantearnos preguntas estimulantes para seguir viviendo con dignidad, también puede sumirnos en estados depresivos que nos deterioran progresivamente hasta hacernos perder de vista las razones profundas por las cuales vivimos. Es arma de doble filo. Pero de nosotros depende que sea arma para morir o instrumento para vivir⁵.

2. EL SENTIDO DE LOS CONFLICTOS EN LA VIDA DEL DISCÍPULO MISIONERO.

Desde el principio es indispensable ver a la Pastoral como un hecho humano, antes de considerarla como un hecho eclesial portador de la salvación de Dios. Es una realidad que se funda en nuestra condición de hombres y mujeres creyentes, cuyas raíces más hondas residen en la humanidad que hemos recibido como don y sacramento para entrar en relación con Dios, con los hermanos y con el mundo. Decir que la Pastoral es ante todo un hecho humano es aceptar que está sometida a las leyes de lo humano, es decir, a un conjunto de dinamismos que muchas veces le facilitan y otras le entorpecen hacer sus procesos y conseguir sus objetivos. Frecuentemente en la Pastoral pretendemos entregar un mensaje con significado sobrenatural y divino, olvidando que eso no es posible si antes ese mismo mensaje no tiene un significado auténticamente humano.

Entre las numerosas leyes de lo humano a las cuales está sometida la Pastoral está precisamente la ley del conflicto, que, al igual que otras leyes humanas, es materia prima con la cual el Espíritu va edificando su obra en el mundo, en la historia y en el

⁵. Cfr. BOFF L., *La crisis como oportunidad de crecimiento.*, Sal Terrae, Santander 2002, 13-49.

corazón de los hombres y de las mujeres que buscan a Dios. La acción del Señor en su Iglesia siempre está revestida de una impronta humana. Así fue antes. Así es ahora. Así será mañana. Si no tomamos en serio lo humano, lo divino no significará nada ni transformará nada. El conflicto es ley humana a través de la cual el Señor hace circular su gracia liberadora.

2.1 La Palabra de Dios, fuente de conflictos que liberan

La Palabra de Dios que es *...más cortante que espada de doble filo, penetra hasta la raíz del alma y del espíritu... toda criatura es transparente ante ella, todo queda desnudo y al descubierto frente a ella.* (Heb 4,12-13). Y eso significa más o menos que pega donde más duele, que nos pone contra la pared y nos exige reaccionar si de veras la tomamos en serio. Ella nos traza el rumbo: *Se te ha enseñado, oh hombre, lo que es bueno, lo que el Señor espera de ti: que practiques la justicia, que ames con ternura y que camines humildemente con tu Dios* (Miq 6,8). Quien recibe y obedece a la Palabra comienza el camino de su fe. Un camino que ofrece muchas certezas, fundadas en la fidelidad de Dios, pero al mismo tiempo numerosas incertidumbres e inseguridades (II Tim 1,12). La Palabra traza el rumbo, pero no asegura que se pueda avanzar sin contratiempos. Más bien lo normal es que complica demasiado la vida, porque espera de nosotros lo mejor. Nos pone en conflicto.

Señalaré cinco de los conflictos más frecuentes que surgen de la Palabra de Dios cuando es oída, obedecida y vivida por los creyentes:

- Nos obliga a buscar siempre *la autenticidad*, superando todas las formas de mentira y de hipocresía (1er. Conflicto).
- Nos ofrece la oportunidad de *colocar al Señor en el centro de nuestra vida*, sin caer en la tentación de arrodillarnos ante los muchos ídolos que pretenden desplazar al Dios vivo (2º. Conflicto).
- Nos exige *mirar y tratar al otro como queremos que nos miren y nos traten a nosotros*, sin atrevernos jamás a humillar ni destruir la imagen de Dios que hay en él (3er. Conflicto).

- Nos brinda *confianza para anunciar la Buena Nueva del Reino de Dios*, construyendo una sociedad que ya no se burle del mensaje de Jesús, considerándolo como algo pasado de moda (4°. Conflicto).
- Nos mueve a *luchar todos los días con esperanza creativa y sin desaliento*, a pesar de que no entendemos muchas cosas, avanzamos muy lentamente y constatamos que “los hijos de las tinieblas son más astutos que los hijos de la luz” (5°. Conflicto).

Cada uno, por su parte, sabe mejor que nadie en qué conflictos lo pone la Palabra del Señor. La Palabra de Dios no está encadenada. No la podemos enjaular. No admite ninguna clase de mordaza. Es muy libre y por eso nos trae una carga de sufrimiento, que nos pone en camino de libertad. Lo que necesitamos es andar siempre con la cabeza en alto, como discípulos que buscan la vida a pesar del conflicto (2Tim 2,8-13).

2.2 Anunciar la Buena Nueva del conflicto

Jesús fue hombre de innumerables conflictos. Un sabio biblista comentaba: *en la historia de la humanidad posiblemente no haya existido ningún otro hombre que se haya metido en tantos conflictos como Jesús* (Alfredo Morin, biblista canadiense). He aquí algunos de los más relevantes:

- por las mañosas interpretaciones que se hacían de la Palabra de Dios,
- por las caricaturas que se enseñaban acerca de Yavé,
- por las autoridades pervertidas que manipulaban y se aprovechaban de la gente pobre e ignorante en nombre de la religión,
- por la humillación a los débiles, a los indefensos, a los excluidos sociales,
- por hacer del templo “una cueva de bandidos”,
- por poner la ley por encima de la persona y de la Palabra de Dios,

- por el desprecio a la mujer y a los pecadores,
- por la soberbia y la arrogancia de los que debían enseñar el camino de la humildad y de la moderación,
- por aparentar lo que no se es (hipocresía),
- por quebrantar la justicia y la misericordia...

Muchos otros conflictos hay en la vida y el ministerio de Jesús. Es una característica de su existencia terrena. El Evangelio de Marcos es todo un ejemplo de la conflictividad con que Jesús anuncia la Buena Nueva⁶.

Por otro lado sus palabras, que anuncian la Buena Nueva, no son ajenas al conflicto. Son palabras duras y provocadoras que nos ponen en conflicto y nos invitan a buscar su verdadero sentido para caminar en la ruta conflictiva de Jesús. Estos son solo unos cuantos ejemplos:

- *El que no está conmigo está contra Mí...* (Mt 12, 30).
- *No he venido a traer la paz, sino la guerra* (Mt 10, 34).
- *El que prefiere a su padre o a su madre más que a Mí, no puede ser mi discípulo* (Lc 14,26).
- *El pecado contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este mundo ni en el otro* (Mc 3,29).
- *A quien nada tiene, aún lo que tiene se le quitará...* (Mt 25,29).
- *Si tu ojo te escandaliza, arráncatelo...* (Mt 18,9).
- *Los hombres en el juicio deberán rendir cuenta de toda palabra inútil* (Mt 12,36).
- *Deja a los muertos que entierren a sus muertos...* (Lc 9,60).
- *Los pecadores y las prostitutas se les adelantarán en el Reino de Dios...* (Mt 21,31)⁷.

6. Cfr. BRAVO, C., *Jesús, hombre en conflicto.*, CRT-UIA., México 1996. KINGSBURY, J.D., *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos.*, Al-mendro., Córdoba 1991.

7. Cfr. PIETTRE, M., *Le parole "dure" del Vangelo*, Queriniana, Brescia 1990. Es interesante el conflicto vivido por Jesús a partir de la ética novedosa que propone: Cfr. CASTILLO, J.M., *La ética de Cristo*, Desclée de Brower, Bilbao 2005.

¿Es legítimo contemplar el conflicto como Buena Nueva propuesta por Jesús? Una cosa parece clara: si el discípulo no acoge lealmente la Buena Nueva de Jesús como un conflicto virtual, no parece que haya entendido mucho ni de su persona de su palabra salvadora.

2.3 Una Iglesia sin conflictos no puede llamarse Iglesia de Jesús

Raúl Lugo, ilustre biblista yucateco, ha hecho un excelente análisis del libro de los Hechos de los Apóstoles, al que ha llamado *Libro de los conflictos*. En efecto, siguiendo a algún otro estudioso de la Escritura demuestra que el origen y expansión de la Iglesia primitiva se realiza en un curioso itinerario que la lleva a resolver, con amor fraterno, sus incontables conflictos. Señala cuatro categorías de conflictos:

- Con la religión judía, sus dirigentes y su mundo estructurado de creencias y costumbres.
- Con el mundo religioso y mágico de los paganos.
- Con el imperio romano, amo político y militar de la época en la tierra de Jesús.
- Con la vida interna de la misma comunidad cristiana, marcada por la tensión continua⁸.

La intuición de esta mirada está en comprobar que el conflicto es un constitutivo de la vida de la Iglesia. La comunidad cristiana ha nacido y se ha desenvuelto en el conflicto, de tal forma que junto al hecho de que “tenía un solo corazón y una sola alma” habría que agregar con toda certeza que también estaba llena de conflictos.

Quizá muchos pensarán que las razones profundas del conflicto de la Iglesia de Jesús, residen principalmente en su pecado, en su torpeza, en su ceguera, en su cerrazón y en su fragilidad humana. Tal vez algunos vayan más lejos y vean en los conflictos

⁸. Cfr. LUGO, R., *El poder dentro de la Iglesia*, Qol 16 (1998) 38-49. SOBRINO, J., *Comunión, conflicto y solidaridad eclesial* en ELLACURÍA, I - J. SOBRINO (Eds.), *Mysterium liberationis II*, Trotta., Madrid 1990, 217-243. BOFF, L., *La cruz nuestra de cada día*, Dabar, México 2004.

de la Iglesia una especie de fatalidad (determinismo). Habrá también quien piense que una Iglesia conflictiva es la mejor señal de su inconsistencia histórica (escepticismo). Sin embargo tenemos que reconocer que el verdadero conflicto de la Iglesia hacia dentro y hacia fuera, se da en la confrontación entre los valores esenciales del Reino de Dios y los antivalores que lo contradicen y lo niegan. El proyecto de Dios que la Iglesia quiere anunciar con lealtad, choca y se estrella a menudo con el proyecto del hombre que pretende torcer los caminos del Señor.

Es verdad que la comunidad cristiana frecuentemente también se dejó llevar en el pasado por conflictos inútiles que nada tienen que ver con los valores del Reino (inquisiciones, cruzadas, escandalosas luchas de poder, peleas con el mundo, persecución a los disidentes...). Esos conflictos le han enseñado, sin embargo, que su auténtica vocación conflictiva va en otra dirección: la de Jesús y la de su Espíritu, que transforman la fuerza destructora del conflicto en una corriente de vida que levanta a las personas de su postración.

Vivir el conflicto puede ser para la Iglesia un momento de gracia, de purificación y de madurez en su fe. Puede ser también un infierno que aniquile las mejores ilusiones de las personas, dejándoles un sentimiento enfermizo de frustración y de ansiedad. Lo que importa es avanzar en el seguimiento de Jesús, que nos revela la centralidad del Reino de Dios y nos traza un camino de conflicto y de libertad como premisa para encontrarnos con el Dios del Reino⁹.

2.4 Espiritualidad cristiana del conflicto

La fe es don de Dios que lanza a la persona a la intemperie. Parecería que tendría que dar paz, seguridad, calma, sosiego, descanso. Pero la realidad es que siempre coloca al creyente en una posición de intranquilidad y de combate, de inseguridad y de riesgo, de inestabilidad y de duda.

Los discípulos de Jesús entienden la espiritualidad como una forma de interpretar, vivir y expresar el Evangelio en las cir-

⁹. Cfr. BRIGHENTI, A., *La Iglesia perpleja. A nuevas preguntas, nuevas respuestas*, Palabra Ediciones, México 2005.

cunstancias personales de la vida, animados sin cesar por el Espíritu y tratando de caminar al ritmo de la Pascua de Jesús. Si eso es así, entonces vivir espiritualmente el conflicto querrá decir, entre otras cosas, lo siguiente:

1) El conflicto se puede vivir como una experiencia de pobreza. El creyente reconoce allí sus propios límites, su fragilidad, su torpeza y su incapacidad para superarlo, y desde esa situación levanta su mirada hacia Aquél que ofrece vida abundante para todos los que sufren el dolor de los conflictos.

2) El conflicto se puede vivir como la gran oportunidad que el Señor ofrece para unirnos a su obra salvadora. En el conflicto Él nos educa, como a los judíos en el desierto, para que aprendamos a detenernos en los signos que nos permiten encontrarnos con el Dios vivo.

3) El conflicto es una llamada para poner en juego los talentos que tenemos. Nadie tiene conflictos mayores de los que puede soportar. Y los talentos recibidos de Dios son la mejor prueba de la confianza que nos tiene para no dejarnos derrumbar por el conflicto, sino dominarlo.

4) Vivir un conflicto puede ablandar el corazón duro y revestir a la persona de misericordia hacia los que sufren experiencias de conflicto semejantes (parejas, familias, enfermos, desempleados, inmigrantes, pobres...). Puede ser escuela de compasión.

5) El creyente vive el conflicto como una experiencia de purificación, aunque sea muy doloroso y agotador. El conflicto purifica, aclara y renueva nuestras fuerzas interiores para liberarnos de nuestros pecados ocultos y arraigados.

6) El conflicto afina la mirada del hombre y de la mujer creyentes, capacitándolos para distinguir las cosas que son esenciales de aquellas que no lo son. La persona, la comunidad, la fraternidad, la justicia, la verdad, la honradez, la concordia... esas son las cosas esenciales en todo conflicto y no vale la pena sacrificarlas por nuestra insensatez.

7) Finalmente el conflicto será siempre un poderoso reactivo para orar con mayor intensidad. El conflicto puede convertirse en diálogo con Dios. ¿Por qué no?¹⁰

¹⁰. Cfr. CASALDÁLIGA, P – J. M, VIGIL., *Espiritualidad de la liberación*, CAM-CRT, México 1993, 196-207.

2.5 Sin conflicto no hay auténtica evangelización del mundo

Dice el libro del Eclesiástico: *hijo mío, si quieres servir al Señor, prepárate a sufrir* (2,1). Ninguna gracia nos hace una recomendación como ésta. Y sin embargo parece que no hay otra alternativa. En el centro del anuncio del Evangelio se encuentran innumerables dolencias que tienen sabor a conflicto. Dolencias personales, familiares, sociales, materiales, espirituales, físicas, psicológicas, profesionales, estructurales... Tal parece que el Evangelio solo puede ser Buena Noticia si nace del dolor. Como la vida, el amor, la libertad y muchas otras realidades por las que vale la pena desgastarse.

En el vértice de la evangelización está la cruz, que es lo más conflictivo para el discípulo-misionero. Pero la cruz no solo como mensaje que se anuncia, que ya es demasiado, sino como herramienta de trabajo cotidiano. El Evangelio que se anuncia brota siempre del fondo de un Conflicto crucificante que el apóstol lleva en mitad del corazón. Hay una pregunta que lo angustia constantemente: ¿seré capaz de ser signo transparente de la Buena Nueva de Dios y de la Buena Nueva del hombre? Aquí reside el conflicto de todos. Pablo escribe a Timoteo: *comparte conmigo los sufrimientos por la predicación del Evangelio...* (II Tim 1,8).

Para ser excelente anunciador de la Buena Nueva, es necesario sumergirse en el misterio desconcertante e inabarcable del Dios de Jesús. Eso crucifica y crea conflicto, porque a menudo uno teme enfrentarse a Aquél que nos desnuda interiormente y nos conoce mejor que nosotros mismos. Hay conflicto también porque el Dios que nos envía, pudiendo hacerlo mejor con otros más talentosos que uno, quiere valerse de nosotros que estamos llenos de fragilidades. *Mira, que no sé hablar, ¿porqué me envías a mí?*, se quejaba Jeremías el profeta. Si todos estamos hechos del mismo barro ¿por qué precisamente yo tengo que anunciar a otros su dignidad, su grandeza, su miseria, su vocación y su destino, como signos del amor inagotable del Señor hacia ellos? ¿Con qué autoridad puedo yo decir a otros que amen, que sean hermanos, que vivan la justicia, que se dejen amar por el Señor, que no derrochen su vida, cuando yo mismo apenas me alcanza para

responderle decentemente al Señor? Conflicto grande para el evangelizador es ser portador del misterio de Dios ante los hermanos y ser portador del misterio de los hermanos ante el Señor.

2.6 Toda pastoral es conflictiva por mandato de Jesús

Toda Pastoral es actualización del Ministerio pastoral de Jesús. Él es la regla suprema y el criterio absoluto. Si la comunidad quiere recorrer los caminos del Dios vivo, necesita seguir las huellas pastorales de Jesús. Y ya sabemos que el ministerio pastoral de Jesús encontró frecuentes murallas de conflicto con las cuales se enfrentó a diario. Murallas en el pueblo, en los discípulos, en los dirigentes, en la mentalidad de la gente, en su familia, en las costumbres de la época, en la desigualdad social...

Su mandato es inconfundible: *vayan, anuncien el Evangelio, bauticen, hagan discípulos*. Los mando como ovejas entre lobos. Ustedes llevan un poder, que no es el de la fuerza, el dinero o el prestigio, sino el de la debilidad, la pobreza, la insignificancia y la misericordia. Los van a perseguir en mi nombre. Se burlarán de ustedes. Los llevarán a los tribunales. Y hasta les quitarán la vida. Pero vayan sin miedo al mundo, porque yo he vencido al poder de las tinieblas.

Desde entonces comienza la aventura de un conflicto pastoral que se vive entre *las tribulaciones del mundo y los consuelos de Dios* (San Agustín), entre la alegría de la fe y el dolor de la oposición reinante. Desde entonces los santos, los profetas, los apóstoles, los misioneros, los grandes evangelizadores... han sido siempre heraldos del conflicto, porque el servicio pastoral al mundo perturba conciencias, cuestiona seguridades y certezas y quebranta defensas y protecciones.

Los que se dedican al servicio pastoral viven su fe sin seguridades que los protejan contra los riesgos del combate. Son como los beduinos y los nómadas del desierto, que nunca tienen un lugar fijo por mucho tiempo. Siempre están en camino. Son ligeros de equipaje. Cada día tienen que enrollar su tienda para buscar horizontes distintos. La soledad y el frío, el calor y la falta de agua, las tormentas de arena y los ladrones, las incomodidades y la dureza de la vida son para ellos el pan de cada día. Están cur-

tidos en esa lucha diaria. Y sin embargo son capaces de acoger al forastero y compartir con él un rincón de su tienda y un poco de comida.

La vida pastoral tiene pocos atractivos, si por atractivo entendemos dejarnos acariciar por las cosas agradables, fáciles y placenteras. Más bien está cargada de renunciaciones que templan el espíritu para facilitar que las personas se encuentren con el Dios de la vida. Renunciar uno mismo a muchas cosas legítimas es el conflicto más cercano al propio corazón. Renunciar a la violencia y a la hipocresía, a la injusticia y a la intolerancia, a la crueldad y al desprecio hacia el otro, es un conflicto que sacude nuestro interior.

2.7 Principales conflictos pastorales¹¹

La Pastoral, como hecho humano y como acción salvífica, no puede menos que estar sembrada de conflictos. Es conflictiva por el lado de las personas y lo es también por el lado del Evangelio. Se diría que la Pastoral, para ser fiel al ministerio pastoral de Jesús, reconoce en el conflicto una de sus más grandes oportunidades de gracia. ¿Dónde se sitúan los principales conflictos pastorales? Prácticamente no hay espacio ni actividad donde no estén presentes. Veamos a algunos de los más conocidos.

- Entre distintas formas de entender y servir a la Iglesia.
- Entre grupos y movimientos que se consideran la única y la mejor opción cristiana.
- Entre sacerdotes y laicos, que no acaban de superar sus viejas contradicciones.
- Entre sacerdotes que trabajan con mentalidades y criterios a veces opuestos.
- Entre obispos y sacerdotes, por cuestiones de autoridad y de obediencia.
- Entre instituciones de Iglesia, que a menudo buscan solo su prestigio.

¹¹ Cfr. MERLOS, F., *Conflictos humanos en la Pastoral. ¿Crecimiento o fracaso?*, Palabra ediciones, México 2006, 47-49.

- Entre las distintas generaciones y formaciones que se han recibido.
- Entre las muchas desigualdades que se dan incluso dentro de la Iglesia.
- Entre los distintos métodos de trabajo pastoral.
- Entre las comunidades y los pastores del centro con los de la periferia.
- Entre sacerdotes religiosos y sacerdotes diocesanos.
- Entre los religiosos y religiosas que discuten por competir y mostrar que su espiritualidad es la buena y su fundador es el mejor de todos...

La lista podría alargarse. Pero esa es una muestra suficiente para darnos cuenta en qué campos nos bloqueamos mutuamente y anulamos la fuerza del Evangelio.

¿Tienen solución nuestros conflictos pastorales? Al parecer algunos sí y otros no. Tal vez unos se pueden resolver ya el día de mañana con un poco de inteligencia; otros, en cambio, a corto, mediano o largo plazo. Tal vez algunos nunca se van a resolver... Dejemos que Jesús nos diga cuáles son los criterios para resolver conflictos.

- Comprender que la persona humana es siempre el valor superior de la creación. Hay que defenderla a toda costa.
- “No hagas a nadie lo que no quieres que te hagan a ti”. Regla de oro de la convivencia humana.
- En los conflictos hay que salvar siempre los valores esenciales de la comunidad: la concordia, la paz, la fraternidad, la solidaridad...
- Nunca se resuelve un conflicto si cada uno quiere salirse con la suya. Se necesita una buena dosis de generosidad.
- En los conflictos se pueden negociar las formas o los aspectos secundarios, pero nunca los principios, las convicciones fundamentales ni los valores esenciales en los que uno cree.
- El conflicto es una gran oportunidad que Dios nos brinda para crecer como creyentes, ejercitando el difícil arte del diálogo.

- Ningún conflicto se resuelve si no lo enfrentamos con una sana actitud de humildad, reconociendo nuestras limitaciones y los errores que son parte de nuestra vida.

2.8 ¿Vale la pena provocar conflictos pastorales?¹²

Los espíritus cobardes inmediatamente responderían que no, pues Dios nos quiere hermanos, tenemos que estar unidos, no podemos rechazar a los demás, traicionamos la voluntad de Dios y otras cosas parecidas. Los espíritus audaces, en cambio, dirán que sí se tienen que provocar conflictos, porque ellos nos educan y nos retan para demostrar de qué somos capaces en nuestra respuesta al Señor. ¿Quién tiene la razón? ¿Quién nos da autoridad para provocar o no provocar conflictos en la Pastoral?

Tal vez podemos entender mejor el problema si nos preguntamos ¿Cuáles conflictos sí podemos provocar y cuáles no? Este es el meollo del asunto. Todos comprendemos que en la Pastoral hay conflictos permitidos y aún necesarios. Conflictos que uno tiene el sagrado deber de provocar, porque están en juego valores esenciales en la tarea que el Señor nos encomienda. Si no lo hiciéramos lo traicionaríamos. Por ejemplo cuando se trata de denunciar las injusticias; cuando hay que defender los derechos y la dignidad de las personas, sobre todo las que no pueden valerse por sí mismas; cuando se tiene que condenar el autoritarismo, la prepotencia y la arrogancia del poder, que pisotea a los pequeños, a los pobres y a los indefensos; cuando se quiere usar la religión como escaparate para engañar a la gente sencilla; en fin, cuando se desprecia a las personas o se quiere jugar con Dios, exhibiéndolo como una indecente caricatura. Estos son conflictos queridos por el Señor, pues contienen un germen de liberación. Los provocaron los profetas, el mismo Jesús y muchos de sus seguidores en todos los tiempos.

Hay también conflictos que no vale la pena provocar, ni gastarles la vida porque en ellos se encierra demasiada perversidad humana. Conflictos que escandalizan a los sencillos de corazón; que buscan destruir al otro; que pretenden demostrar que uno

¹². Cfr. Ibid., 51-52

tiene la razón, el poder, el prestigio o el dinero; que envenenan el alma de la convivencia; conflictos que aplastan, humillan y ofenden, pervirtiendo inútilmente nuestras energías; conflictos que deprimen, desalientan y le quitan a la gente las ganas de vivir. Son conflictos que dejan a las personas sin esperanza y sin futuro. Tienen un rostro diabólico. Y es una grave responsabilidad crear conflictos solo por el placer masoquista de crearlos o por la mala voluntad que nos anima. La Biblia dice que "quien siembra vientos cosecha tempestades".

Todo evangelizador sabe que no puede escapar al conflicto. Pero antes de meterse en él es bueno que se pregunte honradamente si merece la pena gastar su tiempo, sus energías y su vida. ¿Conflicto que destruye o conflicto que da vida? ¿Conflicto liberador o conflicto opresor?

A MODO DE CONCLUSIÓN. EL ESPÍRITU SANTO, CREADOR DE COMUNIÓN Y ARTÍFICE DE CONFLICTOS¹³.

El Espíritu Santo nos traza caminos que a menudo nos sumergen en verdaderos conflictos. ¿Puede decirse entonces que es inspirador de conflictos? Y ¿Cómo puede serlo si el Espíritu es por naturaleza lazo de comunión? Porque Él unifica, integra, acerca, armoniza, supera divisiones, crea concordia, forja la unidad fraterna. Sin embargo la comunidad, al buscar la comunión, no elimina los muchos conflictos que son el producto de las numerosas diferencias que hay en ella.

La teología cristiana, desde siempre, ha resaltado con igual fuerza la doble función del Espíritu, autor de la comunión, pero también de la diversidad en la vida y misión de la Iglesia. El relato de Pentecostés es un ejemplo paradigmático de eso. Desde sus comienzos la comunidad ha vivido la convicción de que el Espíritu, paradójicamente, es al mismo tiempo el origen y la causa tanto de la comunión como de la diversidad en las formas de expresar la fe. Comunión y diversidad, unidad y diferencia son elementos imprescindibles en la vida de la Iglesia.

¹³. Cfr. Ibid., 53-54.

Si la Iglesia es la comunidad de Dios entre los hombres, el centro de su vida no puede ser otro que la comunión. Este es un rostro importante de la Iglesia. El otro igualmente importante es la diversidad. La diversidad es la condición para la comunión. La experiencia nos dice que las dos se complementan estupendamente. Las dos están fundadas en la igualdad de los hijos de Dios. Las dos están al servicio de la dignidad de todos los discípulos de Jesús, hombres y mujeres sellados por el mismo Espíritu. Ambas hay que verlas como dones del Espíritu y así como promovemos la comunión, tenemos el sagrado deber de promover la diversidad.

El servicio pastoral de la Iglesia es la llamada a vivir en una especie de tensión continua entre la diversidad y la comunión, porque así lo quiere el Espíritu, que construye al mismo tiempo la unidad en el respeto a la originalidad de cada uno. Podemos entender esto mejor si meditamos los textos clásicos del Nuevo Testamento (Rom 12, 4-8; ICor 12, 4-11; Ef 4, 11-13; IPt 4, 7-11) que nos dan la medida de la comunión ante el conflicto que nace de la diversidad.

La comunión brota del Espíritu, pero a partir de las diferencias también otorgadas por Él mismo. El Espíritu Santo, en definitiva, nos coloca en el camino del conflicto (las diferencias) pero no nos quiere enemigos de nadie...

OTRAS VOCES

LA PASTORAL DE LA CULTURA ANTE EL DESAFÍO DE LAS SOCIEDADES MULTICULTURALES

*S. Em. R. Paul Cardinal Poupard
Presidente del Consejo Pontificio de la Cultura*

El concepto de humanismo cristiano tiene una impronta precisa de identidad antropológica, desde la cual es posible elaborar multiformes expresiones políticas y económicas. La fuerza de propuesta de este humanismo cristiano para una sociedad multicultural, no consiste sólo en la cantidad de cristianos presentes en una realidad nacional que la apoyen, sino en la consistencia y conveniencia razonable de sus argumentos, que son propuestos a partir de la consistencia ontológica del hombre, de su naturaleza y de su dimensión relacional.

Deseo dividir esta exposición en tres apartados a la luz del documento Para una Pastoral de la Cultura, que el Consejo Pontificio de la Cultura publicó en 1999: 1°. La identidad cultural y los puntos de anclaje en la migración y multiculturalidad; 2°. Los centros culturales católicos en el foro público de la migración y multiculturalidad; 3°. Conclusión.

En un mundo secularizado, el sentido de la existencia cristiana, tiene necesidad de manifestarse, de renovar el lenguaje de la fe para renovar la credibilidad del cristianismo en función de las exigencias de la inteligencia presa en la modernidad.

Una conciencia cristiana, en este mundo moderno, que busca revertirse del modelo del tener, corre el riesgo de permanecer en la

marginación y el descrédito. Vender la identidad cultural es vender el ser mismo del hombre, su memoria, su arraigo, implican tanto su dignidad ontológica de persona como su indisoluble condición histórica.

El cuidado existencial de la propia identidad cultural no es un aspecto burgués al cual deban pensar filósofos ociosos, es el núcleo de todo comportamiento humano y el motor de toda cultura.

Tanto para las comunidades de migrantes como para las ciudades que los acogen, el tema existencial de la identidad cultural puede marcar la diferencia entre la violencia urbana y la integración.

En la atención pastoral es preciso acompañar el crecimiento de la identidad cristiana, que nace del encuentro personal con Jesucristo.

La religión como primer vínculo de cohesión cultural y social anima y sostiene la identidad de cada pueblo, un debilitamiento de este ligamen es un daño directo a la identidad y cohesión de la misma.

Después de haber sobrevolado algunos desafíos culturales latentes en los fenómenos de la migración y la multiculturalidad, deseo dedicar esta tercera participación de su servidor, a la propuesta de orientaciones pastorales en ese contexto. En los días anteriores observábamos los fenómenos culturales desde la doble dimensión de la Pastoral de la Cultura, distinguiendo: la raíz antropológica que los fenómenos culturales están interpe-
lando y la expresión histórica estructural originada de la respuesta antropológica al fenómeno. La convicción es clara, la prioridad es la integralidad del hombre concreto, y sólo en ese sentido la dimensión histórica de las estructuras son preocupación de la pastoral. Preocupación, discernimiento y obrar según la identidad teologal y salvífica de la Iglesia. Por ello, la Pastoral de la Cultura divide tanto su análisis como su obrar en dos niveles de atención: un *primer nivel* que se enfoca a la respuesta de sentido de la vida y que por tanto supone el aspecto existencial, un cuidado personalizado de los creyentes y no creyentes. Se trata de la dimensión del encuentro personal del hombre de cada época con

Jesucristo; *quien a vosotros recibe a mí me recibe*, un encuentro histórico con el Cuerpo Místico de Cristo, encuentro de escucha, de diálogo, de anuncio de propuesta existencial del Evangelio de Jesucristo conforme las exigencias de cada tiempo. Estas exigencias se detectan a través de los *puntos de anclaje* que cada contexto cultural ofrece. En contextos de cultura cristiana dos lugares privilegiados de este encuentro dialógico del hombre con Jesucristo y su Iglesia, son sin duda la familia y la parroquia, en donde la transmisión de la fe es comunicada con naturalidad, es decir como identidad cultural.

Un *segundo nivel*, es aquel que se proyecta en el foro público, cuyo alcance es masivo y en donde la propuesta pública o estructural del humanismo cristiano se vuelve proyecto comunitario y social. En este nivel el cuerpo conceptual sobre el hombre, la convivencia social, la libertad, la familia, la diversidad religiosa, etc., son sostenidas de modo articulado como marco referencial indispensable para el desarrollo humano, sin ninguna pretensión de totalitarismo, sino como proyección integralmente cultural desde la identidad cristiana. El humanismo cristiano, tiene evidentemente la impronta de la antropología teológica de la fe cristiana, pero no se identifica con un proyecto teocrático de gestión pública, ni con ningún partido político o facción ideológica. El concepto de humanismo cristiano tiene una impronta precisa de identidad antropológica, desde la cual es posible elaborar multiformes expresiones políticas y económicas. La fuerza de propuesta de este humanismo cristiano para una sociedad multicultural, no consiste sólo en la cantidad de cristianos presentes en una realidad nacional que la apoyen, sino en la consistencia y conveniencia razonable de sus argumentos, que son propuestos a partir de la consistencia ontológica del hombre, de su naturaleza y de su dimensión relacional. En este sentido la Pastoral de la Cultura posee en los *Centros Culturales Católicos* un valioso instrumento de evangelización y de diálogo con los ambientes del foro público.

Para aplicar más detalladamente estas dos dimensiones de la Pastoral de la Cultura a los fenómenos de la migración y de la multiculturalidad deseo dividir esta exposición en tres apartados a la luz del documento *Para una Pastoral de la Cultura*, que el

Consejo Pontificio de la Cultura publicó en 1999: 1°. La identidad cultural y los puntos de anclaje en la migración y multiculturalidad; 2°. Los centros culturales católicos en el foro público de la migración y multiculturalidad; 3°. Conclusión.

1. LA IDENTIDAD CULTURAL Y LOS PUNTOS DE ANCLAJE EN LA MIGRACIÓN Y MULTICULTURALIDAD

1.1 Fe y cultura: líneas de orientación

Llevar una Buena Noticia al hombre concreto supone que la pedagogía no sea otra que la de Cristo mismo, una pedagogía de la Revelación; es decir, del Misterio de la Encarnación. Si las culturas, cuya totalidad está constituida por elementos heterogéneos, son cambiantes y caducas, el primado de Cristo y la universalidad de su mensaje son fuente inagotable de vida y de comunión¹.

1.2 Puntos de anclaje

Para reconocer los puntos de anclaje, es decir el *carrefour* o cruce de caminos entre el deseo del hombre y el Evangelio hemos de observar; cuál es el deseo escondido, cuál la realidad sana, justa y santa que tan afanosamente busca el hombre de nuestra época. Descifrar el objeto deseado, aún incluso en expresiones erróneas, es sacar a la luz una vía de acceso del hombre a Dios. El hombre como *capax Dei*, que San Agustín indicaba, puede esconderse incluso en formas deformes y pasionales. El movimiento muchas veces convulsivo de la búsqueda de armonía, aún en sus formas más aberrantes es un grito desesperado de amor, de paz, de Dios. Son estos los *puntos de anclaje* que en cada época hemos de identificar y repropone a los hombres y mujeres que nos sean contemporáneos. En un mundo secularizado, el sentido de la existencia cristiana, tiene necesidad de manifestarse, de renovar el lenguaje de la fe para renovar la credibilidad del cristianismo en función de las exigencias de la inteligencia presa en la modernidad².

1. CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, *Para una Pastoral de la Cultura*, LEV, Ciudad del Vaticano 1999, no. 4.

2. POUPARD, P., *Iglesia y Culturas*, Edicep, México 1985, 113.

1.3 La amnesia de la identidad y el imperativo del tener, un carro sin motor

Desgraciadamente este fenómeno de rechazo, abandono, o auto devaluación de la propia cultura, viene dramáticamente vivido en América Latina. Millones de personas que emigran cada año a otro país más industrializado o las grandes ciudades de su propia nación, son víctimas la mayor parte de las veces de un modelo absolutista neoliberal que ha fincado al centro de la dignidad humana el signo monetario. Ganancia y solo ganancia pueden condicionar la duración de la vida y la cultura de estos hermanos nuestros. Cuánto más distante sea la propia cultura del modelo global, tanta mayor resistencia tendrá que enfrentar la persona para engranar en el proceso económico de ganancia. Por la ganancia y por la presión de sobre vivencia física, se coacciona a vender el recinto de la voz de Dios en el hombre. Una conciencia cristiana que busca revertir este modelo corre el riesgo de permanecer en la marginación y el descrédito. Vender la identidad cultural es vender el ser mismo del hombre, su memoria, su arraigo, implican tanto su dignidad ontológica de persona como su indisoluble condición histórica.

La memoria que funda identidad está en juego cuando la percepción de la vida viene reducida al mero ámbito inmanente de la economía. Los padres que dejaron su terruño para adentrarse en la jungla del asfalto urbano, están enfrentando la ingratitud de los hijos nacidos en un contexto donde la identidad no tiene memoria, sino sólo "antojos". "Antojos" insatisfechos que generan violencia, violencia hacia el sistema social, violencia física hacia sus semejantes, violencia familiar y auto-violencia. El dilema es dramático, o sobrevivir en la localidad o disgregarse en tierra extraña. El cuidado existencial de la propia identidad cultural no es un aspecto burgués al cual deban pensar filósofos ociosos, es el núcleo de todo comportamiento humano y el motor de toda cultura. Tanto para las comunidades de migrantes como para las ciudades que los acogen, el tema existencial de la identidad cultural puede marcar la diferencia entre la violencia urbana y la inte-

gración, ésta es quizá la intuición más valiosa de la teoría política multiculturalista³.

El Papa Pablo VI señalaba con fuerza que *el desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, el desarrollo ha de ser integral, es decir, debe promover a todos los hombres y a todo el hombre*⁴. ¡Cómo olvidar aquel martes de Pascua de 1967!, cuando en la Sala de Prensa Vaticana presenté la Encíclica *Populorum Progressio*, siendo colaborador del Papa Montini en la Secretaría de Estado. Confundir el movimiento inherente del ser humano de progreso integral, que requiere del desarrollo económico, con la mentalidad del modelo reinante neoliberal que subordina la persona al factor económico, genera efectos nefastos. En el primer caso, la economía permite el desarrollo de la dignidad humana; "no se tiene para sobrevivir, sino para vivir". En el segundo caso, se condiciona la dignidad humana a la economía; "se sobrevive para tener, no para vivir". *El tener más, así para los pueblos como para las personas, no es el fin último. Todo crecimiento es ambivalente y en función de que el hombre sea más hombre*⁵.

1.4 Acompañar la identidad cultural. ¿Cuál?

Una parte importante de nuestros hermanos migrantes proviene de las comunidades indígenas. ¿Cómo acompañar concretamente el desarrollo de su fe e identidad cristiana en un proceso de migración o de impacto cultural global? ¿Cómo acrecentar su conciencia de pertenencia cultural tan antigua, que frena el anonimato de una anticultura de masa? ¿Cómo no reconocer la importancia de los elementos físicos, sapienciales y afectivos de esta identidad, en el desarrollo de la historia personal y comunitaria? ¿Cómo olvidar los momentos más significativos de la historia cultural y racial, que han influenciado y siguen influyendo en la educación familiar, en el sentido de la vida y en la propia misión

³. POUPARD, P., *Lectio Magistralis*, UNIVA, 1º de febrero de 2005.

⁴. PABLO VI, *Populorum Progressio*, 1967, no. 14.

⁵. Idem, no. 19.

de tantos hermanos? ¿Cómo ignorar el estrato sociocultural tan marginal que ocupan todavía en la sociedad?

La doble herencia de Hegel, marxismo y liberalismo absolutos es igualmente reductiva hacia el hombre, pues el hombre no es "unidimensional" como diría Marcuse; el hombre supera infinitamente al hombre. Contra todo "economismo", la Constitución Dogmática *Gaudium et Spes*, en su número 22, anuncia a la época moderna que el único paradigma integral de la identidad del hombre, es Jesucristo. El Papa Benedicto XVI recordando el cuadragésimo aniversario del Concilio Vaticano II, hablando a los Cardenales y colaboradores de la Curia Romana, insiste fuertemente en la necesidad de una adecuada e integral hermenéutica y concreción pastoral del Concilio⁶. Como vemos, la integralidad del desarrollo humano es una constante resaltada por la *Populorum Progressio*.

Querer exaltar las diferencias culturales de las comunidades a partir de la pobreza y opresión padecidas, no es adecuado. Es ciertamente lícito un justo reconocimiento y respeto social hacia la cultura indígena, pero no es adecuado fundar y reivindicar la identidad cultural a partir de una negación en lugar de una afirmación. Cuando se entra en un esquema *opresor/oprimido*, típico del marxismo, que nacía del materialismo dialéctico; *ser/no-ser* o bien, *capitalista/proletariado*, del materialismo histórico, no puede existir otro motor de crecimiento humano que la economía. Precisamente el mismo factor que actualmente sostiene la globalización económico financiera y que ha generado masivamente la migración. La llaga histórica de la marginación a las comunidades indígenas es un rasgo real, pero no constituye el centro de su identidad. La integralidad humana y cultural es gravemente seccionada.

Cada cultura posee diversas cicatrices o huellas deformantes, que le hacen presente sus sufrimientos o golpes históricos como cultura. Querer resaltar la identidad cultural de estas comunidades en función de esa huella, sería tanto como pretender ser únicamente reconocidos por esa señal dramática de la piel social.

⁶. Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a los miembros de la Curia y de la Prelatura Romana con motivo de las felicitaciones navideñas*, 22 de diciembre de 2005.

Estaríamos entonces frente a una extraña forma de terapia cultural: queriendo salvar la identidad de esta realidad cultural, se procede a señalar y exaltar precisamente lo que la hace aparecer deforme. Por más perfecto que se pueda ser, llevamos dramáticamente inscritos en nuestros cuerpos, junto con el deseo de vivir, un desorden, que *apenas nacemos, ya estamos muriendo*.

La cultura indígena lleva consigo una riqueza que ciertamente no debe olvidar su penoso itinerario histórico en relación a los que les arrancaron afectos, tierra y trabajo. Si se quiere recuperar la memoria, es preciso colocar todas las piezas del juego, incluso aquellas que son incómodas para ambas partes en cuestión. Toda cultura es ambivalente; pecado y gracia, por ello toda pastoral de la cultura debe actuar en los tres misterios fundamentales de la fe: Navidad, Pascua y Pentecostés, tal como la IV Conferencia General del CELAM en Santo Domingo remarcó⁷.

Es precisamente en la memoria donde es posible identificar continuidad y discontinuidad en la práctica de la fe. Ser indígena antes del 1492 no es lo mismo que serlo después de esa fecha, ya que el elemento cristiano, tiene una huella aglutinante para la misma comunidad indígena americana. La fe ha introducido en la estructura de pensamiento y voluntad de las comunidades indígenas, una novedad positiva no reductible al atavismo. Esta novedad histórica, aún siendo transportada por quienes les invadían, no fue identificada sin más con la cultura dominante del momento. Había, en esa fe profesada, un espacio nuevo, desconocido, si bien profundamente deseado: la libertad personal. La fe de los evangelizadores hablaba del amor gratuito de Dios a los hombres, un amor que liberaba. Y aunque las obras de muchos bautizados contradecían las palabras de los predicadores, el esplendor de la Belleza verdaderamente seducía en lo profundo los corazones de tantos indígenas, al punto no poder concebir su cultura sin la figura de Cristo. Es indispensable distinguir en el

7. IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO EN SANTO DOMINGO, *Conclusiones*, no. 230: Navidad que muestra el camino de la Encarnación y mueve al evangelizador a compartir su vida con el evangelizado; Pascua que conduce a través del sufrimiento a la purificación de los pecados, para que sean redimidos; y Pentecostés, que por la fuerza del Espíritu Santo posibilita a todos a entender en su propia lengua las maravillas de Dios.

ejercicio pastoral los diversos estadios del proceso de la fe, sean o no indígenas las comunidades. La identidad católica indígena es diversa de la cultura indígena pre/cristiana y de la cultura indígena sincretista. Las tres generan cultura, las tres son expresiones comunitarias con usos tradicionales, pero sólo una tiene la respuesta histórica ante el drama ineludible de la muerte, el dolor y el desorden: Jesucristo Muerto y Resucitado, el Único Kyrios.

El rostro sublime de esa cultura cristiana indígena, fundante o *humus* de las expresiones mestizas del México hodierno, lo muestra históricamente el semblante de la Virgen de Guadalupe, en la cual los mexicanos intuyen aquello que conforma su más profunda identidad, sea en una cultura rural, sea en una cultura urbana. Todos, ante el desafío globalizante de una *cultura adveniente*, podrán mantener la matriz católica de sus raíces, si la Iglesia sabe proponer en modo adecuado a residentes y migrantes una propuesta igualmente vigorosa, creativa y ardiente del Evangelio, como aquella que fascinó los corazones indígenas hace más de 500 años, aquella que afirmara la ciudad del mañana como afirmó los ambientes rurales de ayer. La distinción recae precisamente en la aceptación de un Evangelio que cambiaba el recorrido predeterminado del atavismo, del ciclo, de lo cósmico, como diría mi querido amigo y Decano de la Facultad de Teología de *l'Institut Catholique de Paris*, el Cardenal Jean Daniélou en su obra *Dieu et nous*.

Comunes eran, y son aún, muchos gestos y costumbres ancestrales diversa es, en cambio, la perspectiva y la interpretación de la propia dignidad, de la libertad, de la fe, de los sacramentos, de la Iglesia, de la historia, de la eternidad, del amor. No se trata de una distinción cuantitativa de ritos, sino cualitativa de adhesión interior a la fe de la Iglesia. No son fórmulas, es un mismo Espíritu en diversidad de carismas y formas. *Unum corpus et unus Spiritus, sicut et vocati estis in una spes vocationis vestrae; unus Dominus, una fides, unum baptisma; unus Deus et Pater omnium, qui super omnes et per omnia et in omnibus* (Ef 4, 4-6). Si uno solo es el Espíritu Santo, cómo hablar de antagonismo, de ajuste de cuentas o revancha histórica. Seguir odiando desde la marginación no es libertad, como tampoco lo es seguir oprimiendo. El binomio económico opresor-oprimido, no puede ser por ello,

la referencia inicial de identidad cultural que proponemos en la Pastoral de la Cultura al alba del Tercer Milenio.

¿Hay que olvidar entonces las taras de tantos siglos de las culturas? Absolutamente no. Ellas son una llamada permanente a la conversión personal y cultural de todo hombre y comunidad, son una alarma, pero son además un signo potencial de una verdadera revolución cultural y de civilización. Sí, los sufrimientos históricos de los indígenas tienen delante dos retos: la reconciliación y la regeneración. No cabe duda que las comunidades indígenas han de conocer y divulgar la historia que han vivido, trágicamente marcada por siglos de opresión y explotación. Pero si esta memoria, en la que ellos mismos han sido víctimas y opresores de otras formas culturales; en lugar de vivir separados, les permiten superar en la historia las agresiones vividas con el perdón venido de Jesucristo, entonces su cultura no sólo habrá comenzado a curar la malformación infligida, creciendo y rebasando los límites de los abuelos, sino que se abrirán de nuevo los horizontes de desarrollo detenidos hace ya tantos siglos, cuando el cristianismo abrió un nuevo horizonte de creatividad cultural.

¿Qué fue lo que cautivó a los primeros indígenas que escucharon el Evangelio en estas tierras? ¿Cuál fue el centro de ese mensaje que les comenzó a iluminar su nueva vida? ¿Qué aportó de nuevo y de radicalmente fuerte el Evangelio al ánimo de aquellos moradores, que les hizo incorporar el nombre y los sentimientos del Crucificado, Muerto, Resucitado en su mentalidad y ritos? Me parece que éstas y otras reflexiones ponen de manifiesto la urgencia de una Pastoral de la Cultura particularmente atenta a la sensibilidad singular de estas comunidades. Una pastoral que junto a la paciente escucha y respeto de sus tradiciones, sepa anunciar sin vergüenza el inefable acontecimiento de Cristo, Nuestro Salvador; el mismo ayer, hoy y siempre (Hb 13,8). Promover los estudios históricos regionales y de migración de estas comunidades, ayudará a descubrir dónde se anida la fragmentación que por siglos les ha paralizado.

Mucho es lo que tenemos que aprender del mundo indígena, baste recordar la original percepción de la belleza, la tradición, la memoria, la ecología. El mundo indígena es consciente de su identidad y de la dignidad del otro, del que es diverso, de la alte-

ridad. Al aislamiento territorial de las décadas pasadas que reforzaba la alteridad de la identidad indígena y de sus tradiciones, se sucede una época de expansión mediática, donde la ciudad y sus "placeres" no están ya a kilómetros de distancia, sino en el centro de la misma casa indígena. Será interesante observar cuál es la apertura y la recepción crítica que los indígenas contemporáneos hacen a los modelos globales de la televisión⁸, sean o no en su lengua. A quienes propugnaban la cultura indígena como un museo viviente, la expansión televisiva les coloca una disyuntiva: apertura u ostracismo. ¿Quién responderá a nombre de los indígenas? ¿Los ancianos, como guardianes de las tradiciones o los jóvenes indígenas, sedientos de novedad? La apertura cultural: ¿Podría ser apertura crítica? ¿Quién dará la pauta del discernimiento? El ostracismo, ¿será radical? La fe cristiana tiene pues una misión de reconciliación y regeneración cuyas resonancias culturales condicionarán el futuro y el discernimiento crítico de las comunidades indígenas o mestizas ante la globalización.

1.5 Reconstruir la identidad cultural desde los puntos de anclaje

En la atención pastoral es preciso acompañar el crecimiento de la identidad cristiana, que nace del encuentro personal con Jesucristo. Esta convicción ha sido plasmada por diversos Episcopados después de la publicación de la exhortación Apostólica *Ecclesia in America* del Siervo de Dios, Juan Pablo II. La Conferencia del Episcopado Mexicano elaboró precisamente un documento de proyección pastoral de *Ecclesia in America* con el nombre: *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*. La actualización del anuncio de Jesucristo Resucitado, en cuanto el acontecimiento vibrante que da sentido a la existencia humana ha de encontrar formas precisas de sostener la memoria del migrante. Acompañar al migrante, supondrá entre otras cosas, recuperar la

⁸. JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *El rápido desarrollo*, 24 enero 2005, no. 3. Se trata de un problema complejo, puesto que tal cultura, aún antes que por "los contenidos", nace por el hecho de que existen nuevos modos de comunicar con técnicas y lenguajes inéditos.

dimensión de *homo viator* descrita por el querido Gabriel Marcel. Hacerse peregrino con el migrante, supone entrenarse en el itinerario dinámico de la vida cristiana, dando razones para esperar la llegada de Aquél, que en su Iglesia da signos que anticipan la imagen del Reino, mediante la justicia y la paz.

En cuanto esta misión de Evangelización se desarrolla con la movilidad de la familia, la mutación de la localidad y dentro un entorno cultural bañado en el embate del secularismo y sincretismo, parece oportuno, aún en contextos de mayoría cristiana no dar por supuesta la adhesión personal a la fe cristiana, reconociendo la necesidad de una verdadera iniciación cristiana, de *un itinerario de fe*. La urgencia de presentar con frescura el Evangelio, como novedad, impone que sea comunicada de forma gradual y existencial y no meramente académica, es decir, en el binomio inseparable Palabra de Dios/Iglesia de Dios, Catequesis/Comunidad cristiana, que unen el mensaje, que dan carne, que encarnan la Palabra. *Inter mundanas varietatis*. Es esto lo que llamamos inculturación del Evangelio, fruto de la evangelización⁹.

Ante un panorama de multiculturalismo me pregunto: ¿Cómo sostener la fe de quienes enfrentan junto al dolor del desarraigo el ataque a la identidad cultural y el aparador de grupos sectarios? ¿Cómo mantener la novedad de la propuesta cristiana de cultura en un aparador multicultural? Ante el relativismo o los lenguajes de las subculturas: ¿Cómo desarrollar una identidad católica que sea capaz de interpelar las novedades del tiempo sin comprometer su originalidad y trascendencia? ¿Existe un punto de llegada realmente novedoso al hombre de hoy? ¿Existe un lenguaje capaz de reconectar las *subculturas* fragmentadas? Sí, existe un punto de llegada, y sí, existe un lenguaje que reúna y no disperse. Existe un acontecimiento que toca la centralidad de la existencia humana, la vida y la muerte, el sentido de ellas y su destino: Jesucristo, Resucitado. ¿Puede haber algo más común a la existencia humana y al Evangelio que el sentido mismo de la vida? Este lenguaje, ¿es global? En su expresión es local, o mejor, personal; en su alcance es global, pues en la carne del *Hijo del*

⁹. Cf. CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, *Para una Pastoral de la Cultura*, LEV, 1999, nn. 4-6.

Hombre, Dios ha recreado todo, y ha alcanzado a todos Permítanme que comparta dos referencias traídas de mi cultura francesa: L'Église, c'est Jésus-Christ répandu et communiqué, La Iglesia es Jesucristo extendido y comunicado, según la expresión de Bossuet; y San Francisco de Sales que decía: Entre l'Évangile et les saints, c'est la même différence qu'entre la musique notée et la musique chantée.

1.6 Las sectas y el imperio virtual en clave emotiva-religiosa

La religión como primer vínculo de cohesión cultural y social anima y sostiene la identidad de cada pueblo, un debilitamiento de este ligamen es un daño directo a la identidad y cohesión de la misma. Una parte importante de las sectas no siempre están desligadas de una sistemática propaganda del modelo cultural norteamericano, constituyendo en este sentido, un avance cultural terrestre en América Latina, ulterior a los medios de comunicación social que han preparado un ingreso virtual de este paradigma global. La aldea global atrae incluso intereses que compiten y buscan manipular la sagrada dimensión social de la libertad religiosa. La fe católica no sólo es una religión mayoritaria en Latinoamérica; es la profesión de fe en el Misterio de la Encarnación¹⁰, donde no se pueden justificar ni el racismo, ni la predestinación, ni el nacionalismo de Monroe, ni el eugenismo, ni ninguna clase de liberalismo económico, como salvación. La Encarnación es el Misterio que rechaza la configuración individualista de masa, de uniformidad cultural, sin pasado, sin memoria y sin destino solidario.

Pero, el fenómeno de las sectas: ¿Se explica sólo por intereses transnacionales? ¿Por qué crecen las sectas? ¿Cuál es el punto de anclaje que ellas evidencian? ¿Qué desea el hombre y la mujer de México en su búsqueda de lo divino? Una respuesta moralista y simplista de quien se conforma con censurar la emotividad de

¹⁰. Cf. IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO en SANTO DOMINGO, *Conclusiones*, nn. 230 y 243; y Cf. POUPARD P., *Discurso al Departamento de Vida y Cultura del CELAM*, 28 enero 2004.

sus contemporáneos, parroquianos o conciudadanos, me recuerda la obra de Antoine de SAINT-EXUPERY, el personaje del *Rey* que encuentra el *Principito*, no escucha, sólo manda. Para domesticar a la zorra, el *Principito* hace lo contrario. Él sabe que para hacer florecer la *Rosa* necesita del amor del jardinero. El padre LACORDAIRE, a quien tuve el honor de suceder como conferencista de Cuaresma en *Nôtre Dame* de París, lo comprendió bien: *Aucun bien ne s'est jamais fait à l'homme qu'en l'aimant. Ningún bien se le ha hecho jamás al hombre, si no sólo cuando se le ama.* El Papa Pablo VI decía en la *Evangelio Nuntiandi*¹¹: *El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan,...* o si escucha a los que enseñan es porque dan testimonio. No basta hablar de Dios, lo más importante es hablar con Dios. Enseñar y aprender con los bautizados a permanecer con Él, a implorar la experiencia de su presencia y encuentro. A la cuestión perentoria de sentido trascendente de la vida del ser humano, no se le da una respuesta inmanente, sería como si un padre necio diera una piedra al hijo que le pide pan, o si necesita un pescado darle un escorpión.

La Pastoral de la Cultura no es un retorno a la cristiandad o mucho menos una formulación de *integralismo religioso*. Esto sería instrumentalizar o reducir el Evangelio a metodologías, o bien, una forma romántica y melancólica de entender la historia, es decir, narcisista. La historia humana tiene un destino trascendente, no inmanente, mucho menos cíclico. Por ello, la identidad del hombre y su cultura no es pasiva o estática, sino dinámica y creciente.

Los números de las sectas crecen, del mismo modo que crece la defección de ellas. Se tienen datos a veces muy inflados de los adeptos que ingresan en ellas, pero carecemos de datos sobre aquellos que abandonan el grupo y engruesan las filas de la indiferencia. El anuncio del Kerygma es siempre verdadero y eficaz, y de esto nos alegramos. Pero la explicitación y continuidad reductiva posterior al Kerygma es la que, eliminando la comunión con la Iglesia, no sólo gesta atomización socialmente manipula-

¹¹. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 8 diciembre 1975, no, 41.

ble, sino paulatina indiferencia a la persona de Cristo que poco antes los apasionaba con radicalidad.

2. LOS CENTROS CULTURALES CATÓLICOS EN EL FORO PÚBLICO DE LA MIGRACIÓN Y MULTICULTURALIDAD

2.1 La migración y la multiculturalidad en el foro público

Hablando de la multiculturalidad mencioné cuatro horizontes de desarrollo: la localidad; la reconciliación de la memoria, la novedad y dinamicidad del lenguaje hodierno, y la urgencia de una experiencia cristiana que dé identidad. Al hablar de multiculturalidad y migración no es posible prescindir de la dignidad de ciudadanía, es decir, de los derechos de legítimo desarrollo que un país acepta reconocer o desconocer a las minorías culturales inmigrantes. En pocas palabras, la ciudadanía cultural de las minorías, consistiría en reconocer que las culturas minoritarias inmigradas, tienen el derecho de desarrollar su cultura en este nuevo país que los acoge sin sentirse extranjeros o turistas. Es evidente que los lazos étnicos o nacionales sufren con la migración una investida a la identidad y a la pertenencia comunitaria. La condición de autodeterminación de los pueblos a gobernarse se funda sobre un principio de legítimo acuerdo contractual entre los grupos étnicos que pueblan el territorio, y que reconocen recíprocamente una identidad y herencia común que los une y potencia para un destino de progreso y libertad de sus sociedades y culturas, aceptando por ello un sistema de gobierno que garantice tanto la identidad, la soberanía, como el desarrollo de la nación. La migración, replantea no sólo el terreno de la circunscripción de los gobiernos nacionales, sino la misma configuración nacional, ya que una sola tierra no es ya para un solo pueblo, más aún un solo gobierno no es ya para una sola nación.

Las comunidades culturales que han emigrado, dan lugar a nuevas formas de *auto/gestión*, que superan las formas tradicionales de territorio nacional o de Estado. Los migrantes no sólo son peregrinos culturales, sino ciudadanos globales, cuya existencia no sólo reclama la ciudadanía del país que les acoge, sino

que reformula los derechos y obligaciones que el país de origen tiene hacia ellos, hacia los ciudadanos que permanecen, hacia el país que ha acogido sus migrantes nacionales, hacia las culturas concretas con la que sus emigrantes han entablado contacto. En este sentido es impensable no referirse a una ética universal. Por ello el Papa Benedicto XVI invita insistentemente a recordar que la naturaleza humana es la fuente de los derechos universales del hombre¹². 90 Es evidente que en un contexto de movilidad humana las corporaciones o grupos de representación cultural tengan un papel decisivo en la gestión de la convivencia cultural. Un espacio de diálogo entre la fe y las culturas, que liga pastoral diocesana y foro público es constituido precisamente por la multitud de centros culturales católicos, que de modo creativo van formulando canales de diálogo y propuesta.

2.2 Los Centros Culturales Católicos entre pastoral y foro público

El *Plan para la Pastoral de la Cultura* publicado por la Comisión Episcopal de Cultura de México, que renueva el *Manual Operativo* precedente, identifica a los Centros Culturales Católicos como oportuno instrumento para la propuesta pública de la cultura humanista cristiana. Por su variedad y creatividad, estos Centros operan a todos los niveles de la vida eclesial y social. En barrios, colonias y vecindades, a nivel ciudad, región o país; en el ámbito universitario o académico, ecológico, político y económico, de salud, artístico, deportivo, etc. Los Centros Culturales Católicos son ante todo la presencia de católicos de carne y hueso que dialogan desde lo que son. Como se puede observar, su radio de acción es tan amplio como el mismo panorama cultural, y de su articulación surgen redes de colaboración, verdaderas expresiones de subsidiaridad cultural.

En el fondo, estas expresiones de *solidaridad/fraternidad* cultural son una muestra de la catolicidad de la Iglesia. Diversidad y comunión no pueden existir teológica y pastoralmente una

¹². BENEDICTO XVI, *Discurso a la Comisión Teológica Internacional*, Vatican Information Service, 10 de diciembre de 2005.

sin la otra. La cuestión es, ¿de qué depende su catolicidad? De la comunión con el obispo diocesano y en él con la Iglesia universal cuyo signo de comunión es el Papa. Por ello, en la Pastoral de la Cultura podríamos hablar de un principio de subsidiaridad entre la acción evangelizadora de las comunidades parroquiales y los centros culturales católicos, cuyo fuste o ensamble gira en torno al obispo diocesano y a su pastoral. De este modo se origina un doble movimiento complementario, de un lado se procede a la evangelización de la mujer y el hombre contemporáneos en la pequeña comunidad, y de otro lado se tocan las esferas públicas en cuyo ambiente la mujer, el hombre y las familias contemporáneas desarrollan su vida y su fe, sin reducir la fe a sus solas expresiones inmanentes, y sin limitar la fe a los solos movimientos subjetivos. Parroquia territorial o parroquia funcional urbana y Centros Culturales Católicos son los dos instrumentos de este doble movimiento de inculturación del Evangelio y evangelización de las culturas.

De este modo la localidad, la reconciliación de la memoria, la novedad y dinamicidad del lenguaje hodierno exigen una continua Nueva Evangelización, no re-evangelización, lo cual supondría, entre otras cosas, que el proceso mismo de evangelización tiene un término, y que dado el olvido de lo "aprendido" hay que repetir la "lección". No, como sabemos, el Evangelio no es un contenido abstracto, sino una Persona Viva, Jesucristo muerto y resucitado, primicia y plenitud del Reino de Dios en el corazón humano. Un Evangelio que no conoce límite y por ello, tampoco repetición. El Evangelio de Cristo, es Buena Noticia hoy como ayer, para las personas y para las culturas.

Por su variedad los Centros Culturales constituyen un excelente canal de diálogo entre la identidad católica de la pastoral diocesana y las realidades sociales del contexto local, regional, nacional, latinoamericano y global. No pocas veces en el diálogo interreligioso y multicultural, los Centros Culturales Católicos pueden verse tentados a marginar los contenidos mismos del Evangelio, sobre todo cuando son invitados a eventos sobre temas comunes a otras confesiones religiosas. Si la invitación la han recibido como Centros Católicos, es un deber de honestidad profesar lo que creemos, eligiendo el lenguaje, usando la pruden-

cia y el discernimiento, buscando puntos de apoyo comunes y aprendiendo, de la novedad histórica de la otra cultura, los rasgos antropológicos inéditos del misterio inagotable de la Encarnación. Diverso es cuando somos nosotros mismos los que organizamos e invitamos, ¿por qué no hemos de formular un itinerario que muestre a los otros el tesoro que hemos encontrado?

No tengamos miedo a disentir. La alteridad de nuestra identidad es ocasión de diálogo e intercambio y cooperación, pero sobre todo de libertad. Sostener la identidad de los migrantes, no sólo supone alentarles en la diáspora, sino vigorizar los lazos de continuidad con la localidad original desde la fe, en este sentido, las fiestas patronales tan estimadas por los "paisanos" ofrecen un espacio ideal de encuentro personal y cultural con Jesucristo y con la cultura cristiana. La fuerza de una belleza que seduce o *Via Pulchritudinis*, ofrecerá sin duda numerosos elementos pastorales para vigorizar la rica práctica de la devoción popular como terreno privilegiado de evangelización contemporánea.

Una propuesta realmente católica se expresa naturalmente en los centros culturales y en sus mediaciones. La fe en el Misterio de la Encarnación del Hijo de Dios nos empuja a todos los ámbitos del obrar humano. ¿Cómo renunciar a la misión intrépida e incesante de insertarse por ejemplo en los medios de comunicación? Cuánto camino nos falta todavía por recorrer en la informática, la televisión, la radio, ¡el cine! En este sentido sigo muy de cerca la iniciativa del Centro Superior de Producción Cinematográfica: filmar lo inefable que intenta arrancar en México.

CONCLUSIÓN

El movimiento mismo del diálogo salvífico entre Evangelio y culturas en tiempos de migración y multiculturalidad reclaman un *lenguaje nuevo*, cuya *gramática* tenga como *morfología* el principio cristológico, es decir, donde el rostro de todo nuestro mensaje y acciones sea el reflejo de Jesucristo, que *acoge gratuitamente al otro*, sea cual fuere su historia. La paciente *analogía* de esta *gramática*, es decir, el arte de crear nuevas expresiones, será un principio eclesiológico, donde diversidad y comunión sean visi-

bles, sin miedo al contraste; en una nueva síntesis de autoridad como servicio a la verdad, como innovadora y viva explicitación de la Tradición. Una *analogía* que no se desanime de vivir constantemente en la reconciliación. Esta gramática requiere de la prosodia inconfundible del principio Trinitario, donde la donación de sí se vuelve vida del otro, un diálogo que se vuelve alabanza viva y liturgia. Por último, es preciso el principio antropológico, que a manera de sintaxis, justifique toda esta gramática; es decir, un Humanismo cristiano, una propuesta cuyo destinatario sea el hombre y la mujer contemporáneos, un diálogo que comunique no sólo el deseo de amar más allá de las propias fuerzas, sino la fuerza misma de amar más allá de la propia vida.

Para el cristiano, el horizonte de la vida cultural no se rige por la negación a las razones del otro o incomunicación cultural, como ciertas interpretaciones de la tolerancia política proponen¹³. Estructuralmente el humanismo cristiano considera que la libertad religiosa, de la cual se originan el resto de las demás convicciones, se funda sobre la condición racional y libre de la naturaleza humana. La profunda verdad expresada por el padre LACORDAIRE: *La vérité no conserve les esprits qu'à condition de les conquérir sans cesse -La verdad no conserva los espíritus sino a condición de conquistarlos incesantemente-*, muestra la necesidad de dar razón de nuestra esperanza. Dar razones de esperanza que colmen la sed de sentido trascendente de la vida, no es ocasión de enfrentamientos sino de encuentro.

El horizonte cultural que el humanismo cristiano propone a nivel público, posee un núcleo infinitamente dinámico, pues la estatura de la *Civilización del Amor* a la que tiende no es una idea sino una persona, Jesucristo. Aquél que entregándose gratuitamente al hombre lo regenera. Desde este *Paradigma*, y con la humildad y paciencia de quien se sabe frágil y portador de un Tesoro recibido, la Pastoral de la Cultura tendrá la misión de seguir creando diversos puentes culturales, entre: memoria cultural y nuevos lenguajes globales; entre la relación ciencia y fe tan urgente en la ebullición bioética; así como la formulación de una *ética universal* al interno del derecho internacional en un

¹³. Cf. POUPARD, P., *Culturas y fe*, Edicep, Valencia 2004, 215-230.

contexto de multiculturalidad y globalización; la formulación filosófica del nexo trascendencia, ontología y conciencia moral¹⁴ como espacio de diálogo interreligioso y político, y tantos otros.

La cultura urbana en su paradoja ya evocada, es una cultura de masa que necesita, para ser acompañada, de personas de cultura idóneas. Lo propio de los Centros Culturales Católicos es precisamente proponer a la libertad de los hombres y mujeres que los frecuentan libremente, los modelos que a la vez sean atrayentes y pertinentes, descubriendo el sentido de la vida¹⁵. La propuesta de transformación cultural no sólo ha de partir de las necesidades culturales apremiantes, ni de contenidos doctrinales, ella exige una fisonomía inconfundible, donde el medio de comunicación sea simultáneamente el contenido del mensaje. Si por un lado nuestro tiempo exige para el diálogo evangelizador un testimonio vigoroso junto a un anuncio decidido del Evangelio, este testimonio si bien puede parecer silencioso¹⁶ al externo, no lo puede ser al interno de quien lo realiza como confesión de fe, inconfundiblemente cristiano. Descubrir los puntos de anclaje del ser del hombre y los cambios estructurales históricos, debe llevar a la formulación de respuestas culturales que toquen la raíz antropológica existencial que está en juego, en acciones pastoral e históricamente prioritarias desde una inconfundible identidad cristiana. De igual modo el anuncio del Kerygma, no puede ser presentado como una más entre las ofertas religiosas. Certeza de fe y testimonio evangelizador son las caras de una sola realidad, el encuentro con Jesucristo Resucitado. *Ouverture à l'autre, laquelle? Apertura, sí ¿cuál?* Decía el querido Henry Van Straelen¹⁷,⁹⁵ hace veinticuatro años hablando del diálogo. Hoy yo respondería, apertura, sí, ¿cuál? Aquella de quien ha encontrado un tesoro y vende todo con tal de tenerlo, y lo comparte para gozar plenamente de Él.

¹⁴. Cf. PIERANGELO SEQUERI, *Le radici dell'etica, l'idea del bene*, en *Etica del Plurale*, Vita e Pensiero, Milán 2004, 225-257.

¹⁵. Cf. POUPARD, P., *Introducción*, en *Centros Culturales Católicos*, Elenco Intemacional, LEV 2005, 7.

¹⁶. Cf. PAULO VI, *Op. Cit.*, no. 38; *Evangelii Nuntiandi*, 15.

¹⁷. VAN STRAELEN, H., *Ouverture à l'autre, laquelle?*, Beauchesne, Paris 1982.

**“TENGAN LA MANERA DE PENSAR
DE QUIEN ESTÁ UNIDO A CRISTO JESÚS”
Hacia un entendimiento cristológico
de la cultura**

Robert Schreiter, C.P.P.S.

La presentación se enfocará en tres momentos dentro de la doctrina cristológica y el sentido de estos para la teología de la cultura. Estos tres momentos son: la Encarnación, la praxis del ministerio de Jesús y el misterio pascual. En el transcurso de la presentación se harán algunas anotaciones referentes a las prácticas pastorales que parecen surgir de estos tres momentos teológicos. Al centrar la atención en estos tres momentos también nos acercamos a tres dimensiones necesarias para una teología de la cultura, a saber: la dimensión ontológica, praxeológica y transformacional o escatológica. Estas tres dimensiones que nos ponen en contacto con la cristología –y la cultura– son importantes a fin de que tengamos un esquema completo que nos sirva de fundamento cristológico para una teología de la cultura.

En el primer momento se hace énfasis en las implicaciones de un reconocimiento de la bondad de la cultura, de su capacidad para hacer el bien, a pesar de que las culturas pueden distorsionarse y adquirir formas terribles y espantosas.

En el segundo momento se examinan algunos aspectos de los relatos de Jesús tal y como se dan en los Evangelios, en particular de algunos encuentros específicos que toman lugar a lo largo de su ministerio.

En el tercer momento se centra la atención en el misterio del sufrimiento, muerte y resurrección de Jesús.

INTRODUCCIÓN

Cualquier intento por desarrollar una pastoral de la cultura requerirá que se trabaje en la construcción de una cimentación teológica adecuada que sirva de fundamento. Esta cimentación debe encontrar su fuente principal en las Sagradas Escrituras y el Magisterio de la Iglesia. Asimismo, debe proveer una manera apropiada para desarrollar distintos acercamientos a la promoción cultural, así como a la resolución de los problemas que surjan a raíz de la evaluación de las nuevas formaciones culturales; también debe proveer educación y formación cultural entre los cristianos.

En la conferencia anterior tuvimos la oportunidad de resaltar parte de la enseñanza del Concilio Vaticano II por medio de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*. Esa enseñanza permanece como la piedra angular de toda teología de la cultura. Como se vio, *Gaudium et spes* estaba preocupada particularmente con los desafíos que estaba presentando el desarrollo de la cultura moderna, especialmente el surgimiento de nuevos valores frente a los conceptos tradicionales, el derecho a la cultura, así como la formación propia de las personas en y para la cultura. Se presentaron algunas indicaciones como fundamentos teológicos para todo esto, pero estos principios no se detallaron. Las enseñanzas subsiguientes de los Papas, especialmente de Juan Pablo II, se han construido de manera constante sobre lo que se encuentra en el Concilio¹.

El Concilio articuló su entendimiento o concepto de cultura dentro del contexto de una antropología teológica, definiendo la creación y formación de la cultura como algo propio de la persona humana (número 55). Con toda razón, puesto que ningún entendimiento de la antropología teológica puede estar completo sino se examina la capacidad que tienen los seres humanos de producir y formar la cultura.

¹. Para una antología de las enseñanzas recientes de los Papas en torno a la cultura, ver Pontificio Consiglio della Cultura, *Fede e cultura. Antologia di testi del magistero pontificio da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

En los años intermedios después del Concilio, un gran número de teólogos ha trabajado con miras al desarrollo de una teología de la cultura². Se han dado muchos acercamientos en torno a este tema con distintos puntos teológicos, mismos que servirán como punto de partida. De ahí que nos resulte común que la misión de la Iglesia en el mundo sea vista como el lugar donde se lleva a cabo el encuentro con la cultura. Al tomar sobre sí misma la predicación de la Buena Nueva, la Iglesia se compromete con la cultura, dando como resultado la apertura del sentido y la meta de la cultura. Tal vez el campo que más se ha sugerido para un desarrollo completo de una teología de la cultura ha sido el cristológico³.

Para estar seguros, *Gaudium et spes* nos da un indicio de esto. En el número 58 delinea una serie de conexiones entre la cultura humana y el mensaje de salvación, sin embargo, el diálogo en torno a ellas está ampliamente enmarcado dentro de una perspectiva eclesiológica. El objetivo de esta tercera conferencia es presentar un esquema de lo que sería un acercamiento cristológico al tema de la cultura en su fundamento teológico así como en las implicaciones para la creación de una pastoral la cultura. No es necesario mencionar que, debido a la brevedad del tiempo que disponemos, sólo es posible presentar un esquema. Aun así, mi esperanza es que este esquema sugiera directrices para un desarrollo futuro que pueda apoyar los múltiples aspectos que implica un entendimiento comprehensivo del acercamiento pastoral y teológico a la cultura.

La presentación se enfocará en tres momentos dentro de la doctrina cristológica y el sentido de estos para la teología de la cultura. Estos tres momentos son: la Encarnación, la praxis del ministerio de Jesús y el misterio pascual. En el transcurso de la presentación haré algunas anotaciones referentes a las prácticas

². Ver, PEELMAN, A., *L'Inculturation. L'Eglise et les cultures*, Novalis, Ottawa 1988; SHORTER, A., *Toward a Theology of Inculturation*, Orbis, New York 1989; POUPARD, P., *The Church and Culture: Inculturation and Evangelization*, Orbis, New York 1989; ROWLAND, T., *Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II*, Routledge, New York 2003.

³ Presenté un breve esquema de éste en “Inkulturation. IV. Systematisch-theologisch,” *Lexikon für Theologie und Kirche* (3. Aufl.), V, 508-509.

pastorales que parecen surgir de estos tres momentos teológicos. Al centrar nuestra atención en estos tres momentos también nos acercamos a tres dimensiones necesarias para una teología de la cultura. A saber: la dimensión ontológica, praxeológica y transformacional o escatológica. Estas tres dimensiones que nos ponen en contacto con la cristología –y la cultura– son importantes a fin de que tengamos un esquema completo que nos sirva de fundamento cristológico para una teología de la cultura.

1. PRIMER MOMENTO: LA ENCARNACIÓN

Y la palabra se hizo carne y habitó entre nosotros (Juan 1, 14). Esta afirmación del prólogo del Evangelio de san Juan anuncia el evento de la Encarnación y el lugar de éste en el plan cósmico de Dios. La batalla por entender el sentido de la Encarnación ha sido una tarea constante de los cristianos por más de dos milenios. El hecho de que lo Divino pueda entrar en la humanidad tan íntimamente nos dice mucho acerca de la naturaleza de la divinidad y de la naturaleza de la humanidad. ¿Cómo es que una realidad eterna y libre de la divinidad vino a poner su morada en una realidad humana, finita y real? Las grandes controversias cristológicas de los siglos IV y V, atestiguan la lucha por encontrar las categorías adecuadas para circundar este gran misterio.

Quiero insistir de manera especial en lo que esto significa para nuestro entendimiento de cultura. Como lo atestigua el Concilio Vaticano II, no podemos entender la humanidad separada de la cultura. Los seres humanos son los autores de la cultura, pero aun así, esto tampoco puede entenderse si los separamos de la cultura en que habitan. Los seres humanos no viven separados de la cultura. Para adentrarnos más profundamente en esto, quiero presentar tres implicaciones culturales que están iluminadas por la acción de la Encarnación.

Primero que todo, el hecho de que la divinidad pueda entrar en la cultura implica un reconocimiento de la bondad de la cultura. Dado que Dios es la bondad última, Dios sólo puede tomar la forma cultural si la cultura posee la capacidad de ser un vehículo de la manifestación del Bien. Dicho de otra manera, la Encarnación enfatiza la bondad fundamental que las culturas poseen en

cuanto tales. Para ser honestos, también debemos afirmar que cada cultura lleva en sí las distorsiones del pecado humano. Sólo necesitamos ver a nuestro alrededor para confirmar esta desafortunada y trágica realidad.

El pecado humano se ha incrustado en la cultura hasta el punto en que el pecado social se ha convertido en una fuerza poderosa que extravía constantemente a los seres humanos.

Pero aparte de este hecho perturbante, no podemos pasar desapercibida la capacidad de bondad que habita en cada cultura. Para ese fin, dado que los seres humanos son creados a imagen y semejanza de Dios, toda cultura puede ser portadora de la bondad divina. Este es un aporte fundamental detrás de la preocupación de la Iglesia ante la posibilidad y necesidad de evangelizar las culturas. Aunque las culturas pueden distorsionarse y adquirir formas terribles y espantosas, nunca debemos perder de vista su capacidad de portar y hacer el bien.

Las implicaciones de este aporte, orientado hacia una pastoral cultural, son importantes. Entre estas implicaciones está la necesidad de proteger el derecho que un pueblo tiene a su cultura. Este derecho a la cultura fue algo que el papa Juan Pablo II enfatizó una y otra vez. En las visitas que realizó a más de cien países alrededor del mundo, a menudo ofreció dos alocuciones en torno a la cultura: uno a los "creadores de la cultura" de la sociedad dominante —artistas, intelectuales, periodistas y gente afín al medio—; la otra la dirigió a una minoría a menudo pobre y marginada que estaba tratando de mantener su cultura de cara a la presión ejercida por la cultura dominante del país así como a las fuerzas de la globalización. El hecho de que hay culturas e idiomas que enfrentan el exterminio y la extinción en muchas partes del mundo contemporáneo, es algo que no debemos olvidar en nuestra planificación y práctica pastoral.

El reconocer el derecho a la cultura tiene un lugar importante en nuestro entendimiento de la migración. La gente que se traslada de un lugar a otro lleva consigo su cultura. Como hice notar en mi conferencia anterior, algunos países han tomado la postura de que la presencia de los signos de las culturas de los migrantes debe minimizarse lo más posible por motivo de la identi-

dad y unidad nacional. Tal actitud violenta la identidad de los pueblos emigrantes, especialmente cuando su cultura es vista como inferior en relación a la cultura dominante. De esta manera, se aseguran de que la cultura de los inmigrantes cambie por medio de su interacción con las otras culturas que se encuentran presentes en el país. Es el caso especialmente a través de las generaciones; la cultura de aquellos que emigraron como adultos se atenúa más y más con el paso del tiempo. A menudo las generaciones jóvenes se sienten más a gusto con la cultura dominante que con la de sus padres o abuelos. Aun así, esta transformación debe darse desde dentro y no por medio de la imposición o presión exterior. El salvaguardar la cultura de los migrantes, especialmente de los de primera generación, es una manera de honrar la cultura como portadora de la humanidad y divinidad.

A esta realidad hay que agregar que el genocidio cultural, como se ha venido practicando por los poderes coloniales, ejerce violencia como tal a los seres humanos. La cultura no es un ornamento periférico de la humanidad; es el vehículo por el cual la gente alcanza su humanidad. El trabajar deliberadamente para erradicar una cultura, tal y como desafortunadamente se hizo en contra de los nativos de Australia y algunos países del continente americano, es contrario al evangelio y al espíritu de Cristo. La creación e implementación de las escuelas residenciales misionarias que apartaron a los hijos e hijas de sus padres y la implementación de la póliza de castigar severamente a los niños que hablaran su idioma natal, causó un daño indecible a todos ellos como seres humanos. El alto nivel de alcoholismo y violencia entre los nativos norteamericanos y australianos es el legado de tales prácticas.

Para el acercamiento que tenemos en torno a la cultura hay una segunda implicación de la Encarnación y ésta es el hecho de que el Logos puso su morada en una cultura específica. La segunda persona de la Trinidad no asumió una idea genérica de la humanidad; en lugar de eso, entró a una cultura específica en un tiempo y lugar específicos. También esta especificidad nos dice algo acerca de la cultura y la humanidad. Esta solidaridad fundamental con la humanidad, "semejante a nosotros en todo, menos en el pecado" como nos lo presenta la Carta a los

Hebreos (4, 15), nos habla concretamente de la importancia de cada cultura y no como una idea abstracta o platónica. Una de las consecuencias de esto ha sido el énfasis que durante mucho tiempo se ha dado al uso de la Sagrada Escritura en la lengua vernácula. Aun cuando se mantiene en alta estima el conocimiento de la Escritura en su idioma original, la práctica de traducir la Sagrada Escritura a los idiomas locales ha sido un distintivo de la Cristiandad, distintivo que no encontramos en las otras dos religiones que tienen por padre a Abraham: el Islam y el Judaísmo. Los métodos de interpretación que ha implementado la Cristiandad han sido también una consecuencia paralela a dicha importancia. El cuidado que se ha tenido en cuanto a que la evaluación de ideas y prácticas no siempre puede hacerse solamente en base a las Escrituras, se deriva en parte, del reconocimiento de que Jesús, viviendo en un tiempo y lugar específico, pudo no haber hablado o experimentado ciertas cosas que no surgieron en su tiempo. Se ha tomado un acercamiento más comprensivo, uno que abarca la sabiduría y Tradición acumulada en el correr de los años. Los dogmas marianos que la Iglesia ha proclamado en los últimos dos siglos constituyen un ejemplo de esto. La importancia de "los signos de los tiempos" como lo articula el Concilio Vaticano II, ha enfatizado la importancia de involucrarse en y con las culturas, en lugar de distanciarnos de ellas.

Una tercera implicación que fluye de la Encarnación ha sido el énfasis reciente que se ha dado a la Evangelización de las culturas. La exhortación apostólica del Papa Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* permanece como un texto fundamental en referencia a este tema, especialmente en el continente americano. ¿Qué significa el traer la Buena Nueva al compromiso e integración con una cultura? Ciertamente significa el señalar las situaciones de pecado que hay en una cultura, y por lo tanto, el respectivo llamado a la conversión. No obstante, también implica purificación, levantamiento y ennoblecimiento de lo más valioso que encontramos en una cultura. La evangelización de las culturas se ha convertido en un imperativo para una Iglesia misionera porque sin la transformación de las culturas no puede lograrse la transformación de la humanidad.

Por lo tanto, el impulso que emerge de la Encarnación es el entender la naturaleza más profunda de la cultura y la humanidad misma. Así como la Encarnación abre para nosotros el misterio de la divinidad conjuntada con la humanidad, también nos invita a que analicemos la realidad humana de las culturas y su posibilidad de *theosis*, convirtiéndonos en portadores de una imagen y semejanza de Dios cada vez más transfigurada.

Antes de proceder a la vida y ministerio de Jesús como otro punto cristológico desde el cual podemos entender la cultura, bien vale la pena que nos detengamos brevemente a considerar la contribución de una de las obras clásicas de teología en lo que a cristología y cultura se refiere, hablo de la obra de Helmut Richard Niebuhr: *Christ and Culture*⁴ [Cristo y cultura]. Aunque uno puede argüir que Niebuhr de alguna forma tiene un entendimiento clásico y monolítico de la cultura, aun así hay aportaciones importantes en el libro que pueden enriquecer el diálogo que estamos compartiendo.

Este libro es muy recordado debido a los cinco modelos o paradigmas de la relación de Cristo con la cultura, como lo han visto o percibido las comunidades cristianas a lo largo de los siglos. Estos modelos son: (1) *Cristo en contra de la cultura*, esto es, que los cristianos se retiren del mundo (los Gnósticos o diversas sectas); (2) *Cristo de cultura*, una versión demasiado acomodada al mundo (el protestantismo del siglo XIX); (3) *Cristo por encima de la cultura*, es decir, se enfatiza la naturaleza trascendental de Cristo en relación al mundo (la cristología de santo Tomás de Aquino); (4) *Cristo y la cultura en paradoja*, esto es, una relación dialéctica con el mundo (la teología de Martin Luther); (5) *Cristo transformando la cultura*, modelo que puede corresponder con lo que se ha llamado evangelización de las culturas (la Nueva Evangelización). En primera instancia, algunas de estas posturas hacia la cultura pueden parecernos incompatibles con una teología de la cultura. El estar totalmente opuesto o absolutamente acomodado a una cultura nos puede parecer algo imposible o infiel a Cristo y al Evangelio. No obstante, un análisis más

4. Harper and Row, New York 1951.

cercano de las realidades en las que la Iglesia muchas veces se encuentra a sí misma nos da una impresión diferente.

Es posible que en algún punto determinado las culturas experimenten un período de prueba que requiera una postura especial hacia la cultura. Por ejemplo, cuando se experimenta una dictadura o la imposición de pólizas [leyes] profundamente anticristianas, es necesario que la Iglesia asuma una actitud profética y denuncie el mal en cuanto tal así como los efectos que está teniendo éste. Esto nos lleva a pensar en lo que hicieron los obispos chilenos durante la dictadura de Augusto Pinochet. En otros momentos se hace necesario que la Iglesia se identifique profundamente con una cultura a fin de protegerla. Un ejemplo de esto también lo constituye la protección que la Iglesia dio a la cultura de Polonia durante la ocupación por las fuerzas extranjeras así como lo hizo durante el período del comunismo. Todo esto es sólo para decir que, por motivo del evangelio y por el bien de la cultura, dadas las circunstancias pueden presentarse diferentes posturas hacia la cultura. Esto puede implicar el tomar posturas contrarias a ciertas formaciones culturales con el fin de favorecer en la gente una identidad cultural más profunda. Puede ser también una identificación con la cultura a fin de lograr la sobrevivencia de la cultura en otras situaciones. Por lo tanto, el compromiso con la cultura puede requerir diferentes posturas y estrategias. Debido a lo que las circunstancias mismas presentan, este tendrá que ser el caso.

2. SEGUNDO MOMENTO: EL MINISTERIO DE JESÚS

Uno de los desarrollos significativos que se ha presentado en los años recientes en relación a la cristología ha sido la atención renovada que se ha dado al ministerio de Jesús. Esto ha sido parcialmente motivado por la investigación bíblica en torno al Jesús histórico. Pero también ha surgido como resultado del hecho de que los fieles cristianos intentan seguir más cercanamente las huellas de Jesús.

En este segundo momento en el que consideramos los fundamentos cristológicos de un acercamiento a la cultura, quiero examinar algunos aspectos de los relatos de Jesús tal y como se

dan en los evangelios; de igual manera lo haré con algunos encuentros específicos que toman lugar a lo largo de su ministerio.

El primero tiene que ver con la vulnerabilidad de Jesús dentro de su cultura, particularmente en lo relacionado a la migración. Los relatos de la infancia que encontramos en los escritos de Lucas y Mateo han sido muy significativos respecto a este asunto. El relato del nacimiento de Jesús en Belén y la huida a Egipto por parte de la Sagrada Familia, han tenido un impacto fuertísimo entre los emigrantes y refugiados. El que María esté tomando el riesgo de viajar a un lugar extraño en los últimos días de su embarazo, sin el apoyo o el cuidado de su familia (excepto el de su esposo José), revela la vulnerabilidad de la persona que emigra. El haberles negado la hospitalidad en la posada, el hecho de haber dado a luz en un lugar muy por debajo de lo esperado (un establo para los animales), nos ofrece una imagen fortísima del tipo de peligros y riesgos que aun hoy enfrentan los migrantes. El relato de la huida a Egipto pone de manifiesto las trabas que enfrentan los refugiados una y otra vez: verse en la necesidad de refugiarse en un lugar extraño y posiblemente inhospitable, tener que viajar con un niño pequeño y vulnerable, sin saber cuándo o incluso si será posible que algún día regresen a su propio hogar, tiene un significado muy especial para los refugiados. En este relato sienten que Jesús está experimentando en carne propia lo que muchas personas experimentan hoy alrededor del mundo; el Alto Comisionado de la ONU para los Refugiados estima que actualmente existen ciento veinte millones de personas desplazadas o refugiadas.

El segundo está relacionado con el contexto cultural de Jesús en Galilea. Virgilio Elizondo ha resaltado de manera especial *el mestizaje* que había en Galilea en tiempos de Jesús⁵. Galilea había sido reocupada por los judíos traídos de Babilonia unos pocos siglos antes del nacimiento de Cristo. Dado que era una

⁵. ELIZONDO, V., *Galilean Journey: The Mexican-American Promise*, Maryknoll, Orbis, New York 2000. Entre otros trabajos que se enfocan en el contexto sociológico y cultural de Jesús en Galilea están: FREYNE, S., *Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations*, Fortress, Minneapolis 1988; LEE, B., *The Galilean Jewishness of Jesus*, Paulist Press, New York 1988.

ruta comercial hacia Siria, los galileos tenían mucho más contacto con los extranjeros que con los judíos de Judea. Debido a estas relaciones comerciales, la clase artesana pudo haber hablado algo de griego así como su nativo arameo. Dado que unos de los Doce Apóstoles tenían nombres griegos, muchos creen que Jesús era bilingüe. Debido a la distancia que existía entre Galilea y Jerusalén, los judíos jerosolimitanos percibían a los judíos galileos como un grupo que era mucho menos riguroso en la observancia de los rituales.

El que Jesús haya crecido en una región cercana a una frontera cultural, que haya tenido un contacto frecuente con extranjeros no judíos, marcó notoriamente su ministerio en cuanto que le preparó enormemente para establecer contacto con personas de una cultura diferente. Su deseo de relacionarse con los samaritanos lo distinguió de entre todos los demás. El relato del diálogo que mantiene con la mujer samaritana en el pozo (Juan 4, 4-42), con el centurión (Mateo 8, 5-13), con la mujer sirofenicia (Mateo 15, 21-28), y su encuentro con los endemoniados de Gadara (Mateo 8, 28-34) son un testimonio de la capacidad que Jesús tenía para "ampliar los límites" o para "estrechar los límites" en lo referente a la etnia y la cultura⁶. A pesar de que Jesús pudo haberse sentido enviado primordialmente a la Casa de Israel, también dedicó su tiempo una y otra vez al encuentro con las personas de otras culturas. La realidad multicultural del Imperio Romano podía tener impacto aun en las áreas rurales del imperio, Galilea, por ejemplo. En estos encuentros vemos a Jesús lidiando con el cruzar de las barreras o límites culturales. Como resultado del encuentro con Jesús, la mujer samaritana se convierte en un apóstol para su propia gente. El centurión romano manifiesta una fe más grande que la de la Casa de Israel, aun cuando era parte de la fuerza de ocupación tan despreciada dentro del país. La mujer sirofenicia obliga a Jesús a expandir sus límites culturales. El relato de los endemoniados de Gadara obliga a Jesús a cruzar su propio territorio y a ser parte de una crítica implícita del la fuerza ocupante mientras los demonios (cuyo

⁶ SENIOR, D., *The Struggle to be Universal: Mission as a Vantage Point for New Testament Investigation*, *The Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984) 63-81.

nombre es “Legión”) son expulsados y entran a una manada de cerdos. En todas estas situaciones debe negociar los límites culturales. No hay duda de que el recuerdo de estos relatos ayudó a que el Concilio de Jerusalén, narrado en Hechos 15 (quince), decidiera el no requerir que las personas que tenían fe en Jesús, debían convertirse primero al judaísmo. Ahí también encontramos las semillas del principio básico de la inculturación que luego tendrán un notabilísimo eco en la gran Instrucción a Agustín de Canterbury, escrita por el Papa Gregorio Magno; de igual manera podemos ver tales semillas en las Instrucciones que Propaganda fide escribió dieciséis siglos después a los misioneros en Asia: todo lo que no sea explícitamente contrario al evangelio puede incorporarse al círculo de la fe. Es la misma acción de Jesús en su ministerio la que hace posible la formulación de ese principio cultural.

3. EL TERCER MOMENTO: EL MISTERIO PASCUAL

Ahora volvamos nuestra atención al tercer momento cristológico que nos ayuda a formar una teología de la cultura y una práctica pastoral que brote de esa misma cultura: el misterio del sufrimiento, muerte y resurrección de Jesús.

Quiero comenzar enfatizando que el *misterio pascual*, es un camino de transformación inaugurado por Dios en el sufrimiento, muerte y resurrección de Jesús. Como un camino de sufrimiento éste da una forma al sufrimiento aparentemente interminable por el que pasan los migrantes. En este contexto nos resulta de gran ayuda el texto de la Carta a los Filipenses (3,10): al ser moldeados en el sufrimiento de la muerte de Cristo, conoceremos también el poder de la resurrección. Los relatos de los sufrimientos de los migrantes y de los peligros que enfrentan nos enseñan que el camino de la cruz lo viven con mucha frecuencia en su propio terreno⁷. El que Jesús sea alguien que ha conocido nuestro propio sufrimiento nos permite dar forma a nuestro sufrimiento al unirlo a su propio sufrimiento. Esta formación o modelación puede dar

⁷. Cf. GROODY, D., *Border of Death, Valley of Life: An Immigrant Journey of Heart and Spirit*, Lanham, Rowman and Littlefield, MD 2002.

algo de sentido a lo que de otra manera podría experimentarse como algo sin sentido y terriblemente destructivo.

Habiendo dicho esto, me oriento a tres manifestaciones de esta realidad cristológica que pueden ayudarnos a desarrollar una adecuada teología de la cultura.

La primera de estas manifestaciones puede encontrarse en los relatos de las apariciones de Jesús resucitado a sus discípulos. Estos relatos pueden leerse como momentos de sanación de las almas heridas⁸. Permítanme ilustrar este punto con tres de estos relatos.

En el relato de los discípulos que van de camino a Emaús (Lucas 24, 13-35), Jesús se encuentra a dos de ellos que han dejado Jerusalén. Escucha su historia de desacuerdo y desilusión y re-cuenta esa historia de manera tal que enciende sus corazones. La transformación de su abatimiento y falta de esperanza en una nueva pasión por la Buena Nueva de Jesucristo es el tipo de cambio que uno puede encontrar también en los emigrantes cuando estos han sanado las llagas que se les han inflingido por los peligros de su jornada.

Una segunda historia de una sanación transformadora es el encuentro que Jesús tiene con Tomás y los demás discípulos en el lugar que estaban reunidos (Juan 20, 19-29). Aquí Jesús se manifiesta a sus discípulos con su cuerpo transfigurado. Lo que es muy notable acerca de su cuerpo transfigurado es que aun lleva las llagas de su tortura y crucifixión. La memoria de este sufrimiento queda inscrita para siempre en su cuerpo. Son estas mismísimas llagas las que le ofrece a Tomás para que éste se sane de sus propias llagas de duda y exclusión. Los emigrantes y grupos minoritarios dentro de nuestras sociedades llevan en sí mismos llagas de humillación, discriminación y rechazo. Estas llagas, en cierta manera, nunca desaparecen. No obstante, se convierten en una fuente de vida y sanción para otros, en lugar de ser una carga que ata a las víctimas a un pasado irredimible.

El tercer relato de sanación es el encuentro de Jesús con sus discípulos junto al Lago de Tiberíades (Juan 21, 1-14). En las

⁸ Explicué más ampliamente esta postura en *El ministerio de la reconciliación: Espiritualidad y estrategias*, Sal Terrae, Santander 2000.

tres preguntas que dirige a Simón, Jesús sana en sí mismo las llagas de la traición que Pedro le infligió al negar que conocía a Jesús. La sanación puede verse tanto en Jesús como en Simón. Al encomendarle a Simón que cuide sus ovejas y su rebaño, lo invita nuevamente al círculo de los Apóstoles. Nuevamente, este relato de sanación toca lo más profundo de la traición de la confianza que a menudo experimentan los emigrantes. La experiencia de haber sido excluido, y ahora ser atraído nuevamente al círculo de relación y pertenencia, puede seguir un largo camino para sanar las llagas que experimentan los emigrantes.

Todos estos relatos apuntan al poder transformador de la resurrección en la vida de la gente que es tocada por Jesús. Un auténtico renacimiento surgido de la desesperanza, la exclusión y la traición, es algo que no podemos lograr plenamente por nosotros mismos, porque necesitamos de la ayuda de los demás y de la gracia de Cristo.

Una segunda manifestación de esta realidad cristológica encaminada a una teología de la cultura puede encontrarse en el gran himno de Filipenses 2, 5-11:

Tengan unos con otros las mismas disposiciones que tuvo Cristo Jesús:

Él, siendo de condición divina, no reivindicó, en los hechos, la igualdad con Dios, sino que se despojó, tomando la condición de servidor, y llegó a ser semejante a los hombres. Más aún: al verlo, se comprobó que era hombre. Se humilló y se hizo obediente hasta la muerte, y muerte en una cruz. Por eso Dios lo engrandeció y le concedió el Nombre que está sobre todo nombre, para que, ante el Nombre de Jesús, todos se arrodillen, en los cielos, en la tierra y entre los muertos. Y toda lengua proclame que Cristo Jesús es El Señor, para gloria de Dios Padre.

Muchos exegetas creen que este pasaje tomó su forma de la literatura sapiencial de Israel, donde la Sabiduría divina es presentada como alguien que deja el trono de Dios para establecer su morada con la humanidad (ver Prov 8), pero al final, es rechazado por la humanidad, es exaltado nuevamente en el trono de Dios, donde la Sabiduría recibe el honor que de suyo le pertenece.

Este vaciarse de sí mismo, o *kenosis*, se convierte en una característica distintiva de la actividad divina en la humanidad. Si

deseamos seguir a Cristo, también debemos vaciarnos de nosotros mismos y comprometernos en una solidaridad profunda con los que nos rodean, especialmente los pobres y marginados. En nuestras ciudades multiculturales, esos pobres y marginados son frecuentemente quienes han emigrado a las ciudades y no se les trata con la dignidad que merecen como hijos e hijas de Dios. Esta *kenosis* es la manera en que Dios se manifiesta en medio de nosotros—no en fuerza y en grandeza, sino en quienes son rechazados. Nuestro compromiso de honrar las culturas de los migrantes requiere de nosotros este tipo de auto vaciamiento. Verdaderamente esta *kenosis* presentada aquí es un paradigma pastoral para nuestra cultura y actividad pastoral. Si honramos cada cultura como un potencial portador de la Buena Nueva de Jesucristo, debemos buscar identificarnos e insertarnos con ella lo más que podamos. Al hacer esto en nuestra acción pastoral estamos imitando el ministerio de Cristo en Galilea, pero al mismo tiempo nos estamos insertando en la trayectoria pascual por medio del sufrimiento, muerte y resurrección. Por lo tanto, debemos tener la manera de pensar de quien está unido a Cristo Jesús (Filipenses 2,5). Así como el grano de trigo que tiene que caer en la tierra y morir para crecer y dar fruto, así también nuestra acción pastoral⁹.

Una tercera y última manifestación de la realidad cristológica que quiero presentar es la imagen que tenemos en el segundo capítulo de la Carta a los Efesios (2, 12-20). En este pasaje, el autor se refiere a la alienación y exclusión que los gentiles experimentan frente a la comunidad judía, esto es, que los gentiles eran ajenos a la Alianza y a las promesas de Dios, y que por lo tanto, vivían sin esperanza y sin Dios. Pero ahora, por medio de la Sangre de Cristo Jesús, se les ha acercado a los gentiles, aun cuando en alguna ocasión estuvieron muy lejos. Verdaderamente, Cristo se ha convertido en nuestra paz, derribando el muro que nos separaba: el odio. De los dos pueblos ha hecho uno solo, una nueva humanidad. El pasaje continúa diciendo:

⁹. Para una exposición completa del tema de la *kenosis*, ver NOEL, D., *Power, Love without Calculation: A Reflection on Divine Kenosis*,: Herder and Herder, New York 2005.

Así pues, ustedes ya no son extranjeros ni huéspedes, sino, conciudadanos del pueblo de los santos: ustedes son la casa de Dios. Ustedes son la casa, cuyas bases son los apóstoles y los profetas, y cuya piedra angular es Cristo Jesús. En Él, toda la construcción se ajusta y se alza para ser un templo santo en el Señor. En Él, ustedes también están incorporados al edificio para que Dios habite en ustedes por su Espíritu. (2, 19-22)

Este pasaje nos da una visión escatológica del resultado de la acción pastoral en torno a la cultura. Quienes han sido alienados uno de otro, separados por el muro del odio, ahora son parte de una sola y nueva humanidad. La imagen de esa nueva humanidad es esta: ya nunca más seremos extranjeros o visitantes, sino conciudadanos, verdaderamente ciudadanos de la familia de Dios. Es por medio del sufrimiento redentor de Cristo, por medio de su Sangre, que nos hemos convertido en una sola familia, construida sobre los apóstoles y sobre los profetas, teniendo a Cristo como piedra angular. Es la gracia de Cristo la que hace posible todo esto, y el hecho mismo de que habiten juntas personas de diferentes culturas se convierte en un verdadero santuario de Dios. En este santuario, tanto el migrante como el extranjero encuentran un hogar. En este hogar santo, la diversidad de culturas se convierte en una realización de la plenitud (*pleroma*) de la creación de Dios.

Por supuesto que aun estamos muy lejos de ser y formar tal hogar, eso ya lo sabemos. No obstante, también sabemos que esta misma obra requiere de la gracia de Dios, dada a nosotros en Cristo, quien se hizo uno de nosotros, caminó en nuestra tierra, sanó nuestras llagas y ahora nos reúne para que seamos piedras vivas de este edificio que Él mantiene unido.

Esta visión de un futuro juntos es la que debe inspirar nuestra acción pastoral hacia la cultura, una acción que honre lo que Dios ha hecho entre nosotros. Creando, acompañando, sanando, reconciliando y construyendo el templo santo, pues para esto hemos sido llamados.

SOBRE LOS AUTORES

DR. JOSÉ LUIS GONZÁLEZ MARTÍNEZ

Nacido en Mendavia (Navarra, España), con experiencia de investigación y docencia universitaria, por más de 30 años, en Perú y México. Es catedrático en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México en donde, desde hace 20 años, dirige el taller de *Religiones Mesoamericanas y Andinas*. Tiene a su cargo el módulo Religiones en América en el programa del diplomado Religiones en el Mundo, del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). Ejerció la docencia en la Pontificia Universidad Católica del Perú, y, en México, en la Universidad de La Salle, el TEC de Monterrey, Universidad Autónoma de Guadalajara (Maestría en Gestión Cultural), en la Universidad Autónoma del Estado de Coahuila (Maestría Virtual de Gestión Cultural, Universidad Autónoma del Estado de Nayarit y en la Universidad Complutense de Madrid. Sus publicaciones incluyen ocho libros como autor, 23 libros en coautorías diversas y más de 100 artículos en revistas especializadas. Una de sus publicaciones más recientes es: *Fuerza y Sentido: El catolicismo popular en los comienzos del siglo XXI*, Dabar, México 2002.

LIC. ARMANDO NOGUEZA

Religioso de la Orden de los Clérigos Regulares de Somasca. Estudió filosofía en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, de la Ciudad de México. Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y licencia en el área bíblica en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Fue director del Instituto Teológico de Estudios Superiores. Es maestro en la Universidad Intercontinental, en algunos Institutos y escuelas de teología en México y Estados Unidos. Ofrece conferencias en México, Estados Unidos y Centro América. Ha escrito gran cantidad de artículos teológicos y entre sus últimas obras editadas por DABAR, están: *Los Hechos de los Apóstoles*, *El libro del Éxodo*, *Manual para estudiar la Biblia* y otros. Su último texto, de reciente aparición es *Discípulos y seguidores de Jesucristo*.

DR. EDUARDO E. SOTA G

Licenciado en Actuaría por la Universidad Anáhuac, en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac. 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. 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 la UIC y en algunos Seminarios de órdenes religiosas. Actualmente 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*.

DR. ELOY BUENO DE LA FUENTE

Nació en Casaseca de Campeán (Zamora). Ha realizado todos sus estudios en Burgos, donde se ordenó sacerdote con el clero diocesano. Tiene estudios de especialización en Teología Dogmática en Burgos, y doctor en Misionología (Roma) y Filosofía (Universidad Complutense de Madrid). Catedrático de Cristología y de Teoría del Conocimiento, en la Facultad de Teología de Burgos, en la que recientemente ha sido re-elegido Decano. Entre sus últimas obras podemos enumerar las siguientes: *La dignidad de creer, 10 palabras clave en cristología, Eclesiología, etc.*

DR. JOSÉ DE JESÚS LEGORRETA Z

Académico de tiempo completo del Departamento de Ciencias Religiosas 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 urba-

nos del país. Actualmente es el coordinador editorial de la Revista Iberoamericana de Teología. Obtuvo la licenciatura en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México, la maestría y doctorado en sociología por la Universidad Iberoamericana. Cursó el bachillerato teológico en el Instituto Franciscano de Filosofía y Teología de la ciudad de México. Obtuvo la licenciatura en teología por la Universidad de Deusto (Bilbao, España). Actualmente es candidato al doctorado en teología por la Universidad de Deusto (Bilbao).

LIC. FRANCISCO MERLOS ARROYO

Sacerdote de la Diócesis de Tacámbaro, Mich. Licenciado en Teología y en Pastoral por la Universidad Gregoriana y por la Universidad Católica de Estrasburgo. Profesor de Teología Pastoral del CELAM, en Colombia, de la Universidad Pontificia de México y de la Universidad Intercontinental. Profesor de Catequética en Lumen Vitae, de Bruselas y del Instituto Pastoral del Sureste, en Miami, Florida. Asesor del Plan Orgánico de Pastoral de la Conferencia Episcopal Mexicana.

S. EM. R. PAUL CARDENAL POUPARD

Nació en Bouzillé, Francia, en la diócesis de Angeres en 1930. Fue ordenado presbítero en 1954. Nombrado presidente del Pontificio Consejo para el Diálogo con los no creyentes en 1985. En 1988 fue nombrado Presidente del Pontificio Consejo de la Cultura.

DR. ROBERT SCHREITER, C.P.P.S.

Nació en Estados Unidos de Norte América. Misionero de la Preciosa Sangre. Doctor en Teología por la Universidad de Nimega, Países Bajos, 1974. Profesor desde 1974 en el Catholic Theological Union, Chicago, de la que fue Decano de 1977 a 1986. Ha sido profesor y ha escrito especialmente sobre inculturación, misionología y reconciliación. Ha publicado más de diez libros de los cuales los más importantes son: *Constructing Local Theologies*, *The New Catholicity*, *Reconciliation* (esp. Violencia y reconciliación), *The Ministry of Reconciliation*. Fue Presidente de la Sociedad Americana de Misionología y de la Sociedad Teológica Católica de América. Es editor de la serie *Fe y Culturas* en Orbis Books, con numerosas publicaciones.

ESTUDIOS DE TEOLOGÍA UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

La Universidad Intercontinental a través de su Escuela de Teología ofrece la Licenciatura en Teología con reconocimiento de validez oficial de parte de la Secretaría de Educación Pública (RVOE-SEP 2005373) y con reconocimiento de Bachillerato Pontificio por parte de la Universidad Pontificia de México a quienes cumplan con los requisitos que la propia Universidad Pontificia exige.

El perfil de los estudios teológicos de la licenciatura se caracteriza por lo misionero, lo intercultural y lo interreligioso y toma en cuenta las necesidades concretas de la comunidad para el diseño tanto del Plan de Estudios como de las asignaturas.

Quien se inscriba lo puede hacer como estudiante regular, llevando todas las materias que se ofrecen en el semestre en cuestión, o bien, puede inscribirse a materias particulares.

La licenciatura en Teología tiene turno matutino, de lunes a viernes y se ofrece en las instalaciones del Campus Sur, ubicado en Insurgentes Sur 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, Tlalpan, D.F.

Además de la licenciatura, la Escuela de Teología ofrece el Diplomado *Misión sin límites*, en verano. Este diplomado tiene dos módulos: 1) *Animación misionera* y 2) *Misión ad gentes*. Cada módulo se cursa en un verano.

LICENCIATURA EN TEOLOGÍA. MAPA CURRICULAR

Primer Semestre	Segundo semestre
<ul style="list-style-type: none"> • Introducción a la Sagrada Escritura • Historia de Israel • Introducción a la teología • Antropología cultural • Introducción para el trabajo pastoral • Comprensión pastoral de la realidad • Método y técnicas de investigación y estudio. 	<ul style="list-style-type: none"> • Sinópticos I • Historia de la Iglesia Antigua • Revelación y Fe • Fenomenología de la religión • Introducción a la liturgia • Método en teología • Seminario de teología e interpretación del texto bíblico

Tercer Semestre	Cuarto Semestre
<ul style="list-style-type: none"> • Sinópticos II • Historia de la Iglesia Medieval • Cristología I • Antropología Teológica • Ética Fundamental • Pastoral carcelaria y de la salud • Seminario de grandes eventos y problemas de la Historia de la Iglesia 	<ul style="list-style-type: none"> • Pentateuco y Libros históricos • Historia de la Iglesia Moderna • Cristología II • Eclesiología I • Ética de la vida • Sacramentos I • Seminario de Teología en el mundo moderno
Quinto semestre	Sexto semestre
<ul style="list-style-type: none"> • Profetas • Historia de la Iglesia Contemporánea • Mariología • Eclesiología II • Ética de la sexualidad • Sacramentos II • Seminario de Derechos Humanos 	<ul style="list-style-type: none"> • Salmos y Sapienciales • Historia de la Iglesia en México • Dios Trino y Uno • Escatología • Ética social • Liturgia • Seminario de prácticas pastorales
Séptimo semestre	Octavo semestre
<ul style="list-style-type: none"> • Corpus paulino • Patrología • Teología de las religiones • Derecho Canónico I • Teología Pastoral I • Misionología I • Seminario de Titulación I • Seminario de liturgia* 	<ul style="list-style-type: none"> • Corpus paulino • Teología bíblica • Teología espiritual • Derecho Canónico II • Teología Pastoral II • Misionología II • Seminario de Titulación II

Para mayores informes:

1. Teléfono: 54 87 14 32; Fax 55 13 09 50.

2. <http://www.uic.edu.mx/ofertaacademica/licenciaturas/teologia.aspx>

3. e-mail: teologia@uic.edu.mx

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

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

La suscripción a la revista
(dos números) tiene un costo de recuperación
de \$ 100.00 para México, y
20 dólares para el extranjero.

Favor de depositar a nombre del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C.

Ficha de Suscripción

Revista Voces. Diálogo misionero contemporáneo

El costo de recuperación para la suscripción anual a la revista
(dos números)
es de \$ 100.00 pesos para México
y 20 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).

Informes:

Escuela de Teología
e-mail: eteologia@uic.edu.mx
Tel: 54 87 14 32
Fax: 55 13 09 50

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

DISCIPULADO, PROYECTO DE VIDA EN CONFLICTO

**Nuevos retos para la misión y el discipulado.
Una mirada antropológica**

Dr. José Luis González Martínez

11

**Los discípulos de Jesús
en la estrategia narrativa de Mateo**

Lic. Armando Noguez Alcántara

Dr. Eduardo E. Sota García

25

Teología del discipulado

Dr. Eloy Bueno de la Fuente

39

La opinión pública en la Iglesia: dimensiones de un debate

Dr. J. Jesús Legorreta Zepeda

81

Discipulado y conflicto. Perspectivas pastorales

Lic. Francisco Merlos Arroyo

95

OTRAS VOCES

La pastoral de la cultura ante el desafío
de las sociedades multiculturales

S. Em. R. Cardenal Paul Poupard

119

"Tengan la manera de pensar de quien
está unido a Cristo Jesús". Hacia un entendimiento
cristológico de la cultura

Dr. Robert Schreiter

139

SOBRE LOS AUTORES

155